



LACAN

Le transfert

1960-1961

Ce document de travail a pour source principale :

- [Le Transfert...](#), version « STÉCRITURE » sur le site [E.L.P.](#)

Les notes de « STÉCRITURE » sont souvent conservées.

Le texte de ce séminaire nécessite l'installation de la police de caractères spécifique, dite « Lacan », disponible ici : <http://fr.ffonts.net/LACAN.font.download> (placer le fichier Lacan.ttf dans le répertoire c:\windows\fonts)

Les références bibliographiques privilégient les éditions les plus récentes. Les schémas sont refaits.

N.B. Ce qui s'inscrit entre crochets droits [] n'est pas de Jacques LACAN.

([Contact](#))

TABLE DES SÉANCES

Leçon 1	16 Novembre	1960	
Leçon 2	23 Novembre	1960	Platon : Le banquet
Leçon 3	30 Novembre	1960	Platon : Le banquet
Leçon 4	07 Décembre	1960	Platon : Le banquet
Leçon 5	14 Décembre	1960	Platon : Le banquet
Leçon 6	21 Décembre	1960	Platon : Le banquet
Leçon 7	11 Janvier	1961	Platon : Le banquet
Leçon 8	18 Janvier	1961	Platon : Le banquet
Leçon 9	25 Janvier	1961	Platon : Le banquet
Leçon 10	01 Février	1961	Platon : Le banquet
Leçon 11	08 Février	1961	Platon : Le banquet
Leçon 12	01 Mars	1961	Platon : Le banquet
Leçon 13	08 Mars	1961	
Leçon 14	15 Mars	1961	
Leçon 15	22 Mars	1961	
Leçon 16	12 Avril	1961	
Leçon 17	19 Avril	1961	
Leçon 18	26 Avril	1961	
Leçon 19	03 Mai	1961	Paul Claudel : Trilogie
Leçon 20	10 Mai	1961	Paul Claudel : Trilogie
Leçon 21	17 Mai	1961	Paul Claudel : Trilogie
Leçon 22	24 Mai	1961	Paul Claudel : Trilogie
Leçon 23	31 Mai	1961	
Leçon 24	07 Juin	1961	
Leçon 25	14 Juin	1961	
Leçon 26	21 Juin	1961	
Leçon 27	28 Juin	1961	

[Ludwig JEKELS et Edmund BERGLER : *Transfert et amour*.](#)

[PLATON, *Le banquet*, Trad. Victor COUSIN](#) (texte grec et trad. Fr.)

[PLATON, *Le banquet*, Trad. par DACIER et GROU révisée par Émile SAISSET](#) (trad. Fr.)

[PLATON, *Le banquet* \(Hodoi Elektronika\), Trad. Émile CHAMBRY.](#) (texte grec et trad. Fr.)

[PLATON, *Le banquet*, Trad. Léon ROBIN](#) (texte grec et trad. Fr.) Notice pp 13-129, texte pp 130-313

J'ai annoncé pour cette année que je traiterai du *transfert, de sa disparité subjective*. Ce n'est pas un terme que j'ai choisi facilement. Il souligne essentiellement quelque chose qui va plus loin que la simple notion de *dissymétrie* entre les sujets. Il pose dans le titre même, il s'insurge si je puis dire dès le principe, contre l'idée que l'*intersubjectivité* puisse à elle seule fournir le cadre dans lequel s'inscrit le phénomène.

Il y a des mots plus ou moins commodes selon les langues. C'est bien du terme « *impair* », *odd, oddity*¹, *de l'imparité subjective du transfert*, de ce qu'il contient d'*impair* essentiellement, que je cherche quelque équivalent. Il n'y a pas de terme, à part le terme même d'*imparité* qui n'est pas d'usage en français, pour le désigner.

« *Dans sa prétendue situation* » dit encore mon titre, indiquant par là quelque référence à cet effort de ces dernières années dans l'analyse pour organiser, autour de la notion de « *situation* », ce qui se passe dans la cure analytique. Le mot même « *prétendu* » est là pour dire encore que *je m'inscris en faux*, du moins dans une position *corrective*, par rapport à cet effort.

Je ne crois pas qu'on puisse dire de l'analyse purement et simplement qu'il y a là *une situation*. Si c'en est une, c'en est une *dont on peut dire aussi* : ce n'est pas une situation, ou encore : c'est une fausse situation. Tout ce qui se présente soi-même comme technique doit s'inscrire comme référé à ces principes, à cette recherche de principes qui déjà s'évoque dans l'indication de ces différences, et pour tout dire dans une juste topologie, dans une rectification de ce dont il s'agit qui est impliqué communément dans l'usage que nous faisons tous les jours théoriquement de la notion de transfert. C'est-à-dire de quelque chose en fin de compte qu'il s'agit de référer à une expérience, qu'elle, nous connaissons fort bien pourtant, tout au moins pour autant qu'à quelque titre nous avons pratiqué l'expérience analytique.

Je fais remarquer que j'ai mis longtemps à en venir à ce cœur de notre expérience. Selon le point d'où l'on date ce séminaire qui est celui dans lequel je guide un certain nombre d'entre vous depuis quelques années, selon la date où on le fait commencer, c'est dans la huitième ou dans la dixième année que j'aborde le transfert. Je pense que vous verrez que ce long retard n'était pas sans raison. Commençons donc... *au commencement* : chacun m'impute de me référer à quelque paraphrase de la formule :

- « *Au commencement était le Verbe* », [\[Évangile selon Jean\]](#),
- « *Im Anfang war die Tat* »² *dit un autre*, [*Au commencement était l'action*] : Goethe, *Faust*, I, 3]
- et pour un troisième : « *d'abord* - c'est-à-dire *au commencement du monde humain* - *d'abord était la praxis* » [[Marx : Thèses sur Feuerbach](#)].

Voilà trois énoncés qui sont en apparence *incompatibles*.

À la vérité, ce qui importe du lieu où nous sommes pour en trancher - c'est-à-dire de l'expérience analytique - ce qui importe n'est point leur valeur d'*énoncé*, mais, si je puis dire : leur valeur d'*énonciation*, ou encore d'*annonce*, je veux dire ce en quoi ils font apparaître l'*ex nihilo* propre à toute *création* et en montrent la liaison intime avec l'évocation de la parole.

À ce niveau, tous évidemment manifestent qu'ils rentrent dans le premier énoncé : « *Au commencement était le Verbe* ».

Si j'évoque ceci c'est pour en différencier ce que je dis, ce point d'où je vais partir pour affronter ce terme plus opaque, ce noyau de notre expérience qu'est le transfert. J'entends partir, je veux partir, je vais essayer, en commençant avec toute la maladresse nécessaire, de partir aujourd'hui autour de ceci, que le terme « *Au commencement* » a certainement un autre sens :

au commencement de l'expérience analytique, rappelons-le, fût l'amour.

Ce *commencement* est autre chose que cette *transparence à elle-même* de l'*énonciation* qui donnait leur sens aux formules de tout à l'heure. C'est un commencement épais, confus, ici. C'est un commencement non de *création* mais de *formation* - et j'y viendrai tout à l'heure - au point historique où naît ce qui est déjà *la psychanalyse* et qu'Anna O. a baptisé elle-même, dans l'observation inaugurale des *Studien Über Hysterie*, du terme de « *talking cure* » ou encore de « *ramonage de cheminée* », « *chimney sweeping* ».

1 Cf. « *La lettre volée* », in *Écrits*, p.47.

2 Repris par Freud à la fin de *Totem et Tabou*.

Mais je veux avant d'y venir, rappeler un instant, pour ceux qui n'étaient pas là l'année dernière, quelques uns des termes autour desquels a tourné notre *exploration* de ce que j'ai appelé l'*Éthique de la psychanalyse*. Ce que j'ai voulu l'année dernière expliquer devant vous c'est - si l'on peut dire, pour se référer au terme de « *création* » que j'ai donné tout à l'heure - la *structure créationniste* de l'ἦθος [éthos] humain comme tel, l'*ex nihilo* qui subsiste dans son cœur, qui fait - pour employer un terme de FREUD - le noyau de notre être, *Kern unserer Wesen*.

J'ai voulu montrer que cet ἦθος [éthos] s'enveloppe autour de cet *ex nihilo* comme subsistant *en un vide impénétrable*. Pour l'aborder, pour désigner ce caractère impénétrable, j'ai commencé - vous vous en souvenez - par une critique dont la fin consistait à rejeter expressément ce que vous me permettez d'appeler - tout au moins ceux qui m'ont entendu me le passeront - la *Schwärmerei* de PLATON. *Schwärmerei* en allemand, pour ceux qui ne le savent pas, désigne *rêverie, fantasme* dirigé vers quelque *enthousiasme* et plus spécialement vers quelque chose qui se situe, ou se dirige, vers la superstition, le fanatisme, bref la connotation critique dans l'ordre de l'orientation religieuse qui est ajoutée par l'histoire. Dans les textes de KANT, le terme de *Schwärmerei* a nettement cette inflexion.

Ce que j'appelle *Schwärmerei* de PLATON, c'est d'avoir projeté sur ce que j'appelle le vide impénétrable l'idée de « *souverain bien* ». Disons qu'il s'agit simplement d'indiquer le chemin parcouru, qu'avec plus ou moins de succès assurément, dans une *intention formelle* j'ai essayé de poursuivre. J'ai essayé de poursuivre ce qui résulte du rejet de la notion platonicienne du « *souverain bien* » occupant le centre de notre être.

Sans doute pour rejoindre notre expérience, mais dans une visée critique, j'ai procédé en partie de ce qu'on peut appeler la conversion aristotélicienne, par rapport à PLATON, qui sans aucun doute sur le plan éthique est pour nous dépassé. Mais au point où nous en sommes - de devoir montrer le sort historique de notions éthiques à partir de PLATON - assurément la référence aristotélicienne : l'*Éthique à Nicomaque* est essentielle.

J'ai montré qu'il est difficile à suivre ce qu'elle contient, d'un pas décisif dans l'édification d'une réflexion éthique, de ne pas voir que pour autant qu'elle maintient cette notion de « *souverain bien* », elle en change profondément le sens. *Elle la fait*, par un mouvement de réflexion inverse, *consister en la contemplation des astres, cette sphère la plus extérieure du monde existant*, absolue, incréée, incorruptible.

C'est justement parce que pour nous, elle [la sphère] est décisivement volatilisée dans le poudroïement des galaxies - qui est le dernier terme de notre investigation cosmologique - qu'on peut prendre la référence aristotélicienne comme *point critique* de ce qu'est dans la tradition antique, au point où nous en sommes là parvenus, la notion de « *souverain bien* ».

Nous avons été amenés par ce pas, au pied du mur, du mur - toujours le même depuis qu'une réflexion éthique essaie de s'élaborer. C'est qu'il nous faut ou non assumer ce dont *la réflexion éthique, la pensée éthique n'a jamais pu se dépêtrer*, à savoir qu'il n'y a de « *bon* » (*good, gut*), de *plaisir*, qu'à partir de là.

Il nous reste à chercher ce qu'est le principe du « *Wohl tat* », le principe du *bien agir*. Ce qu'il infère permet de laisser dire qu'il n'est peut-être pas simplement la « *b.a.* », *la bonne action*, fut-elle portée à la puissance kantienne de la maxime universelle. Si nous devons prendre au sérieux *la dénonciation freudienne de la fallace de ces satisfactions dites morales*, pour autant qu'une agressivité s'y dissimule³ qui réalise cette performance de dérober à celui qui l'exerce, sa jouissance, tout en répercutant sans fin sur ses partenaires sociaux son méfait, ce qu'indiquent ces longues « *conditionnelles circonstancielles* » est exactement l'équivalent du *Malaise de la Civilisation* dans l'œuvre de FREUD.

Alors on doit se demander par quels moyens opérer honnêtement avec *le désir*, c'est-à-dire comment préserver le désir avec cet acte, où il trouve ordinairement *plutôt son collapsus que sa réalisation* et qui au mieux ne lui présente, au désir, que *son exploit, sa geste héroïque*, comment préserver *le désir*, préserver ce qu'on peut appeler une *relation* simple ou *salubre* du *désir* à cet acte. Ne mâchons pas les mots de ce que veut dire *salubre* dans le sens de l'expérience freudienne : ceci veut dire débarrassé, aussi débarrassé que possible, de cette *infection* qui à nos yeux - mais pas seulement à nos yeux, aux yeux depuis toujours dès qu'ils s'ouvrent à *la réflexion éthique* - cette *infection* qui est le fond grouillant de tout établissement social comme tel.

Ceci suppose bien sûr que la psychanalyse, dans son manuel opératoire même, ne respecte pas ce que j'appellerai cette « *taie* », cette « *cataracte* » nouvellement inventée, cette plaie morale, cette forme de cécité que constitue une certaine pratique du point de vue dit sociologique. Je ne m'étendrai pas là-dessus.

3 Cf. Séminaire 1959-60 : L'éthique..., séance du 23-03 :

« L'homme essaie de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagement, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer. » (Freud : *Malaise dans la civilisation*)

[« Infolgedessen ist ihm der Nächste nicht nur möglicher Helfer und Sexualobjekt, sondern auch eine Versuchung, seine Aggression an ihm zu befriedigen, seine Arbeitskraft ohne Entschädigung auszunutzen, ihm ohne seine Einwilligung sexuell zu gebrauchen, sich in den Besitz seiner Habe zu setzen, ihn zu demütigen, ihm Schmerzen zu bereiten, zu martern und zu töten. »] (Freud : *Das Unbehagen in der Kultur*, § V : *Einschränkung der Sexualität und Aggression zugunsten der Sicherheit*)

Et même, pour rappeler ce qu'a pu présenter à mes yeux telle rencontre récente de ce à quoi aboutit de vain, de scandaleux à la fois, cette sorte de *recherche* qui prétend réduire une expérience comme celle de l'inconscient à la référence de deux, trois, voire quatre *modèles* dits *sociologiques*, mon irritation - qui fut grande je dois dire - est tombée, mais je laisserai les auteurs de tels exercices au *pont aux ânes* qui veulent bien les recueillir.

Il est bien clair aussi qu'en parlant en ces termes de la sociologie, je ne fais pas référence à cette sorte de méditation où se situe la réflexion d'un LÉVI-STRAUSS pour autant - consultez son discours inaugural au *Collège de France* - qu'elle se réfère expressément, concernant les sociétés, à une méditation éthique sur la pratique sociale. La double référence à une norme culturelle plus ou moins mythiquement située dans le néolithique, à la méditation politique de ROUSSEAU d'autre part, est là suffisamment indicative. Mais laissons, ceci ne nous concerne point.

Je rappellerai seulement que c'est par le chemin de la référence proprement *éthique* que constitue la réflexion sauvage de SADE, que c'est sur *les chemins insultants de la jouissance sadianiste* que je vous ai montré un des accès possibles à cette frontière proprement tragique où se situe le *oberland* freudien, que c'est au sein de ce que certains d'entre vous ont baptisé « *l'entre-deux-morts* » - terme très exact pour désigner le champ où s'articule expressément comme tel tout ce qui arrive dans l'univers propre dessiné par SOPHOCLE, et pas seulement dans l'aventure d'*Œdipe Roi* - que se situe ce phénomène dont je crois pouvoir dire que nous avons introduit un *repérage* dans la tradition éthique, dans la réflexion sur les motifs et les motivations du « *bien* ».

Ce *repérage* pour autant que je l'ai désigné proprement comme étant celui de « *la beauté* » en tant qu'elle *orne*, a pour fonction de constituer le dernier barrage avant cet accès à *la Chose dernière*, à *la Chose mortelle*, à ce point où est venue faire son dernier aveu la méditation freudienne sous le terme de *la pulsion de mort*.

Je vous demande pardon d'avoir cru devoir dessiner - quoique d'une façon abrégée, mais constituant un long détour - ce *bref résumé* de ce que nous avons dit l'année dernière. Ce détour était nécessaire pour rappeler, à l'origine de ce que nous allons avoir à dire, que le terme auquel nous nous sommes arrêtés concernant *la fonction de la beauté*...

car je n'ai pas besoin je pense, pour la plupart d'entre vous, d'évoquer ce que constitue ce terme du *beau* et de la *beauté* à ce point de l'inflexion de ce que j'ai appelé la *Schwärmerei* platonicienne

...que provisoirement je vous prie, à *titre d'hypothèse*, de tenir pour amenant au niveau d'une aventure sinon psychologique, du moins individuelle, de tenir pour l'effet du *deuil* qu'on peut bien dire *immortel* - puisqu'il est à la source même de tout ce qui s'est articulé depuis dans notre tradition sur *l'idée d'immortalité* - du *deuil immortel* de celui qui incarna cette gageure de soutenir sa question, qui n'est que la question de tout un qui parle, au point où *lui, celui-là*, la recevait de *son propre démon* - selon notre formule : « *sous une forme inversée* » - j'ai nommé : SOCRATE. SOCRATE ainsi mis à l'origine, disons-le tout de suite, du plus long transfert - ce qui donnerait à cette formule tout son poids - qu'ait connu l'histoire de la pensée.

Car je vous le dis tout de suite, j'entends le faire sentir, le secret de SOCRATE sera derrière tout ce que nous dirons cette année du transfert. Ce secret, SOCRATE l'a avoué. Mais ce n'est pas pour autant qu'on l'avoue qu'un secret cesse d'être un secret. SOCRATE prétend ne rien savoir, sinon savoir reconnaître ce que c'est que l'amour et, nous dit-il - je passe au témoignage de PLATON, nommément dans le *Lysis* - à savoir reconnaître infailliblement, là où il les rencontre, où est *l'amant* et où est *l'aimé*. Je crois que c'est au paragraphe 204c. Les références sont multiples de cette référence de SOCRATE à *l'amour*.

[« O Hippothalès, fils d'Hiéronyme ! Repris-je, il n'est plus nécessaire de me dire si tu aimes ou non. Je vois bien que non seulement tu aimes, mais que cet amour t'a déjà mené loin. Je ne suis pas, si l'on veut, bon à grand'chose, [204c] ni fort habile; mais un don que le ciel m'a fait sans doute, c'est de savoir reconnaître, au premier instant, celui qui aime et celui qui est aimé. »

« ὦ παῖ Ἱερωνύμου Ἱπποθαλῆς, τοῦτο μὲν μηκέτι εἴπης, εἴτε ἐράς του εἴτε μὴ οἶδα γὰρ ὅτι οὐ μόνον ἐράς, ἀλλὰ καὶ πόρω ἤδη εἶ πορευόμενος τοῦ ἐρωτος. Εἰμί δ' ἐγὼ τὰ μὲν ἄλλα φαῦλος [204c] καὶ ἄχρηστος, τοῦτο δὲ μοί πως ἐκ θεοῦ δέδοται, ταχὺ οἶω τ' εἶναι γινῶναι ἐρώντά τε καὶ ἐρώμενον. »]

Et maintenant nous voici ramenés à *notre point de départ* pour autant que j'entends aujourd'hui l'accentuer.

Quelque *pudique* ou quelque *inconvenant* que soit *le voile* qui est maintenu à demi-écarté sur cet « *accident inaugural* » qui détourna l'éminent BREUER de donner à la première expérience, pourtant *sensationnelle*, de la « *talking cure* », toute sa suite, il reste bien évident que cet « *accident* » était une *histoire d'amour*. Que cette *histoire d'amour* n'ait pas existé seulement du côté de la patiente, ce n'est absolument pas douteux non plus.

Il ne suffit pas de dire, sous la forme de ces termes exquisément *retenus* qui sont les nôtres - comme M. JONES le fait à telle page de son premier volume de la biographie de FREUD - qu'assurément BREUER dut être la victime de ce que nous appelons, dit JONES, un *contre-transfert* un peu marqué. Il est tout à fait clair que BREUER aima sa patiente. Nous n'en voyons pour preuve la plus évidente que ce qui en pareil cas en est l'issue bien bourgeoise : le retour à une *ferveur conjugale* à ce propos ranimée, le voyage à Venise d'urgence avec même pour résultat - ce que JONES nous dit - à savoir le fruit d'une petite fille nouvelle s'ajoutant à la famille, dont assez tristement à ce propos, JONES nous indique que la fin, bien des années après, devait se confondre avec l'irruption catastrophique des nazis à Vienne.

Il n'y a pas à ironiser sur ces sortes d'accidents. Si ce n'est bien sûr pour ce qu'ils peuvent présenter de typique par rapport à certain style particulier des relations dites « *bourgeoises* » avec l'amour, avec ce besoin, cette nécessité d'un réveil à l'endroit de cette incurie du cœur qui s'harmonise si bien avec le type d'abnégation où s'inscrit le devoir bourgeois. Ce n'est pas là l'important.

Mais peu importe qu'il ait résisté ou non ! Ce que nous devons bénir plutôt dans ce moment, c'est *le divorce* déjà inscrit plus de dix années à l'avance...

puisque c'est en 1882 que ceci se passe et que c'est seulement dix ans plus tard, puis quinze ans

qu'il faudra pour que l'expérience de FREUD aboutisse à l'ouvrage des *Studien Über Hysterie* écrit avec BREUER

...bénir le divorce ente BREUER et FREUD.

Car tout est là : *le petit Érôs* - dont la malice a frappé le premier : BREUER, au plus soudain de sa surprise et l'a contraint à la fuite - *le petit Érôs* trouve son maître dans le second : FREUD. Et pourquoi ? Je pourrais dire, laissez-moi m'amuser un instant, que c'est parce que pour FREUD la retraite était coupée : élément du même contexte où des *amours intransigeantes* - que nous savons, depuis que nous avons sa correspondance avec sa fiancée - *il était le sectateur*.

FREUD rencontre des femmes idéales qui lui répondent sur le mode physique du hérisson. « *Sie sträuben* » - comme l'écrit FREUD dans le rêve d'Irma, où les allusions à sa propre femme ne sont pas évidentes, ni avouées - « *elles sont toujours à rebrousse-poil* »⁴.

Elle apparaît en tout cas un élément du dessein permanent que nous livre FREUD de sa soif, la *Frau Professor* elle-même, objet à l'occasion des émerveillements de JONES, qui pourtant, si j'en crois mes informations, savait ce que *filer doux* voulait dire.

Ce serait un *dénominateur commun* curieux avec SOCRATE, dont vous savez que lui aussi avait affaire, à la maison, à une mégère pas commode [Xanthippe]. La différence entre les deux, pour être sensible, serait celle de cette « *loutre d'apparat* » dont ARISTOPHANE nous a montré le profil, un profil de *belette lysistratesque*⁵ dont il nous faut sentir, dans les répliques d'ARISTOPHANE, la puissance de morsure. Simple différence d'*odeur*. En voici assez sur ce sujet. Et tout de même je dirai que je pense qu'il n'y a là qu'une *référence occasionnelle* et que, pour tout dire, cette donnée, quant à l'existence conjugale n'est nullement indispensable - rassurez-vous chacun - à votre bonne conduite. Il nous faut *chercher plus loin* le mystère dont il s'agit.

À la différence de BREUER - quelle qu'en soit la cause - FREUD prend pour démarche celle qui fait de lui le maître du redoutable petit dieu [Érôs]. Il choisit comme SOCRATE de *le servir* pour *s'en servir*. C'est bien là le point où vont commencer pour nous tous les problèmes. Encore s'agissait-il bien de le souligner ce *s'en servir* de l'Érôs. *Et s'en servir pour quoi ?* C'est bien là qu'il était nécessaire que je vous rappelle les *points de référence* de notre articulation de l'année dernière : *s'en servir pour le « bien »*. Nous savons que *le domaine d'Érôs* va infiniment plus loin qu'aucun champ que puisse couvrir ce « *bien* », tout au moins nous tenons pour acquis ceci.

Vous voyez que les problèmes que pose pour nous le transfert, ne vont ici que commencer. Et c'est d'ailleurs une chose perpétuellement présentifiée à votre esprit - c'est langage courant, discours commun concernant l'analyse, concernant le transfert - vous devez bien n'avoir d'aucune façon, ni préconçue ni permanente, comme premier terme de la fin de votre action, le « *bien* », prétendu ou pas, de votre *patient*, mais précisément son *erôs*. Je ne crois pas devoir manquer de rappeler - une fois de plus ici - ce qui conjoint au maximum du scabreux *l'initiative socratique* à *l'initiative freudienne*, en rapprochant leur issue dans *la duplicité de ces termes* où va s'exprimer d'une façon ramassée à peu près ceci : SOCRATE choisit de « *servir erôs pour s'en servir* » ou en s'en servant.

Cela l'a conduit *très loin* - remarquez-le - à un « *très loin* » qu'on s'efforce de camoufler en faisant un pur et simple « *accident* » de ce que j'appelai tout à l'heure : « *le fond grouillant de l'infection sociale* ». Mais n'est-ce pas lui faire injustice, ne pas lui rendre raison, de le croire : de croire qu'il ne savait pas parfaitement qu'il allait proprement à *contre-courant* de tout cet ordre social au milieu duquel il *inscrivait* sa pratique quotidienne, ce comportement *véritablement insensé, scandaleux*, de quelque mérite que *la dévotion de ses disciples* ait entendu ensuite la revêtir, en mettant en valeur les faces héroïques du comportement de SOCRATE.

Il est clair qu'ils n'ont pas pu faire autrement qu'enregistrer ce qui est caractéristique majeur et que PLATON lui-même a qualifié d'un mot resté célèbre auprès de ceux qui se sont approchés du problème de SOCRATE, c'est son ἀτοπία [atopia]...

dans l'ordre de la cité pas de croyances salubres si elles ne sont point vérifiées

...dans tout ce qui assure l'équilibre de la cité, non seulement SOCRATE *n'a pas sa place*, mais il *n'est nulle part*.

Et *quoi d'étonnant* si une action si vigoureuse, dans son caractère inclassable - *si vigoureuse qu'elle vibre encore jusqu'à nous* - a pris sa place. *Quoi d'étonnant* à ce qu'elle ait abouti à *cette peine de mort*, c'est-à-dire à *la mort réelle* de la façon la plus claire, en tant qu'*infligée* à une heure choisie à l'avance avec le consentement de tous et pour le bien de tous, et après tout sans que les siècles aient jamais pu trancher depuis si la sanction était *juste ou injuste*.

4 Freud : *L'interprétation des rêves* : rêve du 23-24 juillet 1895 : « *Dabei zeigt sie etwas Sträuben wie die Frauen, die ein künstliches Gebiß tragen.* »

« *Elle montre une certaine réticence comme les femmes qui ont un appareil dentaire* ». Sträuben : hérissier.

5 Belette : référence commune à de nombreuses œuvres d'Aristophane (La Paix, Grenouilles, Guêpes, L'assemblée des femmes, Les Acharniens, Nuées) pouvant désigner « les filles » et par extension « le sexe » : « *Heureux qui te baisera et te fera puer comme une belette, au point du jour* » (Les akarniens).

Dans *Lysistrata*, Aristophane avait imaginé pour les femmes un mot d'ordre efficace : « *Pour arrêter la guerre, refusez-vous à vos maris.* »

De là où va le destin - un destin qu'il me semble qu'il n'y a pas d'excès à considérer comme *nécessaire*, et non pas *extraordinaire* - de SOCRATE ? FREUD d'autre part : n'est-ce pas suivant la rigueur de sa voie qu'il a découvert *la pulsion de mort*, c'est-à-dire quelque chose aussi de très scandaleux, moins coûteux sans aucun doute pour l'individu ? Est-ce bien là une vraie différence ?

SOCRATE - comme le répète depuis des siècles *la logique formelle* non sans raison dans son insistance - SOCRATE est mortel, il devait donc mourir un jour. Ce n'est pas que FREUD soit mort tranquille dans son lit qui ici nous importe. Je me suis efforcé de vous montrer la convergence de ce qui est ici dessiné avec l'aspiration *sadianiste*.

Il est ici distingué cette idée de la mort éternelle - de la mort en tant qu'elle fait de l'être même son détour, sans que nous puissions savoir si c'est là sens ou non sens - et aussi bien l'autre, celle des corps. La seconde est celle de ceux qui suivent sans compromis *erôs, erôs* par où les corps se rejoignent : avec PLATON en une seule âme, avec FREUD sans âme du tout, mais en tout cas en un seul *Érôs* en tant qu'il unit *unitivement*.

Bien sûr vous pouvez ici m'interrompre. Où est-ce que je vous emmène ? Cet *Érôs* bien sûr, vous me l'accordez, c'est bien le même dans les deux cas, même s'il nous insupporte.

- *Mais ces deux morts, qu'avez-vous à faire à nous les ramener, ce bateau de l'année dernière ?*
- *Y pensez-vous encore, pour nous faire passer quoi, le fleuve qui les sépare ?*
- *Sommes-nous dans la pulsion de mort ou dans la dialectique ?*

Je vous réponds : *Oui !* Oui, si l'une comme l'autre nous porte à l'*étonnement*. Car bien sûr, je veux bien accorder que je m'égare, que je n'ai pas après tout à vous porter aux impasses dernières, que je vous ferai vous étonner - si vous ne le faites déjà - sinon de SOCRATE, du moins de FREUD au point de départ.

Car ces impasses même, on vous prouvera qu'elles sont simples à résoudre si vous voulez bien justement ne vous étonner de rien. Il suffit que vous preniez comme point de départ *quelque chose de simple comme bonjour, de clair comme roche : l'intersubjectivité par exemple*. Je t'*intersubjective*, tu m'*intersubjectives* par la barbichette, le premier qui rira aura un *soufflet*, et bien mérité ! Car, comme on dit, qui ne voit que FREUD a méconnu qu'il n'y a rien d'autre dans la constante *sado-masochiste* ? Le *narcissisme* explique tout. Et l'on s'adresse à moi : « *Ne fûtes-vous pas près de le dire ?* »

Il faut dire qu'en ce temps j'étais rétif déjà à la fonction de sa blessure, au *narcissisme*, mais qu'importe ! Et l'on me dira aussi que mon intempestif SOCRATE aurait dû y revenir lui aussi à cette *intersubjectivité*. Car SOCRATE n'a eu somme toute qu'un tort : c'est de violer la marche sur laquelle il convient de toujours nous régler, de ne pas revenir à *la loi des masses*, dont chacun sait qu'il faut l'attendre pour bouger le petit doigt sur le terrain de la justice, car *les masses* y arriveront nécessairement demain [*malheurs de l'agora*].

Voilà comment l'*étonnement* est réglé, viré au compte de la faute, les *erreurs* ne seront jamais que des *erreurs judiciaires*, ceci sans préjudice des *motivations personnelles*. Ce que peut avoir chez moi ce besoin d'en rajouter que j'ai toujours et qui, bien entendu, est à chercher dans mon goût de faire beau - nous retombons sur nos pieds - c'est mon penchant pervers, donc ma sophistication peut être superflue. Alors nous allons repartir à procéder du A et je reprendrai - à toucher terre - la force de *la litote* pour viser sans que vous soyez légèrement étonnés.

Est-ce l'*intersubjectivité* - soit ce qui est le plus étranger à la rencontre analytique - qui pointerait, elle, que nous nous y dérobon, sûrs qu'il faut l'éviter ? *L'expérience freudienne se fige dès qu'elle apparaît*, elle ne fleurit que de son absence. Le « *médecin* » et le « *malade* » - comme on dit pour nous : fameuse relation dont on fait des gorges chaudes - vont-ils *s'intersubjectiver* à qui mieux mieux ? Peut-être ! Mais on peut dire dans ce sens que l'un et l'autre n'en mènent pas large :

- « *Il me dit cela pour son réconfort ou pour me plaire ?* » pense l'un.
- « *Veut-il me rouler ?* », pense l'autre.

La relation « *berger-bergère* » elle-même, si elle s'engage ainsi, s'engage mal. Elle est condamnée, si elle y reste, à n'aboutir à rien. C'est en quoi justement ces deux relations « *médecin-malade, berger-bergère* » doivent différer à tout prix de la négociation diplomatique et du guet-apens.

Ce qu'on appelle le « *poker* », ce *poker* dont la théorie - n'en déplaise à M. Henri LEFEBVRE⁶ - n'est pas à chercher dans l'œuvre de M. Von NEUMANN⁷, comme il l'a pourtant affirmé récemment, ce qui fait que - vu ma bienveillance ! - je ne peux en déduire qu'une chose : qu'il ne connaît de la théorie de VON NEUMANN que le titre qu'il y a dans le catalogue d'HERMANN.

Il est vrai que du même coup M. Henri LEFEBVRE met sur le même registre du *poker* la discussion philosophique elle-même, à laquelle nous étions en proie. Évidemment si ce n'est pas son droit, après tout je ne puis que lui laisser le retour de son mérite.

6 Henri Lefebvre : *Critique de la vie quotidienne*, éd. L'Arche, 1947.

7 John Von Neumann, Oskar Morgenstern : *Théorie des jeux et comportements économiques*, Université des Sciences Sociales de Toulouse, 1977.

Pour revenir à la pensée de notre « *couple intersubjectif* », mon premier soin comme *analyste* sera de ne pas me mettre dans le cas que mon patient ait même à me faire part de telles réflexions, et le plus simple pour le lui épargner est justement d'éviter toute attitude qui prête à imputation de *réconfort*, à fortiori de *séduction*. Même éviterai-je absolument, s'il se trouve qu'elle aille à m'échapper comme telle, et si je le vois la faire, à toute extrémité, je ne puis le faire que dans la mesure où je souligne que c'est à son insu que je suppose qu'il le fasse. Encore faudra-t-il que je prenne mes précautions pour éviter tout *malentendu*, à savoir avoir l'air de le charger d'une finasserie si peu calculée qu'elle soit.

Donc ça n'est même pas dire que l'*intersubjectivité* serait dans l'analyse seulement reprise en un mouvement qui la porterait à une puissance seconde, comme si l'analyste en attendait que l'analysé s'enferme pour que lui-même - l'analyste - le tourne. Cette *intersubjectivité* est proprement réservée, ou encore mieux renvoyée *sine die*, pour laisser apparaître une autre prise dont la caractéristique est justement d'être essentiellement le transfert. Le patient lui-même le sait, il l'appelle, il se veut surpris ailleurs.

Vous direz que c'est un autre aspect de l'*intersubjectivité*, même - chose curieuse - dans le fait que c'est moi-même qui aurait ici frayé la voie. Mais où qu'on place cette initiative, elle ne peut m'être imputée à moi, là, qu'à contresens. Et de fait, si je n'avais pas *formalisé* dans la position des joueurs de bridge les *altérités subjectives* qui sont en jeu dans la position analytique, jamais on n'eût pu *feindre* me voir faire un pas convergent avec le schème de *fausse audace* dont un RICKMAN⁸ s'est un jour avisé sous le nom de *two-body psychology*.

De telles théories ont toujours un certain succès dans l'état de respiration amphibie où se sustente la pensée analytique. Pour qu'elles réussissent, il suffit de deux conditions. D'abord, qu'elles soient censées venir de zones d'activités scientifiques honorables, d'où puisse revenir dans l'actualité - d'ailleurs facilement défraîchie - de la psychanalyse, une ristourne de lustre. Ici c'était le cas : RICKMAN était un homme qui avait, peu après la guerre cette sorte d'aura bénéfique d'avoir été dans le bain de la révolution russe, c'était censé le mettre en pleine expérience d'interpsychologie.

La seconde raison de ce succès c'était de ne déranger en rien la routine de l'analyse. Et ainsi bien sûr on refait une voie pour des aiguillages mentaux qui nous ramènent au garage. Mais au moins l'appellation de *two-body psychology* aurait pu avoir un sens quand même : de nous réveiller - c'est justement celui qui est complètement éliidé, remarquez-le, de l'emploi de sa formule - elle devrait évoquer ce que peut avoir à faire l'attrait des corps dans la *prétendue situation* analytique.

Il est curieux qu'il nous faille *passer par la référence socratique* pour en voir la portée. Dans SOCRATE - je veux dire là où on le fait parler⁹, cette référence à « *la beauté des corps* » est permanente. Elle est si l'on peut dire *animatrice* dans ce mouvement d'interrogation dans lequel - remarquez-le - nous ne sommes *même pas encore* entrés, où nous ne savons *même pas encore* comment se répartissent *la fonction de l'amant et de l'aimé*.

Encore - là, tout au moins - les choses sont-elles appelées par leur nom, et autour d'elles pouvons-nous faire des remarques utiles. Si effectivement quelque chose dans l'interrogation passionnée, dialectique, qui anime ce départ, a rapport au corps il faut bien dire que dans l'analyse, ceci se souligne par des traits dont la valeur d'accent prend son poids de son incidence *particulièrement négative*. Que les analystes eux-mêmes - j'espère qu'ici personne ne se sentira visé - ne se recommandent pas par un agrément corporel, c'est là ce à quoi *la laideur socratique* donne son plus noble antécédent, en même temps d'ailleurs qu'elle nous rappelle que ce n'est pas du tout *un obstacle à l'amour*.

Mais il faut tout de même souligner quelque chose, c'est que l'idéal physique du psychanalyste - tel du moins qu'il se modèle dans l'imagination de la masse - comporte une addition d'*épaisseur obtuse* et de *rusterie bornée* qui véhicule vraiment avec elle toute *la question du prestige*. L'écran de cinéma - si je puis dire - est ici le révélateur le plus sensible. Pour nous servir simplement du tout dernier film d'HITCHCOCK¹⁰, voyez sous quelle forme se présente *le débrouilleur d'énigme*, celui qui se présente là pour trancher sans appel *au terme de tous les recours*, franchement il porte toutes les marques de ce que nous appellerons un élément *stigmatisé comme l'intouchable* !

Aussi bien d'ailleurs nous touchons là un élément essentiel de la convention puisqu'il s'agit de la situation analytique, et pour qu'elle soit violée - prenons toujours le même terme de référence : le cinéma - d'une façon qui ne soit pas révoltante, il faut que celui qui joue le rôle de l'analyste... Prenons *Soudain l'été dernier*¹¹, nous y voyons là un personnage de thérapeute qui pousse la *charitas* jusqu'à *rendre noblement le baiser* qu'une malheureuse lui plaque sur les lèvres, il est *beau garçon*, là il faut absolument qu'il le soit. Il est vrai qu'il est aussi neurochirurgien, et qu'on le renvoie promptement à ses trépass.

Ce n'est pas une situation qui pourrait durer. En somme l'analyse est la seule *praxis* où le charme soit un inconvénient : il romprait le charme. Qui a donc entendu parler d'un analyste de charme ? Ce ne sont pas *des remarques* qui soient tout à fait *inutiles*. Elles peuvent paraître ici faites pour nous amuser. Il importe qu'elles soient évoquées à leur étape.

8 John Rickmann : *Selected Contributions to Psycho-Analysis*, éd. Hogarth Press, 1957.

9 C'est-à-dire dans les « *dialogues* » de Platon.

10 Hitchcock : *Psychose*, 1960.

11 *Soudain l'été dernier* : film américain de Joseph L. Mankiewicz, 1959, adapté du roman de Tennessee Williams.

En tout cas il n'est pas moins notable que dans la « *direction* » du malade, cet accès même au corps, que l'examen médical semble requérir, y est sacrifié ordinairement dans la règle. Et ceci vaut la peine d'être noté. Il ne suffit pas de dire : « *C'est pour éviter des effets excessifs de transfert* ».

Et pourquoi *ces effets* seraient-ils *plus excessifs* à ce niveau ? Bien sûr ce n'est pas le fait non plus d'une espèce de pudibonderie anachronique comme on en voit des traces subsister dans des zones rurales, dans des gynécées islamiques, dans cet incroyable Portugal où le médecin n'ausculte qu'à travers ses vêtements la belle étrangère. Nous renchérissons là-dessus, et une auscultation, si nécessaire qu'elle puisse paraître à l'orée d'un traitement, ou soit en son cours, y fait manière de rupture de la règle.

Voyons les choses sous un autre angle. Rien de moins érotique que cette *lecture* - si l'on peut dire - des états instantanés du corps où excellent certains psychanalystes. Car tous les caractères de cette *lecture*, c'est en termes de signifiants, on peut dire, que ces états du corps sont traduits. Le foyer de la distance dont cette *lecture* s'accommode exige de la part de l'analyste autant d'intérêt. *Tout cela n'en tranchons pas trop vite le sens*. On peut dire que cette neutralisation du corps, qui semble après tout la fin première de la civilisation, a affaire ici à une urgence plus grande et tant de précautions supposent la possibilité de son abandon. Je n'en suis pas sûr. J'introduis seulement ici *la question de ce que c'est que le corps*. Tenons nous en pour l'instant à cette remarque.

Ce serait en tout cas mal apprécier les choses que de ne pas reconnaître au départ que la psychanalyse exige au début un haut degré de *sublimation libidinale* au niveau de la relation collective. L'extrême décence - qu'on peut bien dire maintenue de la façon la plus ordinaire - dans la relation analytique, donne à penser que si le confinement régulier des deux intéressés du traitement analytique dans une enceinte, à l'abri de toute indiscretion, n'aboutit que très rarement à nulle contrainte par corps de l'un sur l'autre, c'est que la tentation que ce *confinement* entraînerait dans tout autre occupation est *moindre ici qu'ailleurs*. Tenons-nous en à ceci pour l'instant.

La *cellule analytique*, même douillette, même tout ce que vous voudrez, n'est rien de moins qu'un *lit d'amour*, et ceci - je crois - tient à ce que - malgré tous les efforts qu'on fait pour la réduire au dénominateur commun de « *la situation* », avec toute la résonance que nous pouvons donner à ce terme familier - ce n'est pas une « *situation* » que d'y venir : comme je le disais tout à l'heure, c'est la situation la plus fautive qui soit.

Ce qui nous permet de le comprendre, c'est justement la référence que nous tenterons de prendre la prochaine fois à ce qu'est dans le contexte social, la situation de l'amour lui-même. C'est dans la mesure où nous pourrions serrer de près, arrêter ce que FREUD a touché plus d'une fois, ce qu'est dans la société la position de l'amour - position précaire, position menacée, disons-le tout de suite : position clandestine - c'est dans cette mesure même que nous pourrions apprécier pourquoi et comment, dans cette position la plus protégée de toutes, celle du cabinet analytique, *cette position de l'amour y devient encore plus paradoxale*.

Je suspends ici arbitrairement ce procès. Qu'il vous suffise de voir dans quel sens j'entends que nous prenions la question. Rompant avec la tradition qui consiste à abstraire, neutraliser, à vider de tout son sens ce qui peut être en cause dans le fond de la relation analytique, j'entends partir de l'extrême de ce que je suppose : s'isoler avec un autre pour lui apprendre quoi ? Ce qui lui manque ! Situation encore plus redoutable, si nous songeons justement que, de par la nature du transfert, ce « *ce qui lui manque* » il va l'apprendre en tant qu'*aimant*.

Si je suis là « *pour son bien* », ça n'est certainement pas *au sens de tout repos où là la tradition thomiste* l'article : « *amare est velle bonum alicui* » - puisque ce « *bien* » est déjà un terme plus que problématique et - si vous avez bien voulu me *suivre* l'année dernière - dépassé. Je ne suis pas là en fin de compte pour son *bien*, mais pour qu'il *aime*. Est-ce à dire que je dois lui apprendre à aimer ?

Assurément il paraît difficile d'en éluder la *nécessité* que

- pour ce qui est d'*aimer* et de ce qu'est l'*amour*, il y aura à dire que *les deux choses ne se confondent pas*.
- Pour ce qui est d'*aimer* et *savoir* ce que c'est que d'*aimer*, je dois tout le moins, comme SOCRATE, pouvoir me rendre ce témoignage que j'en sais quelque chose.

Or c'est précisément, si nous entrons dans la littérature analytique, ce dont il est le moins dit. Il semble que l'amour, dans son couplage primordial ambivalent avec la haine, soit un terme qui aille de soi.

Ne voyez rien d'autre, dans mes notations humoristiques d'aujourd'hui, que quelque chose destiné à vous chatouiller l'oreille. L'amour pourtant, une longue tradition nous en parle, qui vient à aboutir au dernier terme dans cette *énorme élucubration* d'un Anders NYGREN¹², qui *le scinde radicalement* en ces deux termes, incroyablement opposés dans son discours, de l'*éros* et de l'*agapè*.

Mais derrière ça, pendant des siècles on n'a fait que discuter, débattre sur l'amour. N'est-ce pas encore un autre sujet d'étonnement que nous autres analystes qui nous en servons, qui n'avons que ce mot à la bouche, nous puissions *dire* que par rapport à cette tradition nous nous *présentions* véritablement comme les plus démunis, dépourvus de toute tentative, même partielle - je ne dis pas de *révision* - d'*addition* à ce qui s'est poursuivi pendant des siècles sur ce terme, mais même de quelque chose qui simplement ne soit pas indigne de cette tradition.

12 Anders Nygren : *Eros et Agapé*, Paris, éd. Aubier Montaigne, 2 vol. 1992.

Est-ce qu'il n'y a pas là quelque chose de *surprenant* ? Pour vous le montrer, vous le faire sentir, j'ai pris comme objet de mon prochain séminaire le rappel de ce terme d'intérêt vraiment monumental, original par rapport à toute cette tradition qui est la nôtre, dans le sujet de la structure de l'amour qu'est *Le Banquet*.

Si quelqu'un, qui se sentirait suffisamment visé, voulait faire dialogue avec moi sur *Le Banquet*, je n'y verrais que des avantages. Assurément une relecture de ce texte monumental, bourré d'énigmes, où tout est fait pour montrer à la fois :

- combien, si l'on peut dire, la masse même d'une élucubration religieuse, qui nous pénètre par toutes nos fibres, qui est présente à toutes nos expériences, doit à cette sorte de testament extraordinaire : la *Schwärmerei* de PLATON,
- et ce que nous pouvons y trouver, en déduire comme repères essentiels - et je vous le montrerai : jusque dans l'histoire de ce débat - de ce qui s'est passé dans *le premier transfert analytique*.

Que nous puissions y trouver toutes les *clefs* possibles, je pense que, quand nous en aurons fait l'épreuve, vous n'en douterez pas. Assurément ce n'est pas là termes que je laisserais facilement, dans quelque *compte-rendu publié*, si voyants. Ce ne sont pas non plus formules dont j'aimerais que les échos allissent nourrir ailleurs les *arlequinades* habituelles.

J'entendrai que, cette année, nous sachions entre qui et qui nous sommes.

Il s'agit aujourd'hui d'entrer dans l'examen du *Banquet*. C'est tout au moins ce que je vous ai promis la dernière fois. Ce que je vous ai dit la dernière fois semble vous être parvenu avec des sorts divers. Les dégustateurs dégustent. Ils se disent : l'année sera-t-elle bonne ? Simplement j'aimerais qu'on ne s'arrête pas trop à ce qui peut apparaître d'*approximatif* dans certaines des touches d'où j'essaie d'éclairer notre chemin.

J'ai essayé la dernière fois de vous montrer les portants de la scène dans laquelle va prendre place ce que nous avons à dire concernant le transfert. Il est bien certain que la référence au corps, et nommément à ce qui peut *l'affecter de l'ordre de la beauté*, n'était pas simplement l'occasion de *faire de l'esprit* autour de la référence transférentielle.

On m'objecte à l'occasion qu'il arrive au cinéma - que j'ai pris comme exemple de l'appréhension comme concernant l'aspect du psychanalyste - quelquefois que le psychanalyste est *un beau garçon* et pas seulement dans le cas exceptionnel que j'ai signalé. Il convient de voir que c'est précisément au moment où au cinéma, *l'analyse* est prise comme *prétexte à la comédie*. Bref, vous allez voir que les principales références auxquelles je me suis référé la dernière fois trouvent leur justification dans la voie où nous allons avoir aujourd'hui à nous conduire.

Pour rapporter ce qu'il en est du *Banquet* ça n'est pas commode, étant donné le style et les limites qui nous sont imposées par notre place, notre *objet particulier* qui - ne l'oublions pas - est particulièrement celui de l'expérience analytique. Se mettre à faire un commentaire en bon ordre de ce texte extraordinaire, c'est peut-être nous forcer à un bien long détour qui ne nous laisserait plus ensuite assez de temps pour d'autres parties du *champ*, étant donné que nous choisissons *Le Banquet dans la mesure* où il nous a semblé y être une *introduction* particulièrement illuminante de notre étude.

Donc il va nous falloir procéder selon une forme qui n'est évidemment pas celle qui serait d'un commentaire - disons universitaire - du *Banquet*. D'autre part, bien sûr je suis forcé de supposer qu'au moins une part d'entre vous ne sont pas vraiment initiés à la dialectique platonicienne. Je ne vous dis pas que moi-même je me considère à cet égard comme absolument armé. Néanmoins j'en ai quand même assez d'expérience, assez d'idées pour croire que je peux me permettre d'isoler, de concentrer les projecteurs sur le *Banquet* en respectant tout un arrière-plan.

Je prie d'ailleurs ceux qui sont en état de le faire, à l'occasion de me contrôler, de me faire observer ce que peut avoir, non pas d'arbitraire - il est forcément arbitraire cet éclairage - mais dans son arbitraire, ce qu'il pourrait avoir de *forcé* et de *décentrant*. D'autre part je ne déteste pas - et je crois même qu'il faut - mettre en relief un *je ne sais quoi* de cru, de neuf, dans l'abord d'un texte comme celui du *Banquet*. C'est pour ça que vous m'excuserez de vous le *présenter* sous une forme d'abord, un peu paradoxale ou qui vous semblera peut-être telle.

Il me semble que quelqu'un qui lit *Le Banquet* pour la première fois, s'il n'est pas absolument obnubilé par le fait que c'est un texte d'une tradition respectable, ne peut pas manquer d'éprouver ce sentiment qu'on doit appeler à peu près : « *être soufflé* ». Je dirai plus : s'il a un peu *d'imagination historique*, il me semble qu'il doit se demander comment une pareille chose a pu nous être conservée à travers ce que j'appellerai volontiers *les générations de grimands, de moines*, de gens dont il ne semble pas qu'ils étaient par destination faits pour nous transmettre quelque chose, quelque chose dont il me semble qu'il ne peut manquer de nous frapper - au moins par une de ses parties : par sa fin - que ça se rattache plutôt, pourquoi ne pas le dire, à ce qu'on appelle de nos jours « *une littérature spéciale* », une littérature qui peut faire l'objet, qui peut tomber sous le coup des perquisitions de la police.

À vrai dire si vous savez simplement lire...

il me semble qu'on peut parler d'autant plus volontiers que je crois, qu'*une fois n'est pas coutume*, pas mal d'entre vous, à la suite de mon annonce de la dernière fois, ont fait l'acquisition de cet ouvrage et donc ont dû y mettre leur nez ...vous ne pouvez pas manquer d'être saisis par ce qui se passe dans la deuxième partie, au moins, de ce discours entre ALCIBIADE et SOCRATE.

En dehors des limites de ce qu'est *le banquet* lui-même, en tant que nous verrons tout à l'heure que c'est une *cérémonie avec des règles*, une sorte de *rite*, de *concours* intime entre gens de l'*élite*, de *jeu de société*, ce jeu de société, ce *Συμπόσιον* [symposion] nous voyons que ce n'est pas un prétexte au dialogue de PLATON, cela se réfère à des mœurs, à des coutumes, réglées diversement selon les localités de la Grèce, *le niveau de culture* dirions-nous, et ça n'est pas quelque chose d'exceptionnel que le règlement qui y est imposé [194d]¹³ : que chacun y apporte son *écot* sous la forme d'une petite contribution, d'un *discours* réglé sur un sujet. Néanmoins il y a quelque chose qui n'est pas prévu. Il y a, si l'on peut dire, un désordre.

13 Les chiffres insérés entre crochets droits : [194d] renvoient à « la pagination Henri Estienne » du *Banquet*.

Les règles ont même été données au début du *Banquet* qu'on n'y boira pas trop. Sans doute le prétexte est que la plupart des gens qui sont là ont déjà un fort mal aux cheveux pour avoir un peu trop bu la veille. On se rend compte aussi de l'importance du caractère sérieux du groupe d'élite qui composent pour ce soir là les co-buveurs.

Ce qui n'empêche pas qu'à un moment - *qui est un moment où tout n'est pas fini, loin de là* - un des convives qui est ARISTOPHANE a quelque chose à faire remarquer, de l'ordre d'une rectification à l'ordre du jour, ou d'une demande d'explication. À ce moment là entre un groupe de gens - eux *complètement ivres* - à savoir ALCIBIADE, et ses compagnons.

Et ALCIBIADE - plutôt « *en l'air* » - usurpe la présidence et commence à tenir des propos qui sont exactement ceux dont j'entends vous faire valoir le caractère scandaleux. Évidemment ceci suppose que nous nous faisons une certaine idée de ce qu'est ALCIBIADE, de ce que c'est que SOCRATE, et ceci nous amène loin. Tout de même je voudrais que vous vous rendiez compte de ce que c'est qu'ALCIBIADE.

Comme ça, pour l'usage courant, lisez dans [Les vies des hommes illustres](#)¹⁴ ce que PLUTARQUE en écrit, ceci pour vous rendre compte du format du personnage. Je sais bien là encore il faudra que *vous fassiez un effort*. Cette vie nous est décrite par PLUTARQUE dans ce que j'appellerai l'atmosphère alexandrine, c'est à savoir d'un drôle de moment de l'histoire, où tout des personnages semble passer à l'état d'une sorte d'ombre. Je parle de l'accent moral de ce qui nous vient de cette époque qui participe d'une sorte de *sortie des ombres*, une sorte de νέκυια [nékuia]¹⁵ comme on dit dans l'*Odyssée*.

La fabrication d'hommes de PLUTARQUE, avec ce qu'ils ont d'ailleurs comporté de modèle, de paradigme, pour toute une tradition moraliste qui a suivi, ont ce je ne sais quoi qui nous fait penser à l'être des zombies : c'est difficile d'y faire couler à nouveau un sang véritable.

Mais tâchez de vous imaginer à partir de cette singulière carrière que nous trace PLUTARQUE, ce qu'a pu être cet homme, cet homme venant là, devant SOCRATE...

SOCRATE *qui ailleurs déclare avoir été πρώτος ἐραστής [prôtos erastês] le premier qui l'a aimé*¹⁶ lui, ALCIBIADE ...cet ALCIBIADE qui d'autre part est une sorte de pré-ALEXANDRE, personnage dont sans aucun doute *les aventures de politique* sont toutes marquées du signe du défi, de l'extraordinaire tour de force, de l'incapacité de *se situer* ni de *s'arrêter* nulle part, et partout où il passe renversant la situation et faisant passer la victoire d'un camp à l'autre partout où il se promène, mais partout *pourbassé, exilé*, et - il faut bien le dire - en raison de ses méfaits.

Il semble que si Athènes a perdu la guerre du Péloponnèse, c'est pour autant qu'elle a éprouvé le besoin de rappeler ALCIBIADE en plein cours des hostilités pour lui faire rendre compte d'une obscure histoire, celle dite de « *la mutilation des Hermès* », qui nous paraît aussi *inexplicable* que *farfelue* avec le recul du temps, mais qui comportait sûrement dans son fond un *caractère de profanation*, à proprement parler d'injure aux dieux.

Nous ne pouvons pas non plus absolument tenir la mémoire d'ALCIBIADE et de ses compagnons pour quitte.

Je veux dire que ce n'est sans doute pas sans raisons que le peuple d'Athènes lui en a demandé compte.

Dans cette sorte de pratique, évocatrice par *analogie*, de je ne sais quelle messe noire, nous ne pouvons pas ne pas voir sur quel fond d'*insurrection*, de *subversion* par rapport aux lois de la cité, surgît un personnage comme celui d'ALCIBIADE.

Un fond de rupture, de mépris des formes et des traditions, des lois, sans doute de la religion même. C'est bien là ce qu'un personnage traîne après lui d'inquiétant. Il ne traîne pas moins une séduction très singulière partout où il passe. Et après cette requête du peuple athénien, il passe ni plus ni moins à l'ennemi, à Sparte, à cette Sparte d'ailleurs dont il [Alcibiade] n'est pas pour rien qu'elle soit l'*ennemie* d'Athènes, puisque préalablement, il a tout fait pour faire échouer en somme, les négociations de concorde.

Voilà qu'il passe à Sparte et ne trouve tout de suite rien de mieux, de plus digne de sa mémoire, que de faire un enfant à la reine, au vu et au su de tous. Il se trouve qu'on sait fort bien que le roi AGIS ne couche pas depuis dix mois avec sa femme pour des raisons que je vous passe. Elle a un enfant, et aussi bien ALCIBIADE dira : « *au reste, ce n'est pas par plaisir que j'ai fait ça, c'est parce qu'il m'a semblé digne de moi d'assurer un trône à ma descendance, d'honorer par là le trône de Sparte de quelqu'un de ma race*¹⁷ ». Ces sortes de choses, on le conçoit, peuvent captiver un certain temps, elles se pardonnent mal. Et bien sûr vous savez qu'ALCIBIADE, après avoir apporté ce présent et quelques idées ingénieuses à la conduite des hostilités, va porter ses quartiers ailleurs.

Il ne manque pas de le faire dans *le troisième camp*, dans le camp *des Perses*, dans celui *qui représente le pouvoir du roi de Perse* en Asie Mineure, à savoir TISSAPHERNE qui - nous dit PLUTARQUE - *n'aime guère les Grecs*¹⁸. Il les déteste à proprement parler, mais il est séduit par ALCIBIADE. C'est à partir de là qu'ALCIBIADE va s'employer à retrouver la fortune d'Athènes.

14 Plutarque : « *Alcibiade* », in *Vies des hommes illustres*, Paris, Les Belles Lettres, p.111, 1964.

15 Nekuia : l'évocation des morts qui permet de connaître son futur, titre du Chant XI de l'*Odyssée*.

16 Platon : *Alcibiade*, (103a).

17 Cf. Plutarque : *Vies, Alcibiade*, 23 (79). (6) ibid. 24 (6).

18 Ibid. 24 (6)

Il le fait à travers des conditions dont l'histoire bien sûr, est également fort surprenante puisqu'il *semble* que ce soit vraiment au milieu d'une sorte de réseau d'agents doubles, d'une *trahison* permanente : tout ce qu'il donne comme avertissements aux Athéniens est immédiatement à travers un circuit rapporté à Sparte et aux Perses eux-mêmes qui le font savoir à celui nommé de la flotte athénienne qui a passé le renseignement, de sorte qu'à la fois il se trouve à son tour savoir, être informé, qu'on sait parfaitement en haut lieu qu'il a trahi. Ces personnages se *débrouillent* chacun comme ils peuvent.

Il est certain qu'au milieu de tout cela ALCIBIADE redresse la fortune d'Athènes. À la suite de cela, sans que nous puissions être absolument sûrs des détails, selon la façon dont les historiens antiques le rapportent, il ne faut pas s'étonner si ALCIBIADE revient à Athènes avec ce que nous pourrions appeler les marques d'un triomphe hors de tous les usages, qui - malgré la joie du peuple athénien - va être le commencement d'un retour de l'opinion. Nous nous trouvons en présence de quelqu'un qui ne peut manquer à chaque instant de provoquer ce qu'on peut appeler l'opinion.

Sa mort est une chose bien étrange elle aussi. Les obscurités planent sur qui en est le responsable. Ce qui est certain c'est qu'il semble, qu'après une suite de *renversements* de sa fortune, de *retournements*, tous plus étonnants les uns que les autres - mais il semble qu'en tout cas, quelles que soient les difficultés où il se mette, il ne puisse jamais être abattu - une sorte d'immense concours de haines va aboutir à en finir avec ALCIBIADE par des procédés qui sont ceux dont la légende, le mythe, disent qu'il faut user avec le scorpion : on l'entoure d'un cercle de feu dont il s'échappe et c'est de loin à coups de javelines et de flèches qu'il faut l'abattre.

Telle est la carrière singulière d'ALCIBIADE. Si je vous ai fait apparaître le niveau d'une puissance, d'une pénétration d'esprit fort active, exceptionnelle, je dirai que le trait le plus saillant est encore ce reflet qu'y ajoute ce qu'on dit de la beauté non seulement précoce de l'enfant ALCIBIADE - que nous savons tout à fait liée à l'histoire du mode d'amour régnant alors en Grèce à savoir, de l'amour des enfants - mais cette beauté longtemps conservée qui fait que dans un âge avancé elle fait de lui quelqu'un qui séduit autant par sa forme que par *son exceptionnelle intelligence*. Tel est le personnage.

Et nous le voyons dans un concours qui réunit en somme des hommes savants, graves - encore que dans ce contexte d'amour grec sur lequel nous allons mettre l'accent tout à l'heure qui apporte déjà un fond d'érotisme permanent sur lequel ces discours sur l'amour se détachent - nous le voyons donc qui vient raconter à tout le monde quelque chose que nous pouvons résumer à peu près en ces termes : à savoir les vains efforts qu'il a fait en son jeune temps - au temps où SOCRATE l'aimait - pour amener SOCRATE à le baiser.

Ceci est développé longuement avec des détails, et avec en somme une très grande crudité de termes. Il n'est pas douteux qu'il ait amené SOCRATE à *perdre son contrôle*, à manifester son trouble, à céder à des invites corporelles et directes, à une *approche physique*. Et c'est ceci qui publiquement est rapporté, par un homme ivre sans doute, *mais un homme ivre dont PLATON ne dédaigne pas de nous rapporter dans toute leur étendue les propos*. Je ne sais pas si je me fais bien entendre : imaginez un livre qui paraîtrait, je ne dis pas de nos jours, car ceci paraît environ une cinquantaine d'années après la scène qui est rapportée, PLATON le fait paraître à cette distance. Supposez que dans un certain temps - pour ménager les choses - un personnage qui serait, disons M. KENNEDY - dans *un bouquin* fait pour l'élite - KENNEDY qui aurait été en même temps James DEAN, vienne raconter comment il a tout fait au temps de son université pour se faire faire l'amour par - disons une espèce de prof - je vous laisse le soin, au choix, d'un personnage.

Il ne faudrait pas *absolument* le prendre dans le corps enseignant puisque SOCRATE n'était pas tout à fait un professeur. C'en était un tout de même d'un peu spécial. Imaginez que ce soit quelqu'un comme M. MASSIGNON et qui soit en même temps Henry MILLER. Cela ferait un certain effet. Cela amènerait au Jean-Jacques PAUVERT qui publierait cet ouvrage quelques annus.

Rappelons ceci au moment où il s'agit de constater que cet *ouvrage étonnant* nous a été transmis à travers les siècles par les mains de ce que nous devons appeler à divers titres des *Frères* diversement *ignorantins*¹⁹, ce qui fait que nous en avons sans aucun doute *le texte complet*. Eh bien, c'est ce que je pensais, non sans une certaine admiration, en feuilletant cette admirable édition que nous en a donné Henri ESTIENNE avec une traduction latine. Et cette édition est quelque chose d'assez définitif pour qu'encore maintenant, dans toutes les éditions diversement savantes, critiques, elle soit déjà - celle là - parfaitement critique pour qu'on nous en donne la pagination.

Pour ceux qui entrent là un peu neufs, sachez que les petits [272a] ou autres, par lesquels vous voyez notées les pages auxquelles il convient de se reporter, c'est seulement la pagination [Henri ESTIENNE\(1578\)](#). Henri ESTIENNE n'était certainement pas un *ignorantin*, mais on a peine à croire que quelqu'un qui est capable - il n'a pas fait que cela - de se consacrer à mettre debout des éditions aussi monumentales, ait eu une ouverture sur la vie telle qu'elle puisse pleinement appréhender le contenu de ce qu'il y a dans ce texte, je veux dire en tant que c'est éminemment un texte sur l'amour.

À la même époque - celle d'Henri ESTIENNE - d'autres personnes s'intéressaient à l'amour et je peux bien tout vous dire : quand je vous ai parlé l'année dernière longuement de la sublimation autour de l'amour de la femme, la main que je tenais dans l'invisible n'était pas celle de PLATON, ni de quelqu'un d'érudit, mais celle de Marguerite DE NAVARRE.

19 Frères ignorantins : religieux appartenant à l'ordre de Saint-Jean-de-Dieu, et portant ce nom par humilité.

J'y ai fait allusion sans insister. Sachez que pour cette sorte de *banquet*, de *Συμπόσιον* [symposion] aussi qu'est son *Heptaméron*²⁰, elle a soigneusement exclu *ces sortes de personnages à ongles noirs* qui sortaient à l'époque - en rénovant le contenu - des bibliothèques. Elle ne veut que des cavaliers, des seigneurs, des personnages qui, parlant de l'amour, parlent de quelque chose qu'ils ont eu le temps de vivre. Et aussi bien dans tous les commentaires qui ont été donnés du *Banquet*, c'est bien de cette dimension, qui semble manquer bien souvent, que nous avons soif. Peu importe. Parmi ces gens qui ne doutent jamais que leur compréhension - comme dit JASPERS - n'atteigne les limites du concret sensible, compréhensible, l'histoire d'ALCIBIADE et de SOCRATE a toujours été difficile à avaler. Je n'en veux pour témoin que ceci :

[1] c'est que Louis LE ROY [1559], Ludovicus REJUS, qui est le premier *traducteur* en français de ces textes qui venaient d'émerger de l'Orient pour la culture occidentale, tout simplement s'est arrêté là : à l'entrée d'ALCIBIADE. Il n'a pas traduit après. Il lui a semblé qu'on avait fait d'assez beaux discours avant qu'ALCIBIADE rentre. Ce qui est bien le cas d'ailleurs. ALCIBIADE lui a paru quelque chose de surajouté, d'apocryphe, et il n'est pas le seul à se comporter ainsi. Je vous passe les détails.

[2] Mais RACINE un jour a reçu d'une dame²¹, qui s'était employée à la *traduction du Banquet*, un manuscrit pour le *revoir*. RACINE qui était un homme sensible a considéré cela comme intraduisible et pas seulement l'histoire d'ALCIBIADE, mais tout le *Banquet*. Nous avons ses notes qui nous prouvent qu'il a regardé de très près le manuscrit qui lui était envoyé - mais pour ce qui est de le refaire, car il s'agissait de rien moins que de le refaire - il fallait quelqu'un comme RACINE pour traduire le grec, il a refusé. Très peu pour lui...

[3] Troisième référence. J'ai la chance d'avoir cueilli il y a bien longtemps, dans un coin, les notes manuscrites d'un cours de BROCHARD sur PLATON. C'est fort remarquable, ces notes sont *remarquablement prises*, l'écriture est exquise. À propos de la théorie de l'amour, BROCHARD bien sûr se réfère à tout ce qu'il convient : le *Lysis*, le *Phèdre*, le *Banquet*. C'est surtout le *Banquet*. Il y a un très joli jeu de substitution quand on arrive à l'affaire d'ALCIBIADE : il embraye, il aiguille les choses sur le *Phèdre*, qui à ce moment là prend le relais. L'histoire d'ALCIBIADE, il ne s'en charge pas. Cette réserve après tout mérite plutôt notre respect. Je veux dire que c'est tout au moins le sentiment qu'il y a là quelque chose qui fait question. Et nous aimons mieux cela que de le voir résolu par des hypothèses singulières qui ne sont pas rares à se faire jour.

La plus belle d'entre elles, je vous la donne en mille, M. Léon ROBIN s'y rallie - ce qui est étonnant - c'est que PLATON a voulu là, faire rendre justice à son maître. Les érudits ont découvert qu'un nomme POLYCRATE avait fait sortir un pamphlet quelques années après la mort de SOCRATE. Vous savez qu'il succomba sous diverses accusations, dont se firent les porteurs trois personnages dont un nommé ANYTUS. Un certain POLYCRATE aurait remis ça effectivement dans la bouche d'ANYTUS, un réquisitoire dont le corps principal aurait été constitué par le fait que SOCRATE serait responsable précisément de ce dont je vous ai parlé tout à l'heure, à savoir de ce qu'on peut appeler le scandale, le sillage de corruption : il aurait traîné toute sa vie après lui ALCIBIADE, avec le cortège de troubles sinon de catastrophes qu'il aurait entraîné avec lui.

Il faut avouer que l'idée que PLATON ait innocenté SOCRATE, ses mœurs, sinon son influence en nous le mettant en acte d'une scène de confession publique de ce caractère, c'est vraiment le pavé de l'ours. Il faut vraiment se demander à quoi rêvent les gens qui émettent de pareilles hypothèses. Que SOCRATE ait résisté aux entreprises d'ALCIBIADE, que ceci à soi tout seul puisse justifier ce morceau du *Banquet* comme quelque chose destiné à rehausser le sens de sa mission auprès de l'opinion publique, c'est quelque chose qui, quant à moi, ne peut pas manquer de me laisser pantois. Il faut tout de même bien que :

- ou bien nous soyons devant *une séquelle* de raisons pour lesquelles PLATON ne nous avise guère,
- ou bien que ce morceau ait en effet sa *fonction*.

Je veux dire cette *irruption* du personnage, auquel en effet on peut conjoindre le personnage - d'un horizon plus éloigné sans doute - de SOCRATE, mais aussi qui lui est lié le plus indissolublement, pour que ce personnage s'amenant en chair et en os ait quelque chose qui a tout de même le plus étroit rapport avec ce dont il s'agit : la question de *l'amour*.

Alors pour voir ce qu'il en est, et c'est justement parce que ce qu'il en est, est justement le point autour duquel tourne tout ce dont il s'agit dans le *Banquet*, le point autour duquel va s'éclairer au plus profond non pas tellement la question de la nature de l'amour que la question qui ici nous intéresse, à savoir de son rapport avec le transfert. C'est à cause de cela que je fais porter la question sur *cette articulation entre le texte* qui nous est rapporté des discours prononcés dans le *Συμπόσιον* [symposion] et *l'irruption d'ALCIBIADE*.

Là il faut que je vous brosse d'abord quelque chose concernant le sens de ces discours, le texte d'abord qui nous en est retransmis, le récit. Qu'est-ce que c'est en somme que ce texte ? Qu'est-ce que nous raconte PLATON ? D'abord on peut se le demander. Est-ce une *fiction*, une *fabrication*, comme manifestement beaucoup de *ses dialogues* qui sont des compositions *obéissant à certaines lois*, et Dieu sait, là-dessus, qu'il faudrait beaucoup en dire, pourquoi ce genre, pourquoi cette loi du dialogue ? Il faut bien que nous laissions des choses de coté. Je vous indique seulement qu'il y a là-dessus tout un pan de choses à connaître. Mais cela a tout de même un autre *caractère*, *caractère* d'ailleurs qui n'est pas tout à fait étranger au mode sous lequel nous sont montrés certains de *ces dialogues*.

20 Marguerite De Navarre : *Heptaméron*, éd. M. François, Paris, 1960.

21 L'abbesse de Fontevault : M^{me} de Rochechouart-Mortemart.

Pour me faire comprendre, je vous dirai ceci : si nous pouvons prendre le *Banquet* comme nous allons le prendre, disons comme une sorte de *compte-rendu de séances psychanalytiques*, car effectivement c'est de quelque chose comme cela qu'il s'agit, puisqu'à mesure que progressent, se succèdent, les contributions des différents participants à ce *Συμπόσιον* [symposium], quelque chose se passe qui est l'éclaircissement successif de chacun de ces *flashes* par celui qui suit, puis à la fin quelque chose qui nous est rapporté vraiment comme cette sorte de fait brut voire gênant, l'irruption de la vie là-dedans : la présence d'ALCIBIADE.

Et c'est à nous de comprendre quel sens il y a justement dans ce discours d'ALCIBIADE. Alors donc, si c'est de cela qu'il s'agit, nous en aurions d'après PLATON une sorte d'enregistrement. Comme il n'y avait pas de magnétophone, nous dirons que c'est un « *enregistrement sur cervelle* ». « *L'enregistrement sur cervelle* » est une pratique excessivement ancienne, qui a *soutenu*, je dirai même *le mode d'écoute*, pendant de longs siècles, des gens qui participaient à des choses sérieuses, tant que l'écrit n'avait pas pris cette fonction de facteur dominant dans la culture qui est celui qu'il a de nos jours.

Comme *les choses* peuvent s'écrire, *les choses qui sont à retenir* pour nous sont dans ce que j'ai appelé « *les kilos de langage* », c'est-à-dire des *pires de livres* et des *tas de papiers*. Mais quand le papier était plus rare, et les livres beaucoup plus difficiles à fabriquer et à diffuser, c'était une chose excessivement importante que d'avoir une bonne mémoire, et si je puis dire de vivre tout ce qui s'entendait dans le registre de la mémoire qui le garde. Et ce n'est pas simplement au début du *Banquet*, mais dans toutes les traditions que nous connaissons que nous pouvons voir le témoignage que la *transmission orale* des *sciences* et des *sagesse*s y est absolument essentielle. C'est à cause de cela d'ailleurs que nous en connaissons encore quelque chose, c'est dans la mesure où l'écriture n'existe pas que la tradition orale fait fonction de support.

Et c'est bien à cela que PLATON se réfère dans le mode sous lequel il nous présente, sous lequel nous arrive le texte du *Banquet*. Il le fait raconter par quelqu'un qui s'appelle APOLLODORE. Nous connaissons l'existence de ce personnage. Il existe historiquement et il est censé - cet APOLLODORE que PLATON fait parler, car APOLLODORE parle - venir dans un temps daté à environ un peu plus d'une trentaine d'années avant la parution du *Banquet* si on prend la date d'à peu près -370 pour *la sortie du Banquet*. C'est avant la mort de SOCRATE [- 399] que se place ce que PLATON nous dit être le moment où est *recueilli* par APOLLODORE ce compte-rendu, reçu d'ARISTODÈME, de ce qui s'est passé 15 ans encore avant ce moment où il est censé le recevoir, puisque nous avons des raisons de savoir que c'est en 416 que se serait tenu ce prétendu *Συμπόσιον* auquel il [Aristodème] a assisté²².

C'est donc 16 ans après, qu'un personnage *extrait de sa mémoire le texte littéral* de ce qui se serait dit. Donc, le moins qu'on puisse dire, c'est que PLATON prend tous les procédés nécessaires à nous faire croire tout au moins, à ce qui se pratiquait couramment et ce qui s'est toujours pratiqué dans ces phases de la culture, à savoir ce que j'ai appelé : « *l'enregistrement sur cervelle* ». Il souligne [178a] que le même personnage, ARISTODÈME « *n'avait pas gardé un entier souvenir* », qu'il y a des bouts de la bande abîmés, que sur certains points il peut y avoir des manques. Tout ceci évidemment ne tranche pas absolument la question de la véracité historique mais a pourtant une grande vraisemblance. Si c'est un *mensonge*, c'est un *mensonge beau*. [« *si non e vero, e bello* »]

Comme d'autre part c'est manifestement *un ouvrage d'amour*, et que peut-être arriverons-nous à voir pointer la notion qu'après tout : « *seuls les menteurs peuvent répondre dignement à l'amour* », dans ce cas même, le *Banquet* répondrait certainement à quelque chose qui est comme - ceci par contre nous est légué sans ambiguïté - la référence électorale de *l'action* de SOCRATE à *l'amour*. C'est bien pour cela que *le Banquet est un témoignage si important*. Nous savons que SOCRATE lui-même témoigne, s'affirme, n'y connaît vraiment quelque chose. Sans doute le *Théagès* où il le dit n'est pas *un dialogue* de PLATON mais c'est un dialogue quand même, de quelqu'un qui écrivait sur ce qu'on savait de SOCRATE et ce qui restait de SOCRATE, et SOCRATE dans le *Théagès* nous est attesté avoir dit expressément ne savoir rien en somme que cette petite chose *σμικροῦ τινος* [smikrou tinos] de science *μαθήματος* [mathematos] qui est celle de *τῶν ἔρωτικῶν* [tôn erōtikōn], *les choses de l'amour*. Il le répète en ses propres termes, en des termes qui sont exactement les mêmes en un point du *Banquet*²³.

Le sujet donc du *Banquet* est ceci, le sujet a été proposé, avancé par le personnage de PHÈDRE, ni plus ni moins. PHÈDRE sera celui aussi qui a donné son nom à un autre discours, celui auquel je me suis référé l'année dernière à propos du beau et où il s'agit aussi d'amour - *les deux sont reliés dans la pensée platonicienne* - PHÈDRE est dit *πατὴρ τοῦ λόγου* [patēr tou logou] : *le père du sujet*, à propos de ce dont il va s'agir dans le *Banquet*, le sujet est celui-ci : en somme « *à quoi ça sert d'être savant en amour ?* » Et nous savons que SOCRATE prétend n'être savant en rien d'autre. Il n'en devient que plus frappant de faire cette remarque que vous pourrez apprécier à sa juste valeur quand vous vous reporterez au texte : vous apercevoir que SOCRATE *ne dit presque rien en son nom*. Ce « *presque rien* » je vous le dirai si nous avons le temps aujourd'hui, il est important. Je crois que nous arrivons juste au moment où je pourrai vous le dire : « *presque rien* », sans doute est-ce essentiel. Et c'est autour de ce « *presque rien* » que *tourne* vraiment la scène, à savoir qu'on commence à parler vraiment du sujet comme il fallait s'y attendre.

22 La datation de la parution du *Banquet* proposée par Lacan diffère de celle que Robin discute dans la notice p. VIII et sqq., date de la composition, p. XIX et sqq., le problème historique. L'Apollodore que fait parler Platon introduit à plusieurs reprises son récit d'un « *epîè* » (*il dit ou dit-il*) qui maintient présente l'idée qu'il tient ce qu'il rapporte du témoignage d'Aristodème. Lacan semble situer dans un même temps le recueil par Apollodore du récit d'Aristodème et sa retransmission à ses propres amis (témoignage indirect). - 416 *Banquet*, - 400 récit d'Aristodème, récit d'Apollodore, - 370 parution du *Banquet*.

23 Théagès (128b) « *je ne sais rien hormis du moins une toute petite connaissance, celle des choses d'amour...* ». Le *Banquet* (177d) : « *ni sans doute pour moi qui assure ne rien savoir d'autre que ce qui a trait à l'amour* ».

Disons tout de suite qu'en fin de compte, dans l'espèce de réglage, d'accommodement de la hauteur à quoi prendre les choses, vous verrez qu'en fin de compte SOCRATE ne le met pas *tellement haut* par rapport à ce que disent les autres, ça consiste plutôt à cadrer les choses, à régler les lumières de façon à ce qu'on voie justement cette hauteur qui est moyenne. Si SOCRATE nous dit quelque chose, c'est assurément que l'amour n'est pas chose divine. Il ne met pas ça très haut, mais c'est cela qu'il aime, il n'aime même que ça. Ceci dit le moment où il prend la parole vaut bien la peine aussi qu'on le souligne, c'est justement après AGATHON.

Je suis bien forcé de les faire entrer les uns après les autres, au fur et à mesure de mon discours, au lieu de faire entrer dès le départ, à savoir : PHÈDRE, PAUSANIAS, ARISTODÈME qui est venu là je dois dire en « *cure-dent* »²⁴ c'est-à-dire qu'il a rencontré AGATHON, SOCRATE, et que SOCRATE l'a amené. Il y a aussi ERYXIMAQUE qui est *un confrère* pour la plupart d'entre vous, qui est un médecin. Il y a AGATHON qui est l'hôte.

SOCRATE, qui a amené ARISTODÈME, arrive très en retard parce qu'en route il a eu ce que nous pourrions appeler « *une crise* ». Les *crises* de SOCRATE consistent à s'arrêter pile, à se tenir debout sur un pied dans un coin. Il s'arrête dans la maison voisine où il n'a rien à faire, il est planté dans le vestibule entre le porte-parapluies et le porte-manteau et il n'y a plus moyen de le *réveiller*.

Il faut mettre un tout petit peu d'atmosphère autour de ces choses. Ce n'est pas du tout des histoires - comme vous le verrez - aussi ennuyeuses que vous le voyiez au collège. Un jour j'aimerais vous faire un discours où je prendrais mes *exemples* justement dans le *Phèdre*, ou encore dans telle pièce d'ARISTOPHANE, sur quelque chose d'absolument essentiel sans lequel il n'y a pas moyen tout de même de comprendre comment se situe, ce que j'appellerai dans tout ce que nous propose l'Antiquité, le cercle éclairé de la Grèce.

Nous, nous vivons tout le temps au milieu de la lumière, la nuit est en somme véhiculée sur un ruisseau de néon. Mais imaginez tout de même que jusqu'à une époque, qu'il n'y a pas besoin de reporter au temps de PLATON, époque relativement récente, la nuit était la nuit. Quand on vient frapper, au début du *Phèdre*, pour réveiller SOCRATE, parce qu'il faut se lever un petit peu avant le point du jour - j'espère que c'est dans le *Phèdre* mais peu importe, c'est au début d'un dialogue de PLATON²⁵ - c'est toute une affaire. Il se lève et il est vraiment dans le noir, c'est-à-dire qu'il renverse des choses s'il fait trois pas.

Au début d'une pièce d'ARISTOPHANE²⁶, à laquelle je faisais allusion aussi, quand on est dans le noir, on est *vraiment* dans le noir, c'est là qu'on ne reconnaît pas la personne qui vous touche la main. Pour prendre ce qui se passe encore au temps de Marguerite de NAVARRE, les histoires de l'*Heptaméron* sont remplies d'histoires de cette sorte.

Leur possibilité repose sur le fait qu'à *cette époque là*, quand on glisse dans le lit d'une dame la nuit, il est considéré comme une des choses les plus *possibles* qui soient, à condition de la fermer, de se faire prendre pour son mari ou pour son amant. Et cela se pratique, semble-t-il, couramment. Ceci change tout à fait la dimension des rapports entre les êtres humains. Et évidemment ce que j'appellerai dans un tout autre sens « *la diffusion des lumières* » change beaucoup de choses. Le fait que *la nuit* ne soit pas pour nous une réalité consistante, ne puisse pas couler d'une louche, faire une épaisseur de noir, nous ôte certaines choses, beaucoup de choses.

Tout ceci pour revenir à notre sujet qui est celui auquel il nous faut bien venir, à savoir ce que signifie ce « *cercle éclairé* » dans lequel nous sommes, et ce dont il s'agit à propos de l'amour quand on en parle en Grèce. Quand on en parle, eh bien - comme dirait Monsieur de LA PALICE - il s'agit de *l'amour grec*. *L'amour grec* - il faut bien vous faire à cette idée - c'est « *l'amour des beaux garçons* », et puis tirez, *rien de plus*. Il est bien clair que quand on parle de l'amour on ne parle pas d'autre chose. Tous les efforts que nous faisons pour mettre ceci à sa place sont voués d'avance à l'échec. Je veux dire que pour essayer de voir exactement ce que c'est, nous sommes obligés de pousser les meubles d'une certaine façon, de rétablir *certaines perspectives*, de nous mettre dans une certaine position plus ou moins oblique, de dire : « *qu'il n'y avait forcément pas que ça, évidemment, bien sûr...* »

Il n'en reste pas moins que sur le plan de l'amour il n'y avait que ça. Mais alors d'autre part, si on dit cela, vous allez me dire :

- « *L'amour des garçons est quelque chose d'universellement reçu, il y a beau temps que le regrettent certains de nos contemporains : s'ils avaient pu naître plus tôt !...* ».

Et non ! Même quand on dit cela il n'en reste pas moins

- que dans toute une partie de la Grèce c'était *fort mal vu*,
- que dans une toute autre partie de la Grèce - c'est PAUSANIAS qui le souligne dans le *Banquet* - c'était très bien vu.

24 « *pique-assiette* » ?

25 Cf. la séance suivante du 30 Nov. 1960, où Lacan rétablira sa référence : « *le Protagoras et non le Phèdre* ».

26 Aristophane : *L'Assemblée des femmes*.

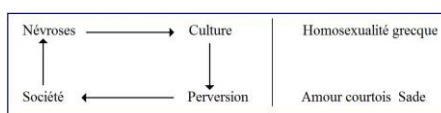
Et comme c'était la partie « *totalitaire* » de la Grèce, les *Béotiens*, les *Spartiates* qui faisaient partie des « *totalitaires* » - tout ce qui n'est pas interdit est obligatoire - non seulement c'était très bien vu mais c'était le *service commandé*. Il ne s'agissait pas de s'y *soustraire*. Et PAUSANIAS dit :

- « *il y a des gens qui sont beaucoup mieux. Chez nous, les Athéniens, c'est bien vu mais c'est défendu tout de même, et naturellement ça renforce le prix de la chose.* »

Voilà à peu près ce que nous dit PAUSANIAS. Tout ceci bien sûr, dans le fond n'est pas pour nous apprendre grand chose, sinon que c'était *plus vraisemblable* à une seule condition : que nous comprenions à peu près à quoi ça correspond. Pour s'en faire une idée, il faut se référer à ce que j'ai dit l'année dernière de *l'amour courtois*. C'est pas la même chose bien sûr, mais ça occupe dans la société une fonction analogue. Je veux dire que c'est bien évidemment de l'ordre et de la fonction de la sublimation, au sens où j'ai essayé l'année dernière d'apporter sur ce sujet une légère rectification dans vos esprits sur ce qu'il en est réellement de la fonction de *la sublimation*, disons qu'il ne s'agit là de rien que nous ne puissions mettre sous le registre d'une espèce de régression à l'échelle collective.

Je veux dire que ce quelque chose que la doctrine analytique nous indique être *le support du lien social* comme tel, de la fraternité entre hommes, l'homosexualité l'attache à cette neutralisation du lien. Ce n'est pas de cela dont il s'agit. Il ne s'agit pas d'une dissolution de ce lien social, d'un retour à la forme innée, c'est bien évidemment autre chose. C'est un fait de culture et aussi bien il est clair que c'est dans les milieux des *maîtres* de la Grèce - au milieu des gens d'une certaine classe, au niveau où règne et où s'élabore la culture - que cet amour est mis en pratique. Il est évidemment le grand centre d'élaboration des relations *inter* humaines.

Je vous rappelle sous une autre forme, le quelque chose que j'avais déjà indiqué lors de la fin d'un séminaire précédent, le schéma du rapport de la perversion avec la culture en tant qu'elle se distingue de la société.



Si *la société* entraîne par son effet de censure une forme de désagrégation qui s'appelle *la névrose*, c'est dans un sens contraire d'élaboration, de construction, de « *sublimation* », disons le mot, que peut se concevoir *la perversion quand elle est produit de la culture*. Et si vous voulez, le cercle se ferme : *la perversion* apportant des éléments qui travaillent *la société*, *la névrose* favorisant la création de nouveaux éléments de *culture*. Cela n'empêche pas - toute sublimation qu'elle soit - que l'amour grec reste une perversion. Nul point de vue *culturaliste* n'a ici à se faire valoir. Il n'y a pas à nous dire que sous prétexte que c'était une perversion reçue, approuvée, voire fêtée, que ce n'était pas une perversion. L'homosexualité n'en restait pas moins *ce que c'était* : une perversion.

Que vouloir nous dire - pour arranger les choses - que si nous, nous soignons l'homosexualité c'est que de notre temps l'homosexualité c'est tout à fait autre chose, ce n'est plus à la page, et qu'au temps des grecs par contre elle a joué sa *fonction culturelle* et comme telle est digne de tous nos égards, *c'est vraiment éluder ce qui est à proprement parler le problème*. La seule chose qui différencie *l'homosexualité contemporaine* à laquelle nous avons affaire et *la perversion grecque* - mon Dieu - je crois qu'on ne peut guère la trouver dans autre chose que dans la *qualité* des objets. Ici, les lycéens sont acnéiques et crétinisés par l'éducation qu'ils reçoivent.

Chez les Grecs ces conditions sont plus favorables à ce que ce soit eux qui soient l'objet des hommages, sans qu'on soit obligé d'aller chercher les objets dans les *coins latéraux*, le *ruisseau*, c'est toute la différence. Mais *la structure*, elle, n'est en rien à distinguer. Bien entendu ceci fait scandale, vue l'éminente dignité dont nous avons revêtu le message grec.

Et alors il y a de bons propos dont on s'entoure à cet usage, c'est à savoir qu'on nous dit :

- « *Quand même, ne croyez pas pour autant que les femmes ne reçussent pas les hommages qui convenaient* ».

Ainsi SOCRATE, n'oubliez pas, justement dans le *Banquet*, où je vous l'ai dit, *il dit très peu de choses en son nom*, mais c'est énorme ce qu'il parle, seulement il fait parler à sa place une femme : DIOTIME.

- « *N'y voyez-vous pas le témoignage que le suprême hommage revient, même dans la bouche de SOCRATE, à la femme ?* ».

Voilà tout au moins ce que les bonnes âmes ne manquent jamais à ce détour de nous faire valoir. Et d'ajouter ceci :

« *Vous savez de temps en temps il allait rendre visite à LAÏS, à ASPASIE - Tout ce qu'on peut ramener des ragots des historiens ! - à THEODOTA qui était la maîtresse d'ALCIBIADE* ». Et sur XANTHIPPE - la fameuse dont je vous parlais l'autre jour - *elle était là le jour de sa mort vous savez, et même qu'elle poussait des cris à assourdir le monde*.

Il n'y a qu'un malheur - cela nous est attesté dans le *Phédon* de toute façon - SOCRATE invite qu'on la couche promptement, qu'on la fasse sortir au plus vite et qu'on puisse parler tranquille, on n'a plus que quelques heures. À ceci près, la fonction de la dignité des femmes serait préservée. Je ne doute pas en effet de l'importance des femmes dans *la société grecque antique*, je dirai même plus, c'est une chose très sérieuse dont vous verrez la portée, dans la suite. C'est qu'elles avaient ce que j'appellerai *leur vraie place*. Non seulement elles avaient leur vraie place, mais ceci veut dire qu'elles avaient un poids tout à fait éminent dans les relations d'amour comme nous en avons toutes sortes de témoignages.

C'est qu'il s'avère - à condition toujours de savoir lire : il ne faut pas lire les auteurs antiques avec des lunettes grillagées - il s'avère qu'elles avaient ce rôle, pour nous voilé mais pourtant très éminemment, le leur dans l'amour : simplement le rôle actif, à savoir que la différence qu'il y a entre *la femme antique* et *la femme moderne* c'est qu'elle exigeait son dû, c'est qu'elle *attaquait* l'homme. Voilà ce que vous pourrez, je crois, toucher du doigt dans bien des cas. En tout cas lorsque vous serez éveillés à ce point de vue sur la question, vous remarquerez bien des choses qui autrement dans l'histoire antique paraîtraient étranges.

En tous les cas ARISTOPHANE - qui était un très bon metteur en scène de *music-hall* - ne nous a pas dissimulé comment se comportaient les femmes de son temps. Il n'y a jamais rien eu de plus caractéristique et de plus cru concernant les entreprises, si je puis dire, des femmes. Et c'est bien justement pour cela que l'amour savant, si je puis dire, se réfugiait *ailleurs*. Nous avons là en tout cas *une des clés* de la question et qui n'est pas faite pour *étonner* tellement les *psychanalystes*.

Tout ceci paraîtra peut-être un bien long détour pour excuser que dans notre entreprise, qui est d'analyser un texte dont l'objet est de savoir ce que c'est que *d'être savant en amour*, nous prenions quelque chose *évidemment*, nous prenions ce que nous savons : qu'il relève du temps de l'amour grec cet amour, si je puis dire, de *l'école*, je veux dire des *écoliers*.

Eh bien, c'est pour des raisons techniques de simplification, d'exemple, de modèle qui permet de voir une articulation autrement toujours élidée dans ce qu'il y a de trop compliqué dans « *l'amour avec les femmes* », c'est à cause de cela que cet « *amour de l'école* » peut bien nous servir, peut légitimement servir à tous - pour notre objet - « *d'école de l'amour* ». Ça ne veut pas dire, bien sûr, qu'il soit à *recommencer*. Je tiens à éviter tous les malentendus, parce qu'on dira bientôt que je me fais ici propagateur de l'amour platonique.

Il y a beaucoup de raisons pour lesquelles ça ne peut plus servir d'école de l'amour. Si je vous disais lesquelles, ce serait encore *donner des grands coups d'épée dans des rideaux* [cf. *Hamlet*] dont on ne contrôle pas ce qu'il y a derrière, croyez-moi : j'évite en général. Il y a une raison pour laquelle il n'y a pas de raison de recommencer, pour laquelle c'est même impossible de recommencer, et une des raisons qui vous étonnera peut-être si je la promets devant vous, c'est que pour nous, au point où nous en sommes, même si vous ne vous en êtes pas encore aperçus, vous vous en apercevrez si vous réfléchissez un petit peu, *l'amour et son phénomène, et sa culture, et sa dimension, est depuis quelque temps désengrené d'avec la beauté*. Ça peut vous étonner, mais c'est comme ça. Contrôlez ça des deux côtés : du côté des *œuvres belles de l'art* d'une part, du côté de *l'amour* aussi, et vous vous apercevrez que c'est vrai.

C'est en tout cas une condition qui rend difficile - et c'est justement pour cela que je fais tout ce détour pour vous accommoder à ce dont il s'agit - que nous revenions à la fonction de la beauté, à la fonction tragique de la beauté puisque c'est celle-là que j'ai mise en avant l'année dernière, *la dimension de la beauté, et c'est cela qui donne son véritable sens à ce que PLATON va nous dire de l'amour*.

D'autre part, il est tout à fait *clair* qu'actuellement *ce n'est plus du tout au niveau de la tragédie*, ni à un autre niveau dont je parlerai tout à l'heure, que l'amour est accordé, c'est au niveau de ce que dans le *Banquet* on appelle, dans le discours d'AGATHON, le niveau de POLYMNIE.

C'est au niveau du lyrisme, et dans l'ordre des créations d'art, au niveau de ce qui se présente bien comme la matérialisation la plus vive de la fiction comme essentielle, c'est à savoir ce qu'on appelle chez nous *le cinéma*. PLATON serait *comblé* par cette *invention*. Il n'y a pas de meilleure illustration pour les arts de ce que PLATON met à l'orée de sa vision du monde, que ce *quelque chose* qui s'exprime dans « *le mythe de la caverne* » que nous voyons tous les jours illustré par ces rayons dansants qui viennent sur l'écran manifester tous nos sentiments à l'état d'ombres. C'est bien à cette dimension qu'appartient le plus éminemment dans l'art de nos jours, la défense et l'illustration de l'amour.

C'est bien pour cela *qu'une des choses que je vous ai dites* - qui va pourtant être ce autour de quoi nous allons centrer notre progrès - une des choses que je vous ai dites et qui n'est pas sans éveiller vos réticences, parce que je l'ai dite très incidemment : *l'amour est un sentiment comique*, même cela demande un effort pour que nous revenions au point de convenable accommodement qui lui donne sa portée. Il y a deux choses que j'ai notées dans mon discours passé concernant l'amour et je les rappelle.

La première est que l'amour est un sentiment comique, et vous verrez ce qui dans notre investigation l'illustrera.

Nous bouclerons à ce propos *la boucle* qui nous permettra de ramener ce qui est essentiel : la véritable nature de la comédie.

Et c'est tellement *essentiel* et *indispensable* que c'est pour cela qu'il y a dans le *Banquet*, ce que depuis le temps les commentateurs n'ont jamais réussi à expliquer, à savoir : *la présence* d'ARISTOPHANE. Il était, historiquement parlant, l'ennemi juré de SOCRATE. Il est là pourtant.

La seconde chose que je voulais dire - et vous le verrez : que nous retrouverons à tout instant, qui nous servira de guide - c'est que : « *L'amour c'est de donner ce qu'on n'a pas* ». Ceci vous le verrez également venir dans une des chevilles essentielles de ce que nous aurons à rencontrer dans notre commentaire.

Quoiqu'il en soit, pour entrer dans ce sujet, dans ce démontage par quoi le discours de SOCRATE autour de l'amour grec sera pour nous quelque chose d'éclairant, disons que si l'amour grec nous permet de dégager dans la relation de l'amour les deux partenaires au neutre, je veux dire à ce quelque chose de pur qui s'exprime naturellement au genre masculin, c'est de permettre d'abord d'articuler ce qui se passe dans l'amour au niveau de ce couple que sont respectivement *l'amant* et *l'aimé* :

l'ἔραστής [erastès : l'amant] et l'ἑρώμενος [erōmenos : l'aimé].

Ce que je vous dirai la prochaine fois consiste à vous montrer comment, autour de ces deux fonctions : l'amant [ἔραστής], et l'aimé [ἑρώμενος], le procès de ce qui se déroule dans le *Banquet* est tel que nous pouvons attribuer respectivement, avec toute la rigueur dont l'expérience analytique est capable, ce dont il s'agit. En d'autres termes nous y verrons articulé en clair, à une époque où l'expérience analytique comme telle manque, où l'inconscient dans sa fonction propre par rapport au sujet est assurément la dimension la moins soupçonnée, et donc avec les limitations que ceci comporte, vous verrez articulé de la façon la plus claire ce quelque chose qui vient rencontrer le sommet de notre expérience, ce que j'ai essayé tout au long de ces années de dérouler devant vous sous la double rubrique :

- la première année de *La relation d'objet*,
- l'année qui l'a suivie, du *Désir et de son interprétation* ²⁷.

Vous verrez apparaître clairement et dans les formules qui sont proprement celles auxquelles nous avons abouti :

- l'amant [ἔραστής] comme *sujet du désir*, et tenant compte de ce que ça veut dire dans tout son poids pour nous le désir :
- l'ἑρώμενος [erōmenos], l'aimé, comme celui qui dans ce couple est le seul à *avoir quelque chose*.

La question est de savoir si « *ce qu'il a* » - car c'est l'aimé qui l'a - a un rapport, je dirai même : *un rapport quelconque*, avec ce dont l'autre - le sujet du désir - manque. Je dirai ceci : la question des rapports entre *le désir* et *celui devant quoi le désir se fixe* - vous le savez - nous a menés déjà autour de la notion « *du désir en tant que désir d'autre chose* ». Nous y sommes arrivés par les voies de l'analyse des effets du langage sur le sujet.

C'est étrange qu'une *dialectique de l'amour*, celle de SOCRATE, qui s'est faite précisément, tout entière par le moyen de la *dialectique*, d'une épreuve des effets *impératoires* de l'*interrogation* comme telle, ne nous ramène pas au même carrefour. Vous verrez que bien plus que nous ramener *au même carrefour* elle nous permettra d'aller au-delà, à savoir de saisir *le moment de bascule*, *le moment de retournement*, où de la *conjonction du désir avec son objet* en tant qu'*inadéquat*, doit surgir cette *signification* qui s'appelle *l'amour*.

Impossible, sans avoir saisi dans cette articulation - ce qu'elle comporte de conditions dans le *Symbolique*, l'*Imaginaire* et le *Réel* - de saisir ce dont il s'agit. À savoir dans *cet effet si étrange par son automatisme qui s'appelle le transfert*, de mesurer, de comparer, quelle est - entre ce *transfert* et *l'amour* - la part, la dose, de ce qu'il faut leur attribuer à chacun et réciproquement, d'*illusion* ou de *vérité*.

Dans ceci la voie et l'investigation où je vous ai introduits aujourd'hui va s'avérer être pour nous d'une importance inaugurale.

²⁷ Lapsus de Lacan, les Séminaires : 1956-57 : « *La relation d'objet* » et 1958-59 : « *Le désir et son interprétation* », ne sont pas consécutifs, celui de 1957-58 : « *Les formations de l'inconscient* », les sépare.

Nous en sommes restés la dernière fois à la position de l'ἔραστος [erastès : l'amant] et de l'ἑρώμενος [erómenos : l'aimé], de l'*amant* et de l'*aimé*, telle que la *dialectique* du *Banquet* nous permettra de l'introduire comme ce que j'ai appelé « la base », « le point tournant », « l'articulation » essentielle du problème de l'*amour*. Le problème de l'*amour* nous intéresse en tant qu'il va nous permettre de *comprendre* ce qui se passe *dans le transfert* et je dirai jusqu'à un certain point : à cause du *transfert*.

Pour motiver un aussi long détour que celui qui peut paraître à ceux d'entre vous qui viennent neufs cette année à ce séminaire et qui pourraient après tout vous paraître comme un détour superflu, j'essaierai de justifier, de vous présenter le sens, semble-t-il que vous devez appréhender tout de suite, de la portée de notre recherche.

Il me semble *qu'à quelque niveau qu'il soit* de sa formation, quelque chose doit être présent au psychanalyste comme tel, quelque chose qui peut le *saisir*, l'*accrocher* par le bord de son manteau à plus d'un tournant. Et le plus simple n'est-il pas celui-ci, me semble-t-il difficile à éviter à partir d'un certain âge, et qui pour vous - il me semble - doit comporter déjà de façon très présente à lui tout seul ce qu'est le problème de l'*amour*.

Est-ce qu'il ne vous a jamais *saisi* à ce tournant, que dans ce que vous avez donné - à ceux qui vous sont les plus proches, j'entends - il n'y a pas quelque chose qui a manqué, et non pas seulement qui a manqué, mais qui les laisse - les susdits, les plus proches - eux, par vous irrémédiablement manqués ? En quoi ? Justement par ceci qui, à vous analystes, permet de comprendre que justement ces proches, *avec eux*, on ne fait que tourner autour du fantasme, dont vous avez cherché plus ou moins *en eux* la satisfaction, qui, *à eux*, a plus ou moins substitué ses images ou ses couleurs.

Cet être auquel soudain vous pouvez être rappelé par quelque accident, dont la mort est bien celui qui nous fait entendre le plus loin sa résonance, *cet être véritable* - pour autant que vous l'évoquez - déjà s'éloigne et est déjà éternellement perdu. Or *cet être* c'est tout de même bien lui que vous tentez de joindre par les chemins de votre *désir*. Seulement *cet être là c'est le vôtre*. Et ceci *comme analyste* vous savez bien que c'est de quelque façon, faute de l'avoir voulu que vous l'avez manqué aussi plus ou moins. Mais au moins ici êtes-vous au niveau de votre faute, et votre échec la mesure exactement.

Et ces autres dont vous vous êtes occupé si mal, est-ce pour en avoir fait, comme on dit, seulement vos *objets* ? Plût au ciel que vous les eussiez traités comme *des objets* dont on apprécie le poids, le goût et la substance, vous seriez aujourd'hui moins troublé par *leur mémoire*, vous leur auriez rendu justice, hommage, amour, vous les auriez aimés au moins comme vous-même, à ceci près que vous aimez mal, mais ce n'est même pas le sort des mal aimés que nous avons eu en partage. Vous en auriez fait sans doute - *comme on dit* - des *sujets* comme si c'était là la fin du *respect* qu'ils méritaient : respect, comme on dit, de leur dignité, respect dû à *nos semblables*.

Je crains que cet *emploi neutralisé* du terme « *nos semblables* », soit bien autre chose que ce dont il s'agit dans la question de l'*amour*, et - de ces *semblables* - que le respect, que vous leur donniez aille trop vite : au respect du *ressemblant*, au renvoi à leurs lubies de résistance, à leurs idées butées, à leur bêtise de naissance, à leurs oignons quoi ! Qu'ils se débrouillent !

C'est bien là, je crois, le fond de cet arrêt devant leur liberté, qui souvent dirige votre conduite, *liberté d'indifférence* dit-on, mais non pas de la leur, de la vôtre plutôt. Et c'est bien en cela que la question se pose pour un analyste, c'est à savoir quel est notre rapport à cet *être* de notre patient ? On sait bien tout de même pourtant que *c'est de cela* dans l'analyse qu'il s'agit :
 - notre accès à cet *être* est-il ou non *celui de l'amour* ? A-t-il quelque rapport, notre accès, avec ce que nous saurons
 - de ce qu'est le point où nous nous posons quant à la nature de l'*amour* ?

Ceci, vous le verrez, nous mènera assez loin, précisément à savoir ce qui, si je puis m'exprimer ainsi me servant d'une *métaphore*, est dans *Le Banquet* quand ALCIBIADE compare SOCRATE à quelques uns de ces menus objets, dont il semble qu'ils aient réellement existé à l'époque, semblables aux « *poupées russes* » par exemple, ces *choses* qui s'emboîtaient les unes dans les autres. Paraît-il qu'il y avait des images dont l'*extérieur* représentait un *satyre* ou un *silène*²⁸, et à l'*intérieur* nous ne savons trop quoi, mais assurément *des choses précieuses*.

Ce qu'il doit y avoir, ce qu'il peut y avoir, ce qui est supposé y être, de ce quelque chose, *dans l'analyste*, c'est bien ce à quoi tendra notre question, mais tout à la fin. En abordant le problème de ce rapport qui est celui de l'analysé à l'analyste, qui se manifeste par ce si curieux phénomène de *transfert*, que j'essaie d'aborder de la façon qui le serre de plus près, qui en élude le moins possible les formes, à la fois se connaissant pour tous, et dont on cherche plus ou moins à abstraire, à éviter, le poids propre, je crois que nous ne pouvons mieux faire que de partir d'une interrogation de ce que ce *phénomène* est censé *imiter au maximum*, voire *se confondre* avec lui : l'*amour*.

28 Compagnon du demi-dieu Silène ou de Bacchus, ayant l'aspect d'un être fabuleux aux oreilles velues et pourvu de pieds et d'une queue de cheval.

Il y a vous savez un texte de FREUD²⁹, célèbre dans ce sens, qui se range dans ce qu'on appelle d'habitude les *Écrits Techniques*, avec ce à quoi il est étroitement en rapport, à savoir : disons que *quelque chose à quelque chose* est depuis toujours suspendu dans le problème de *l'amour*, une *discordance interne*, on ne sait quelle *duplicité* qui est justement ce qu'il y a lieu pour nous de serrer de plus près, à savoir peut-être éclairer par cette ambiguïté ce quelque chose d'autre, cette substitution en route dont, après quelque temps de séminaire ici, vous devez savoir que c'est tout de même ce qui se passe dans l'action analytique, et que je peux résumer ainsi.

Celui qui vient nous trouver, par principe de cette supposition qu'il ne sait pas ce qu'il a, déjà là est toute l'implication de *l'inconscient*, du « *il ne sait pas* » fondamental et c'est par là que s'établit le pont qui peut relier notre nouvelle science à toute la tradition du « *connais-toi toi-même* »³⁰ bien sûr il y a une différence fondamentale, l'accent est complètement *déplacé* de cet « *il ne sait pas* », et je pense que déjà là-dessus je vous en ai dit assez pour que je n'aie pas à faire autre chose que pointer au passage la différence.

« *Il ne sait pas ce qu'il a* », mais quoi ? Ce qu'il a vraiment en lui-même ? Ce qu'il demande à « *être* », pas seulement *formé, éduqué, sorti, cultivé* selon la méthode de toutes les *pédagogies* traditionnelles...

il se met à l'ombre du pouvoir fondamentalement révélateur de quelques dialectiques qui sont les rejets, les surgesons de la démarche inaugurale de SOCRATE en tant qu'elle est philosophique, est-ce que c'est là ce à quoi nous allons, dans l'analyse, mener celui qui vient nous trouver comme analystes ?

Simplement comme lecteurs de FREUD, vous devez tout de même déjà savoir quelque chose de ce qui au premier aspect tout au moins peut se présenter comme le paradoxe de ce qui se présente à nous comme terme, *τέλος* [telos], comme *aboutissement, terminaison*, de l'analyse. Qu'est-ce que nous dit FREUD sinon *qu'en fin de compte* ce que trouvera au terme celui qui suit ce chemin, ce n'est pas autre chose essentiellement qu'un *manque*. Que vous appeliez ce *manque* « *castration* » ou que vous l'appeliez « *Pénisneid* » ceci est signe, métaphore. Mais si c'est vraiment là ce devant quoi vient, au terme, buter l'analyse, est-ce qu'il n'y a pas là déjà quelque *duplicité* ?

Bref en vous rappelant cette ambiguïté, cette sorte de double registre, entre ce début et départ *de principe*, et ce terme - son premier aspect peut apparaître si nécessairement décevant - tout un développement s'inscrit. Ce développement, c'est à proprement parler *cette révélation* de ce quelque chose tout entier dans son texte, qui s'appelle l'Autre inconscient. Bien. Et surtout ceci, pour quiconque en entend parler pour *la première fois* - je pense qu'il n'y en a *nul ici qui soit dans ce cas* - ne peut être entendu que comme *une énigme*.

Ce n'est point à ce titre que je vous le présente, mais au titre du rassemblement des termes où s'inscrit comme telle notre action. C'est aussi bien pour tout de suite éclairer ce que je pourrai appeler, si vous voulez, le plan général dans lequel va se dérouler notre cheminement, quand il ne s'agit après tout de rien d'autre que de tout de suite appréhender, y voir - mon Dieu - ce qu'a d'analogue ce développement et ces termes avec la situation de départ fondamentale de *l'amour*.

Cette situation, pour être après tout évidente, n'a jamais été - que je sache aussi - en quelque terme, située, placée au départ en ces termes que je vous propose d'articuler tout de suite, ces deux termes d'où nous partons :

- ἔραστής [erastès] *l'amant*, ou encore ἔρόν [erôn] *l'aimant*,
- ἐρώμενος [erômenos] *celui qui est aimé*.

Est-ce que tout déjà ne se situe pas mieux *au départ* ? Il n'y a pas lieu de jouer au jeu de cache-cache, est-ce que nous ne pouvons pas voir tout de suite dans une telle assemblée [*le banquet*], *que ce qui caractérise* l'ἔραστής [erastès], *l'amant*, pour tous ceux qui l'ont interrogé, pour tous ceux qui l'approchent, *est-ce que ce n'est pas essentiellement ce qui lui manque* ? Et nous pouvons tout de suite, nous, ajouter qu'il ne sait pas ce qui lui manque, avec cet accent particulier de « *l'in-science* », qui est celui de l'inconscient.

Et d'autre part l'ἐρώμενος [erômenos], *l'objet aimé*, est-ce qu'il ne s'est pas toujours situé comme celui *qui ne sait pas ce qu'il a*, ce qu'il a de *caché*, ce qui fait *son attrait* ? Parce que ce « *ce qu'il a* » n'est-il pas ce qui est, dans la relation de l'amour, appelé pas seulement à se révéler : à *devenir*, à *être*, à *présentifier*, ce qui n'est jusque là que « *possible* » ? Bref avec l'accent analytique, ou sans cet accent : lui aussi « *il ne sait pas* ». Et c'est d'autre chose qu'il s'agit : *il ne sait pas ce qu'il a*.

Entre ces deux termes qui constituent, si je puis dire : dans leur essence, *l'amant* et *l'aimé*, observez qu'il n'y a *aucune coïncidence*. Ce qui *manque* à l'un n'est pas ce « *ce qu'il a* », caché dans l'autre. Et c'est là tout le problème de l'amour. *Qu'on le sache* ou *qu'on ne le sache pas* n'a aucune importance. On en rencontre à tous les pas dans le phénomène, le déchirement, la discordance, et *quiconque n'a pas besoin* pour autant de *dialoguer*, de « *dialectiquer* » διαλεκτικεύσθαι sur l'amour : il lui suffit « *d'être dans le coup* », d'*aimer*, pour être pris à cette béance, à ce discord.

29 Freud : « *Observations sur l'amour de transfert* », in *La technique psychanalytique*, Paris, P.U.F., 1953 ; Cf. séminaire 1.

30 Précepte inscrit à Delphes dont Socrate développe le commentaire à l'adresse d'Alcibiade (Platon, in *Alcibiade*, Paris, éd. Belles Lettres, tome 1, 1959, 124b) :

« *Ainsi, mon cher Alcibiade, suis mes conseils, et obéis au précepte écrit sur la porte du temple de Delphes : γῶθι σαυτόν, connais-toi toi-même*[(124b)]. *Car les ennemis que tu auras à combattre, sont tels que je te les représente, et non tels que tu te les es figurés. Il faut pour les vaincre, du soin et de l'habileté : si tu y renonces, il te faut renoncer aussi à la gloire, et chez les Grecs et chez les autres peuples, la gloire que tu parais aimer avec plus d'ardeur que jamais personne n'a rien aimé.* »

Est-ce là même tout dire ? Est-ce suffisant ? Je ne puis ici faire plus. Je fais beaucoup en le faisant, je m'offre au risque de certaine *incompréhension immédiate*, mais je vous le dis : je n'ai pas l'intention ici de vous en conter, j'éclaire donc ma lanterne tout de suite. Les choses vont plus loin. Nous pouvons donner, dans les termes dont nous nous servons, ce que l'analyse de la création du sens dans le rapport *signifiant-signifié* indiquait déjà³¹. Nous en verrons - quitte à en voir le maniement - la vérité dans la suite.

Cette analyse indiquait déjà ce dont il s'agit, à savoir que justement *l'amour comme signifiant* - car pour nous c'en est un et ce n'est que cela - est une *métaphore*, si tant est que la métaphore nous avons appris à l'articuler comme *substitution*, et que c'est là que nous entrons dans l'obscur et que je vous prie à l'instant simplement de l'admettre, et de garder dans la main, ce qu'ici je promeus comme ce que c'est : une formule algébrique.

C'est pour autant que - dans la fonction où ceci se produit - que l'*ἔραστικός* [erastès] - l'*aimant* qui est le sujet *du manque* - vient à la place, se substitue, à la fonction de l'*ἐρώμενος* [erōmenos] - qui est objet, *objet aimé* - que se produit la signification de l'amour. Nous mettrons peut-être *un certain temps* à éclairer cette formule, nous avons le temps de le faire dans l'année qui est devant nous. Du moins n'aurai-je pas manqué de vous donner dès le départ ce point de repère qui peut servir, non pas de devinette, tout au moins de point de référence propre à éviter certaines ambiguïtés, lorsque je développerai.

Et maintenant entrons dans ce *Banquet* dont je vous ai en quelque sorte, la dernière fois *planté le décor*, présenté les personnages, les personnages qui n'ont rien de primitif sous un rapport à la simplification du problème qu'ils nous présentent. Ce sont des personnages fort sophistiqués, c'est bien le cas de le dire ! Et là, pour retracer ce qui est *une des portées* de ce à quoi j'ai passé mon temps avec vous la dernière fois, je le résumerai en quelques termes, car je considère important que *le caractère provocant*, en soit émis, articulé.

Il y a tout de même quelque chose d'assez *humoristique* qu'après vingt-quatre siècles de *méditation religieuse*, il n'y a pas une seule réflexion sur *l'amour* pendant ces vingt-quatre siècles - qu'elle se soit passée chez les libertins ou chez les curés - il n'y a pas une seule méditation sur l'amour, qui ne se soit référée à ce texte inaugural.

Ce texte après tout, pris dans son côté extérieur, pour quelqu'un qui entre là-dedans sans être prévenu, représente tout de même *une sorte de tonus*³², *comme on dit*, entre des gens dont il faut tout de même bien nous dire, que pour le paysan qui sort là de son petit jardin autour d'Athènes, c'est une réunion de vieilles lopes : SOCRATE a 53 ans, ALCIBIADE - toujours beau paraît-il - en a 36, et AGATHON lui-même chez qui ils sont réunis, en a 30 trente. Il vient de remporter le *prix du concours de tragédie*

- (*c'est ça qui nous permet de dater exactement Le Banquet*).

Évidemment il ne faut pas s'arrêter à ces apparences. C'est toujours dans des salons, c'est à dire dans un lieu où les personnes n'ont dans leur aspect rien de particulièrement attrayant, c'est chez les duchesses que se disent les choses les plus fines. Elles sont à jamais perdues bien entendu, mais *pas pour tout le monde*, pas pour ceux qui les disent en tout cas. Là nous avons la chance de savoir ce que tous ces personnages, à leur tour, ont échangé ce soir-là.

On en a beaucoup parlé de ce *Banquet*, et inutile de vous dire que ceux dont c'est le métier d'être *philosophes, philologues, hellénistes*, l'ont regardé à la loupe et que je n'ai pas épuisé la somme de leurs remarques. Mais ce n'est pas non plus inépuisable, car ça tourne toujours autour d'un point. Aussi peu inépuisable que ce soit, il est quand même exclu que je vous restitue la somme de ces *menus débats* qui se font autour de telle ou telle ligne : d'abord il n'est pas dit qu'elle soit de nature à ne pas nous laisser échapper quelque chose d'important, et ce n'est pas commode pour moi, qui ne suis *ni philosophe, ni philologue, ni helléniste*, de me mettre dans ce rôle, dans cette peau, et de vous faire une leçon sur *Le Banquet*.

Ce que je peux espérer simplement, c'est vous donner d'abord une première appréhension de ce quelque chose que je vous demande de croire : que ce n'est pas comme ça, à la première lecture, que je m'y fie, faites-moi confiance. Faites-moi quand même ce crédit de penser que ça n'est pas pour la première fois, et à l'usage de ce séminaire, que je suis entré dans ce texte. Et faites-moi aussi ce crédit de penser que je me suis quand même donné quelque mal pour rafraîchir ce que j'avais comme souvenirs concernant les travaux qui s'y sont consacrés, voire m'informer de ceux que j'avais pu négliger jusqu'ici.

Ceci pour m'excuser d'avoir - et quand même parce que je crois *que c'est le mieux* - abordé les choses *par la fin*, c'est-à-dire par ce qui, du seul fait de la méthode que je vous apprends, doit être objet pour vous d'une sorte de réserve, à savoir ce que j'y comprends. C'est justement là que je cours *les plus grands risques*. Soyez-moi reconnaissants de les courir à votre place. Que ceci serve seulement pour vous d'introduction à des critiques qui ne sont pas tant à porter sur ce que je vais vous dire que j'y ai compris, que sur ce qui est dans le texte, à savoir ce qui en tout cas va, à la suite de ça, vous apparaître comme étant ce qui a accroché ma compréhension. Je veux dire ce qui, cette compréhension - vraie ou fausse - l'explique, la rend nécessaire, et comme texte alors, comme *signifiant, impossible* - même pour vous, même si vous le comprenez autrement - impossible à contourner.

31 Cf. notamment « *Instance de la Lettre* », in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, P. 515.

32 Fête, réunion bruyante d'internes des hôpitaux.

Je vous passe donc les premières pages, qui sont ces pages qui existent toujours dans les dialogues de PLATON. Et celui-ci n'est pas un dialogue comme les autres, mais néanmoins cette espèce de situation faite pour créer ce que j'ai appelé *l'illusion d'authenticité*, ces reculs, ces pointages de la transmission, de celui qui a répété ce que l'autre lui avait dit. C'est toujours la façon dont PLATON entend, *au départ*, créer une certaine profondeur, qui sert sans doute pour lui au retentissement de ce qu'il va dire.

Je vais passer aussi le règlement auquel j'ai fait allusion la dernière fois, des lois du *Banquet*. Je vous ai indiqué que ces lois n'étaient pas seulement *locales*, improvisées, qu'elles se rapportaient à un prototype : le *Συμόσιον* [symposion] était quelque chose qui avait ses lois. Sans doute elles n'étaient pas tout à fait les mêmes ici et là, à Athènes et en Crète. Je passe sur toutes ces références.

Nous en arrivons à l'accomplissement de la cérémonie qui comportera quelque chose qui en somme doit s'appeler d'un nom, et un nom qui prête - je vous l'indique au passage - à discussion : « *éloge de l'Amour* ». Est-ce *ἐνκώμιον* [enkómion : éloge] [177ac], est-ce *ἐπαίνεσις* [épáinēsis]³³ ? Je vous passe tout ceci, qui a son intérêt mais qui est secondaire. Et je voudrais simplement aujourd'hui situer ce que je peux appeler le progrès de ce qui va se dérouler autour de cette succession de discours qui sont d'abord celui de PHÈDRE, puis celui de PAUSANIAS, etc.

PHÈDRE est un autre bien curieux personnage, il faudrait tracer son caractère. Ça n'a pas tellement d'importance. Pour aujourd'hui sachez seulement qu'il est curieux que ce soit lui qui ait mis [177d] le sujet au jour, qui soit le *πατήρ τοῦ λόγου* [patēr tou logou] : le père du sujet. C'est curieux parce que nous le connaissons un petit peu par ailleurs, par le début du *Phèdre* : c'est un curieux hypocondriaque. Je vous le dis tout de suite, cela vous servira peut-être par la suite. Je vous fais tout de suite, pendant que j'y pense, mes excuses. Je ne sais pas pourquoi je vous ai parlé de *la nuit* la dernière fois. Bien sûr je me suis souvenu que ce n'est pas dans le *Phèdre* que cela commence *la nuit*, mais dans le *Protagoras*. Ceci corrigé, continuons.

PHÈDRE, PAUSANIAS, ÉRYXIMAQUE et avant ÉRYXIMAQUE *ça aurait dû être* ARISTOPHANE *mais il a le boquet*, il laisse passer l'autre avant lui et il parle après. C'est l'éternel problème dans toute cette histoire de savoir comment ARISTOPHANE, le poète comique, se trouvait là avec SOCRATE, dont chacun sait qu'il faisait plus que le critiquer, que le ridiculiser, le diffamer dans ses comédies et que, généralement parlant, les historiens le tiennent pour en partie responsable de la fin tragique de SOCRATE, à savoir de sa condamnation. Je vous ai dit que ceci implique sans doute *une raison profonde*, dont je ne donne pas plus que d'autres la dernière solution mais où peut-être nous *essaierons* d'abord de mettre un petit commencement de lumière.

Ensuite vient AGATHON et après AGATHON, SOCRATE. Ceci constituant ce qui est à proprement parler *Le Banquet*, c'est-à-dire tout ce qui se passe jusqu'à ce point crucial, dont la dernière fois je vous ai pointé qu'il devait être considéré comme essentiel, à savoir l'entrée d'ALCIBIADE, à quoi correspond la subversion de toutes les règles du *Banquet*, ne serait-ce que par ceci : il se présente *ivre*, il se profère comme étant essentiellement *ivre* et parle comme tel dans *l'ivresse*.

Supposons que vous vous disiez que l'intérêt de ce dialogue, de ce *Banquet*, c'est de manifester *quelque chose* qui est à proprement parler *la difficulté de dire quelque chose qui se tient debout sur l'amour*. *S'il ne s'agissait que de cela nous serions purement et simplement dans une cacophonie*. Mais ce que PLATON - du moins c'est ce que je prétends, ce n'est pas une audace spéciale de le prétendre - ce que PLATON nous montre, d'une façon qui ne sera jamais dévoilée, qui ne sera jamais mise au jour, c'est que *le contour que dessine cette difficulté est quelque chose qui nous indique le point où est la topologie foncière qui empêche de dire de l'amour quelque chose qui se tient debout*.

Ce que je vous dis là n'est pas très nouveau. Personne ne songe à le contester. Je veux dire que tous ceux qui se sont occupés de ce « dialogue » - entre guillemets - car c'est à peine quelque chose qui mérite ce titre, puisque c'est une suite d'éloges, une suite en somme de *chansonnettes*, de *chansons à boire* en l'honneur de l'amour, qui se trouvent, parce que ces gens sont un peu plus malins que les autres - et d'ailleurs on nous dit que c'est un sujet qui n'est pas souvent choisi, ce qui pourrait étonner au premier abord - prendre toute leur portée.

Alors on nous dit que chacun traduit l'affaire dans sa corde, dans sa note. On ne sait d'ailleurs pas bien pourquoi par exemple PHÈDRE sera chargé de l'introduire, nous dit-on, sous l'angle de la religion, du mythe ou même de l'ethnographie. Et en effet dans tout cela il y a du vrai. Je veux dire que notre PHÈDRE nous introduit l'amour [178a] en nous disant qu'il est *μέγας θεός* [megas theos], c'est un grand dieu. Il ne dit pas que cela, mais enfin il se réfère à deux théologiens, HÉSIODE et PARMÉNIDE, qui à des titres divers ont parlé de la généalogie des dieux, ce qui est quand même quelque chose d'important. Nous n'allons pas nous croire obligés de nous reporter à la *Théogonie* d'HÉSIODE et au *poème* de PARMÉNIDE sous prétexte qu'on en cite *un vers* dans le discours de PHÈDRE. Je dirai tout de même qu'il y a eu il y a deux ou trois ans, quatre peut-être, quelque chose de très important qui est paru sur ce point, *d'un contemporain* : Jean BEAUFRET³⁴, sur le *Poème* de PARMÉNIDE. C'est très intéressant à lire.

³³ Epainesis, *ἐπαίνεσις*, sera corrigé par Lacan dans la séance suivante de son séminaire où il dira avoir forgé un néologisme. Le terme existe en fait, mais est peu usité. C'est epainos qui est commenté au cours du *Banquet*. Dans le *Banquet* les deux termes epainos, *ἐνκώμιον* enkómion, sont parfois employés indifféremment, mais le second semble avoir été réservé par l'usage à ce dont il s'agit en l'espèce, à l'acte d'honorer une divinité (177c-fin) et de fait il prédomine ici. La discussion en est proposée par Pausanias.

³⁴ Jean Baufret : *Parménide, Le Poème*, PUF 1955 (réédition 2006).

Ceci dit, laissons ça de côté et tâchons de nous rendre compte de ce qu'il y a dans ce *discours* de PHÈDRE. Il y a donc la référence aux dieux. Pourquoi aux dieux au pluriel ? Je veux simplement tout de même indiquer *quelque chose*. Je ne sais pas pour vous quel sens ça a « *les dieux* », spécialement les dieux antiques, mais après tout on en parle assez dans ce dialogue pour qu'il soit tout de même assez utile, voire nécessaire, que je réponde à cette question comme si elle était posée de vous à moi.

Qu'est-ce que vous en pensez après tout, des dieux ? Où est-ce que ça se situe par rapport au *Symbolique*, à l'*Imaginaire* et au *Réel* ? Ce n'est pas une question vaine, pas du tout. Jusqu'au bout, la question dont il va s'agir, c'est de savoir si oui ou non l'Amour est un dieu, et on aura fait au moins ce progrès, à la fin, de savoir avec certitude que cela n'en est pas un. Évidemment je ne vais pas vous faire une leçon sur le sacré à ce propos. Tout simplement, comme cela, épinglez quelques formules sur ce sujet.

Les dieux, pour autant qu'ils existent pour nous dans notre registre, dans celui qui nous sert à avancer dans notre expérience, pour autant que ces trois catégories nous sont d'un usage quelconque, les dieux c'est bien certain appartiennent évidemment au *Réel* : les dieux c'est un mode de révélation du *Réel*.

- C'est en cela que tout progrès philosophique tend, en quelque sorte de par sa nécessité propre, à les éliminer.
- C'est en cela que la révélation chrétienne se trouve - comme l'a fort bien remarqué HEGEL - sur la voie de leur élimination, à savoir que sous ce registre, la révélation chrétienne se trouve un tout petit peu plus loin, un petit peu plus profondément sur cette voie qui va *du polythéisme à l'athéisme*.
- C'est en cela que - par rapport à une certaine notion de la divinité, du dieu comme summum de révélation, de *numen*, comme rayonnement, apparition (c'est une chose fondamentale, réelle) - le christianisme se trouve incontestablement sur le chemin qui va à réduire, qui va, au dernier terme, à abolir le dieu de cette même révélation, *pour autant qu'il tend à le déplacer, comme le dogme, vers le verbe, vers le λόγος [logos]* comme tel, autrement dit se trouve sur un chemin parallèle à celui que suit le philosophe, pour autant que je vous ai dit tout à l'heure, que sa fatalité est de nier les dieux.

Donc *ces mêmes révélations* qui se trouvent *rencontrées* jusque là par l'homme dans le *Réel*, dans le *Réel* où ce qui *se révèle* est d'ailleurs *Réel*, *mais cette même révélation ce n'est pas dans le Réel qu'il la place, cette révélation il va la chercher dans le logos, il va la chercher au niveau d'une articulation signifiante*.

Toute interrogation qui tend à s'articuler comme science au départ de *la démarche philosophique* de PLATON, nous apprend - à tort ou à raison, je veux dire *au vrai ou au pas vrai* - que c'était là ce que faisait SOCRATE. SOCRATE exigeait que ce à quoi nous avons ce rapport innocent qui s'appelle *δοξα [doxa]*, et qui est - mon Dieu pourquoi pas ? - quelquefois dans le vrai, nous ne nous en contentions pas, mais que nous nous demandions pourquoi, que nous ne nous satisfassions que de *ce vrai assuré* qu'il appelle *ἐπιστήμη [épistémè]*, *science*, à savoir qui rend compte de ses raisons.

C'est cela, nous dit PLATON, qui était l'affaire du *φιλοσόφειν [philosophhein]* de SOCRATE. Je vous ai parlé de ce que j'ai appelé la *Schwärmerei* de PLATON. Il faut bien croire que quelque chose dans cette entreprise reste à la fin en échec, pour que, malgré la rigueur, le talent, déployés dans la démonstration d'une telle méthode...

tellement de choses dans PLATON qui ont servi, profité, ensuite à toutes les mystagogies :

je parle avant tout de la *gnose*, et disons de ce qui dans le christianisme lui-même est toujours resté *gnostique*

...il n'en reste pas moins clair que ce qui lui plaît c'est la science. Comment saurions-nous lui en vouloir d'avoir mené, dès le premier pas, ce chemin jusqu'au bout ?

Quoiqu'il en soit donc, le discours de PHÈDRE se réfère, pour introduire le problème de l'*Amour*, à cette notion qu'il est un grand dieu, presque le plus ancien des dieux, né tout de suite après le Chaos, dit HÉSIODE, le premier auquel ait pensé la Déesse mystérieuse, la Déesse primordiale du discours platonicien.

Il n'est pas possible ici que nous n'évoquions, à ce niveau, au temps de PLATON, que nous n'essayions - cette entreprise peut d'ailleurs être impossible à mener - de déterminer tout ce que ces termes pouvaient vouloir dire au temps de PLATON, parce qu'enfin, tâchez quand même de partir de l'idée que les premières fois qu'on disait ces choses, et nous en étions là au temps de PLATON, il est tout à fait exclu que tout ceci ait eu cet air de *bergerie bêtifiante* que cela a par exemple au XVII^{ème} siècle où lorsqu'on parle d'ÉROS chacun joue à cela : tout ceci s'inscrit dans un contexte tout autre, dans un contexte de *culture courtoise*, d'échos de *L'Astrée* et tout ce qui s'ensuit, à savoir des mots sans importance, ici les mots ont leur pleine importance, la discussion est *vraiment théologique*.

Et c'est aussi bien pour vous faire comprendre cette importance que je n'ai pas trouvé mieux que de vous dire : pour vraiment le saisir, attrapez la *2^{ème} Ennéade de PLOTIN*, et voyez comment il parle de quelque chose qui se place à peu près au même niveau. Il s'agit aussi d'ÉROS, il ne s'agit même que de ça.

Vous ne pourrez pas - pour peu que vous ayez un tout petit peu lu un texte théologique sur la Trinité - ne pas vous apercevoir que ce discours de PLOTIN - à simplement... je crois qu'il y aurait trois mots à changer - est un discours - nous sommes à la fin du troisième siècle - sur la Trinité. Je veux dire que ce ZEUS, cette APHRODITE, et cet ÉROS, c'est « *le Père, le Fils et le Saint-Esprit* ». Ceci simplement pour vous permettre d'imaginer ce dont il s'agit quand PHÈDRE parle en ces termes d'ÉROS : *parler de l'amour*, en somme, *pour PHÈDRE c'est parler de théologie*. Et après tout c'est très important de s'apercevoir que ce discours commence par une telle introduction, puisque pour beaucoup de monde encore - et justement dans la tradition chrétienne par exemple - *parler de l'amour c'est parler de théologie*.

Il n'en est que plus intéressant de voir que ce discours ne se limite pas là, mais passe à une illustration de ses propos. Et le mode d'illustration dont il s'agit est aussi bien intéressant, car on va nous parler de cet amour divin, on va nous parler de ses effets. Ces effets, je le souligne, sont éminents à leur niveau par la dignité qu'ils révèlent avec le thème qui s'est un petit peu usé depuis dans *les développements de la rhétorique*, à savoir de ce que l'amour est un lien contre quoi tout effort humain viendrait se briser.

Une armée faite d'aimés et d'amants [179a] - et ici l'illustration sous-jacente classique par la fameuse légion thébaine - serait une armée invincible, et l'aimé pour l'amant, comme l'amant pour l'aimé, seraient éminemment susceptibles de représenter la plus haute autorité morale, celle devant quoi on ne cède pas, celle devant quoi on ne peut se déshonorer. Ceci aboutit au plus extrême, c'est à savoir à l'amour comme principe du dernier sacrifice. Et il n'est pas sans intérêt de voir sortir ici l'image d'ALCESTE, à savoir dans *la référence euripidienne*, ce qui illustre une fois de plus ce que je vous ai apporté l'année dernière comme délimitant la zone de tragédie [179b], à savoir à proprement parler cette zone de *l'entre-deux-morts*.



ALCESTE, seule de tout le parentage du roi ADMÈTE - homme heureux mais auquel la mort vient tout d'un coup faire signe - ALCESTE incarnation de l'amour est la seule - et non pas les vieux parents du dit ADMÈTE si peu de temps qu'il leur reste à vivre selon toute probabilité, et non pas les amis, et non pas les enfants, ni personne - ALCESTE est la seule qui se substitue à lui pour satisfaire à la demande de la mort. Dans un discours où il s'agit essentiellement de l'amour masculin, voilà qui peut nous paraître remarquable, et qui vaut bien que nous le retenions. ALCESTE donc nous y est proposée comme exemple. Ceci a l'intérêt de donner sa portée à ce qui va suivre, c'est à savoir que *deux exemples* succèdent à celui d'ALCESTE, deux qui au dire de l'orateur se sont avancés aussi dans ce champ de *l'entre-deux-morts* [179d] :

- ORPHÉE, qui lui a réussi à descendre aux enfers pour aller chercher sa femme EURYDICE, et qui comme vous le savez en est remonté bredouille pour une faute qu'il a faite, celle de se retourner avant le moment permis, thème mythique reproduit dans maintes légendes d'autres civilisations que la Grèce. Une légende japonaise est célèbre [Izanagi et Izanami]. Ce qui nous intéresse ici est *le commentaire* que PHÈDRE y a mis.
- Et le troisième exemple est celui d'ACHILLE.

Je ne pourrai guère aujourd'hui pousser les choses plus loin que vous montrer ce qui ressort du rapprochement de ces trois héros, c'est déjà un premier pas qui vous met sur la voie. Les remarques d'abord qu'il fait sur ORPHÉE. Ce qui nous intéresse c'est ce que dit PHÈDRE, ce n'est pas s'il va au fond des choses, ni si c'est justifié, nous ne pouvons pas aller jusque là, ce qui nous importe c'est ce qu'il dit, c'est justement l'étrangeté de ce que dit PHÈDRE qui doit nous retenir.

D'abord il nous dit d'ORPHÉE fils d'ÆGRE, que les dieux n'ont pas du tout aimé ce qu'il a fait [179d]. Et la raison qu'il en donne est en quelque sorte donnée dans l'interprétation qu'il donne de ce que les dieux ont fait pour lui³⁵. On nous dit que les dieux, pour un type comme ORPHÉE qui était en somme quelqu'un de pas si bien que cela, un amolli - on ne sait pas pourquoi PHÈDRE lui en veut, ni non plus PLATON - ne lui ont pas montré une vraie femme mais un φάσμα [phasma : ombre, fantôme]. Ce qui, je pense, fait suffisamment *écho* à ce par quoi j'ai introduit tout à l'heure mon discours concernant le rapport à l'autre, et ce qu'il y a de différent entre *l'objet* de notre amour en tant que le recouvrent nos *fantasmes*, et ce que l'amour interroge - cet être de l'autre - pour savoir s'il peut l'atteindre.

³⁵ « *Que la mort lui vint par des femmes* » : Orphée meurt déchiré par les Bacchantes.

En quoi semble-t-il, au dire de PHÈDRE, nous voyons ici qu'ALCESTE s'est vraiment substituée à lui dans la mort. Vous trouverez dans le texte ce terme, dont on ne pourra pas dire que c'est moi qui l'ai mis : ὑπὲρ ἀποθανεῖν [huper apothanein], ici la substitution-métaphore dont je vous parlais tout à l'heure est réalisée au sens littéral, c'est à la place d'ADMÈTE que se met authentiquement ALCESTE³⁶. [...ὑπὲρ τοῦ αὐτῆς ἀνδρός ἀποθανεῖν...] Cet ὑπὲρ ἀποθανεῖν [huperapothanein], je pense que M. RICOEUR qui a le texte sous les yeux peut le trouver. C'est exactement au 180a³⁷, où cet ὑπὲρ ἀποθανεῖν [huper apothanein] est énoncé pour marquer la différence qu'il y a : ORPHÉE donc étant en quelque sorte éliminé de cette course des mérites dans l'amour, entre ALCESTE et ACHILLE. ACHILLE lui, c'est autre chose ! Il est ἔπαποθανεῖν [epapothanein] : celui qui me suivra³⁸. Il suit PATROCLE dans la mort.

Comprendre ce que veut dire pour un ancien cette interprétation de ce qu'on peut appeler le geste d'ACHILLE, c'est aussi quelque chose qui mériterait beaucoup de commentaires, car enfin c'est tout de même beaucoup moins clair que pour ALCESTE. Nous sommes forcés de recourir à des textes homériques d'où il résulte qu'en somme ACHILLE aurait eu le choix. Sa mère THÉTHIS lui a dit :

« si tu ne tues pas Hector - il s'agit de tuer HECTOR uniquement pour venger la mort de PATROCLE - tu rentreras chez toi bien tranquille et tu auras une vieillesse heureuse et peinarde, mais si tu tues Hector ton sort est scellé, c'est la mort qui t'attend ».

Et ACHILLE en a si peu douté que nous avons un autre passage où il se fait cette réflexion à lui-même en aparté : « je pourrais rentrer tranquille ». Et puis ceci est quand même impensable, et il dit, pour telle ou telle raison.

Ce choix est à lui seul considéré comme étant aussi décisif que le sacrifice d'ALCESTE : le choix de la μοῖρα [moira], le choix du destin a la même valeur que cette substitution d'être à être. Il n'y a vraiment pas besoin d'ajouter à ça - ce que fait - je ne sais pourquoi - M. Mario MEUNIER en note, mais après tout c'était un bon érudit, à la page dont nous parlons - que dans la suite ACHILLE se tue, paraît-il, sur le tombeau de PATROCLE.

Je me suis beaucoup occupé ces jours-ci de la mort d'ACHILLE parce que cela me tracassait. Je ne trouve nulle part une référence qui permette dans la légende d'ACHILLE d'articuler une chose pareille. J'ai vu beaucoup de modes de mort de la part d'ACHILLE qui, du point de vue du patriotisme grec lui donnent de curieuses activités, puisqu'il est supposé avoir trahi la cause grecque pour l'amour de POLYXÈNE qui est une troyenne, ce qui ôterait quelque peu de la portée à ce discours de PHÈDRE.

Mais pour rester, pour nous tenir au discours de PHÈDRE, l'important est ceci : PHÈDRE se livre à une considération longuement développée concernant la fonction réciproque dans leur lien érotique de PATROCLE et d'ACHILLE. Il nous détrompe sur un point qui est celui-ci : ne vous imaginez point que PATROCLE - comme on le croyait généralement - fût l'aimé.

Il ressort d'un examen attentif des caractéristiques des personnages, nous dit PHÈDRE en ces termes, que l'aimé ne pouvait être qu'ACHILLE beaucoup plus jeune et imberbe. Je l'écris parce que cette histoire revient sans cesse, de savoir à quel moment il faut les aimer : si c'est avant la barbe ou après la barbe. On ne parle que de cela, cette histoire de barbe on la rencontre partout. On peut remercier les romains de nous avoir débarrassés de cette histoire. Cela doit avoir sa raison. Enfin ACHILLE n'avait pas de barbe. Donc en tout cas c'est lui l'aimé. Mais PATROCLE, semble-t-il, avait quelque dix ans de plus. Par un examen des textes c'est lui l'amant. Ce qui nous intéresse ce n'est pas cela.

C'est simplement ce premier pointage, ce premier mode où apparaît quelque chose qui a un rapport avec ce que je vous ai donné comme étant le point de visée dans lequel nous allons nous avancer, c'est que - quoi qu'il en soit - ce que les dieux trouvent de sublime, de plus merveilleux que tout, c'est quand l'aimé se comporte en somme comme on attendait que se comportât l'amant.

Et il oppose strictement sur ce point l'exemple d'ALCESTE à l'exemple d'ACHILLE. Qu'est-ce que cela veut dire ? Parce que c'est le texte ! On ne voit pas pourquoi PHÈDRE ferait toute cette histoire qui dure deux pages si cela n'avait pas son importance. Vous pensez que j'explore la « carte du Tendre », mais ce n'est pas moi, c'est PLATON et c'est très bien articulé.

Il faut quand même en déduire ce qui s'impose, à savoir donc - puisqu'il l'oppose expressément à ALCESTE, et qu'il fait pencher la balance du prix à donner à l'amour par les dieux dans le sens d'ACHILLE - ce que cela veut dire. Cela veut donc dire qu'ALCESTE était, elle, dans la position de l'ἔραστής [erastès]. ALCESTE, la femme, était dans la position de l'ἔραστής [erastès], c'est-à-dire de l'amant, et que c'est pour autant qu'ACHILLE était dans la position de l'aimé que son sacrifice - ceci est expressément dit - est beaucoup plus admirable.

En d'autres termes tout ce discours théologique de l'hypocondriaque PHÈDRE aboutit à nous montrer, à pointer, que c'est là ce vers quoi débouche ce que j'ai appelé tout à l'heure la signification de l'amour.

36 Cf. pour Alceste (juste avant 179c) : « ...ὑπὲρ τοῦ αὐτῆς ἀνδρός ἀποθανεῖν... ». ὑπὲρ... ἀποθανεῖν en deux mots séparés par : τοῦ αὐτῆς ἀνδρός.

37 τιμωρήσας οὐ μόνον ὑπεραποθανεῖν ἀλλὰ καὶ ἐπαποθανεῖν...

38 ἔπαποθανεῖν, epapothanein c'est mourir tout de suite après, où le préfixe, epi marque la succession, l'accumulation. Cf. aussi le commentaire qu'a fait Lacan de « tu es celui qui me suivras », dans la séance du 13 juin 1956.

C'est que son apparition la plus sensationnelle, la plus remarquable, sanctionnée, couronnée, par les dieux, donne une place toute spéciale dans « le domaine des Bienheureux » à ACHILLE - comme chacun sait c'est une île qui existe encore dans les bouches du Danube, où on a foutu maintenant un *asile* ou un truc pour les délinquants - cette récompense va à ACHILLE, et très précisément en ceci qu'un *aimé* se comporte comme un *amant*.

Je ne vais pas pouvoir pousser plus loin aujourd'hui mon discours. Je veux terminer sur quelque chose de suggestif qui va peut-être quand même nous permettre d'introduire là, quelque question pratique. C'est ceci : c'est qu'en somme c'est du côté de *l'amant* dans le couple érotique, que se trouve, si l'on peut dire dans la position naturelle, l'activité.

Et ceci pour nous sera plein de conséquences si, à considérer le couple ALCESTE-ADMÈTE, vous voulez bien *entrevoir* ceci, qui est particulièrement mis à votre portée par ce que nous découvrons à l'analyse de ce que la femme peut - comme telle - expérimenter de son propre *manque*, on ne voit pas du tout pourquoi, à un certain étage, nous ne concevons pas que dans le couple, alors hétérosexuel, c'est à la fois du côté de la femme qu'est le manque disons-nous, sans doute, mais aussi du même coup l'activité.

En tout cas lui, PHÈDRE, n'en doute pas. Et que de l'autre côté c'est du côté de *l'aimé*, de l'ἔρωμενος [erômenos] ou - mettez le neutre - de l'ἔρωμενον [erômenon] car aussi bien *qu'on érômène, ce qu'on ère, ce qu'on aime dans toute cette histoire du Banquet, c'est quoi ?*

C'est quelque chose qui se dit toujours - et très fréquemment au neutre - c'est : τα παιδικά [ta paidika]. On l'appelle au neutre « les choses de l'enfant, l'enfant comme objet ». C'est bien là ce que cela désigne comme tel, là que nous voyons associée à cette fonction de l'ἔρωμενος [erômenos] ou de l'ἔρωμενον [erômenon], de ce qui est aimé, de *l'objet aimé*, une fonction neutre : c'est que c'est de son côté qu'est le terme fort.

Ceci vous le verrez dans la suite quand nous aurons à articuler ce qui fait, si l'on peut dire, que le problème est à un *étage supérieur*, plus *complexe*, quand il s'agit de l'amour hétérosexuel, ceci - qui se voit si clairement à ce niveau-là - cette dissociation de *l'actif* et du *fort* nous servira.

C'était en tout cas important à pointer au moment où ceci se rencontre si manifestement illustré par l'exemple justement d'ACHILLE et de PATROCLE. *C'est le mirage que le fort se confondrait avec l'actif*. ACHILLE parce qu'il est manifestement plus fort que PATROCLE ne serait pas *l'aimé*. C'est bien ça - qui est ici, à ce coin de texte, dénoncé - *l'enseignement* que nous avons là à retenir au passage.

Arrivé à ce point de son discours, PHÈDRE passe la main à PAUSANIAS.

« ἐπιθυμίαν μὲν διαπλασιασθε ἴσαν ἔρωτα εἶναι
ἔρωατα δὲ διαπλασιάσθεντα μαυῖα γίγνεσθαι »³⁹

Je vais essayer aujourd'hui d'avancer sur l'analyse du *Banquet* qui est le chemin que j'ai choisi pour vous introduire cette année au problème du *transfert*. Souvenez-vous jusqu'où nous sommes allés la dernière fois à la fin du 1^{er} discours, du discours de PHÈDRE.

Je ne voudrais pas, de chacun de ces discours tels qu'ils vont se succéder, vous en faire parcourir le chemin pas à pas : celui de PAUSANIAS, celui d'ÉRYXIMAQUE, celui d'ARISTOPHANE, celui d'AGATHON...
qui est l'hôte de ce Banquet, dont le témoin est ARISTODÈME. ARISTODÈME dont celui qui parle en nous rapportant ce qu'il a recueilli d'ARISTODÈME est APOLLODORE. C'est donc d'un bout à l'autre APOLLODORE qui parle, *répétant ce qu'a dit* ARISTODÈME

...après AGATHON vient SOCRATE - SOCRATE dont vous verrez quel chemin singulier il prend pour s'en exprimer de ce qu'il *sait*, lui, être l'amour - vous savez également que le dernier épisode c'est l'entrée d'ALCIBIADE : cette sorte de confession publique étonnante dans sa quasi-indécence qui est celle qui nous est présentée à la fin de ce dialogue et qui est restée une énigme pour tous les commentateurs.

Il y a aussi quelque chose *après*, nous y viendrons. Je voudrais éviter d'avoir à vous faire parcourir ce chemin pas à pas, discours par discours, ou qu'en fin de compte vous soyez égarés ou lassés et que vous perdiez le but où l'on va, *le sens de ce point où l'on va*.

Et c'est pour cela que la dernière fois j'avais introduit mon discours par ces mots sur *l'objet*, sur cet *être de l'objet* que nous pouvons toujours nous dire - à *plus ou moins bon titre*, mais toujours à quelque titre - avoir manqué - je veux dire - de lui avoir fait défaut.

Cette atteinte qu'il convenait que nous recherchions pendant qu'il était temps, cet être de l'autre, je vais y revenir en précisant ce dont il s'agit par rapport aux deux termes de référence de ce qu'on appelle en l'occasion « *l'intersubjectivité* », je veux dire l'accent mis sur ceci : que cet *autre* nous devons y reconnaître *un sujet comme nous*, et que ce serait dans ce « *je* », dans cette direction, qu'est l'essentiel de cet « *avènement à l'être de l'autre* »...

Dans une autre direction aussi, c'est à savoir ce que je veux dire quand j'essaie d'articuler le rôle, la fonction du désir dans cette appréhension de l'autre, telle qu'elle se produit dans le couple *ἐραστής* [erastès]- *ἐρώμενος* [erōmenos], celui qui a organisé toute la méditation sur l'amour depuis PLATON jusqu'à la méditation chrétienne.

Cet « *être de l'autre* », dans le *désir* - je pense déjà l'avoir assez indiqué - *n'est point un sujet*. L'*ἐρώμενος* [erōmenos] est, je dirais *ἐρώμενον* [erōmenon]⁴⁰, et aussi bien *τα παιδικά* [ta paidiká] au neutre pluriel : les « *choses de l'enfant aimé* », peut-on traduire. L'autre proprement, en tant qu'il *est visé* dans le *désir* - « *est visé* » *ai-je dit* - comme *objet aimé*. Qu'est-ce à dire ?

C'est que ce que nous pouvons nous dire avoir manqué dans « *celui qui déjà est trop loin* » pour que nous revenions sur notre défaillance, c'est bien sa qualité d'*objet*. Je veux dire qu'essentiellement ce qui amorce ce mouvement, dont il s'agit dans l'accès que nous donne à l'autre, *l'amour*, c'est ce désir pour l'objet aimé qui est quelque chose que - si je voulais imaginer - je comparerais à *la main qui s'avance : pour atteindre le fruit quand il est mûr, pour attirer la rose qui s'est ouverte, pour attiser la bûche qui s'allume soudain*. Entendez-moi bien pour la suite de ce que je vais dire. Ce que je fais dans cette image qui s'arrêtera là : j'ébauche devant vous ce qu'on appelle « *un mythe* », vous allez bien le voir dans le caractère miraculeux de la suite de l'image.

Quand je vous ai dit la dernière fois que les dieux d'où l'on part - *μέγας θεός* [megas theos] c'est un *grand dieu* que l'*Amour* - dit d'abord PHÈDRE [178a] - les dieux, c'est une manifestation du *Réel*. Tout passage de cette manifestation à un *ordre symbolique* nous éloigne de cette révélation du *Réel*.

PHÈDRE nous dit que l'Amour, qui est le premier des dieux qu'a imaginé la Déesse du PARMÉNIDE, dans lequel je ne peux point ici m'arrêter, et que Jean BEAUFRET dans son livre sur PARMÉNIDE identifie, je crois, plus justement qu'à *n'importe quelle autre fonction*, à *la vérité, la vérité* dans sa structure radicale.

39 Cette épigraphe, écrite au tableau en début de séance, peut être traduite : « *Un désir redoublé est de l'amour, mais l'amour redoublé devient du délire* ».

40 Erōmenon : participe passé au neutre du verbe eraō : aimer.

Et reportez-vous là-dessus à la façon dont j'en ai parlé dans *La Chose freudienne* : la première imagination, invention de *la vérité*, c'est *l'amour*, et aussi bien nous est-il ici présenté comme étant « *sans père ni mère* » [178b]. *Il n'y a point de généalogie de l'Amour*. Pourtant déjà la référence se fait à HÉSIODE dans les formes les plus mythiques. Dans la présentation des dieux, quelque chose s'ordonne qui est une généalogie : un « *système de la parenté* », une *théogonie*, un *symbolisme*.

À ce mi-chemin dont je vous ai parlé, qui va de la *théogonie* à l'*athéisme*, ce mi-chemin qui est le dieu chrétien, remarquez-le sous l'angle de son *organisation interne*, ce dieu « *trine* », ce dieu « *un et trois* », qu'est-il, sinon l'articulation radicale de *la parenté* comme telle dans ce qu'elle a de plus *irréductiblement, mystérieusement symbolique*, le rapport le *plus caché* et, comme dit FREUD, le *moins naturel, le plus purement symbolique* : le *rapport du Père au Fils*. Et le *troisième terme* reste là présent sous le nom de *l'amour*.

C'est de là que nous sommes partis, de *l'Amour comme dieu*, c'est-à-dire comme réalité qui se révèle dans le *Réel*, qui se manifeste dans le *Réel*, et comme tel nous ne pouvons en parler qu'en mythe. C'est pour cela que je suis aussi bien *autorisé* pour *fixer* devant vous le terme, l'orientation de ce dont il s'agit quand j'essaie de vous diriger vers la formule *métaphore-substitution* de l'Ἐραστής [erastès] à Ἐρώμενος [erōmenos]. *C'est cette métaphore qui engendre cette signification de l'amour*.

J'ai le droit pour introduire ceci, pour le matérialiser devant vous, de compléter son image, d'en faire vraiment un *mythe*. Et *cette main qui se tend*, vers le fruit, vers la rose, vers la bûche qui soudain flambe, j'ai le droit d'abord de vous dire que son geste d'*atteindre, d'attirer, d'attiser*, est étroitement solidaire de la *maturation* du fruit, de la *beauté* de la fleur, du *flamboiement* de la bûche, mais que, quand dans ce mouvement d'*atteindre, d'attirer, d'attiser*, la main a été vers l'objet assez loin, *si du fruit, de la fleur, de la bûche, une main sort qui se tend à la rencontre de la main qui est la vôtre, et qu'à ce moment-là c'est votre main qui se fige dans la plénitude fermée du fruit, ouverte de la fleur, dans l'explosion d'une main qui flambe, ce qui se produit là alors c'est l'amour* !

Encore convient-il bien, de ne même pas s'arrêter là et de dire que c'est l'amour en face, je veux dire que c'est le vôtre quand c'est vous qui étiez d'abord Ἐρώμενος [erōmenos], *l'objet aimé*, et que soudain vous devenez l'Ἐραστής [erastès], *celui qui désire*. Voyez ce que par ce *mythe* j'entends accentuer : *tout mythe se rapporte à l'inexplicable du Réel*, il est toujours *inexplicable* que quoi que ce soit *réponde au désir*. La structure dont il s'agit, ce n'est pas cette *symétrie* et ce *retour*.

Aussi bien cette symétrie n'en est pas une, en tant que quand la main se tend, c'est vers *un objet*. De la main qui apparaît de l'autre côté est *le miracle*, mais nous ne sommes pas là pour *organiser les miracles*, nous sommes là pour tout le contraire : pour savoir. Et ce qu'il s'agit d'accentuer, ce n'est pas ce qui se passe « *de là à au-delà* », c'est ce qui se passe « *là* », c'est-à-dire *la substitution* de l'Ἐραστής [erastès : amant] à Ἐρώμενος [erōmenos] ou à Ἐρώμενον [erōmenon].

Autrement dit - je le souligne - certains ont cru, je crois, à quelque *flottement* dans ce que la dernière fois j'avais articulé : d'une part de la substitution de l'Ἐραστής [erastès] à Ἐρώμενος [erōmenos], *substitution métaphorique*, et ont voulu en quelque sorte y voir quelque *contradiction* dans *l'exemple suprême* auquel les dieux donnent la couronne [179d], devant quoi les dieux eux-mêmes s'étonnent, ἀγασθέντες [agasthentes]⁴¹ c'est le terme employé, à savoir qu'ACHILLE, *l'aimé, meure*, ἐπαποθανεῖν [epapothanein], nous allons voir ce que ça veut dire, disons pour rester dans l'imprécis : *meure pour PATROCLE*.

C'est en quoi il est supérieur à ALCESTE qui, elle, s'est offerte à la mort à *la place* de son mari qu'elle aime [179b] : ...ὕπερ τοῦ αὐτῆς ἀνδρός ἀποθανεῖν...[hyper tou autēs andros apothanein]. Les termes employés à ce propos par PHÈDRE : ὑπεραποθανεῖν [hyperapothanein] *opposé* à ἐπαποθανεῖν [epapothanein] [180a] ὕπερ... ἀποθανεῖν [hyper... apothanein] dit plus haut dans le texte PHÈDRE [179b] *elle meurt à la place de son mari* : ἐπαποθανεῖν [epapothanein], c'est autre chose.

PATROCLE est mort. ALCESTE *échange* sa place avec son mari requis par *la mort*, elle franchit cet espace de tout à l'heure qui est entre celui qui est *là* et *l'autre* [l'*au-delà*]. Elle opère déjà quelque chose, qui assurément est fait pour arracher aux dieux ce témoignage désarmé devant cet extrême, qui lui fera, devant les êtres humains recevoir, ce prix singulier d'être revenue « *d'au-delà* » des morts.

Mais il y a encore *plus fort* ! C'est bien ce qu'articule PHÈDRE. Il est *plus fort*, qu'ACHILLE ait accepté son *destin tragique*, son *destin fatal* : la mort certaine qui lui est promise - au lieu du retour dans son pays, avec son père, au sein de ses champs - s'il poursuit la vengeance de PATROCLE. Or PATROCLE n'était pas son *aimé*. *C'est lui qui était l'aimé*.

À tort ou à raison - peu nous importe - PHÈDRE articule qu'ACHILLE, du couple était l'*aimé*, qu'il ne pouvait avoir que cette position et que c'est en raison de cette position que son acte, qui est en somme *d'accepter son destin* tel qu'il est écrit - s'il n'y a quelque chose, s'il se met - non pas *à la place* - *mais à la suite* de PATROCLE, s'il fait du destin de PATROCLE *la dette* à laquelle il a - lui - *à répondre*, à laquelle il a - lui - *à faire face* - c'est en ceci qu'aux yeux des dieux l'admiration la plus nécessaire, la plus grande, s'impose, que le niveau atteint dans l'ordre de la *manifestation de l'amour* est - nous dit PHÈDRE - plus élevé, que comme *tel*, ACHILLE est plus honoré des dieux.

41 *Agasthentes* est le terme employé pour l'acte d'Alceste 179d ; pour Achille c'est *hyper agasthentes* 180a : ils admirent encore plus.

En tant que c'est eux qui ont jugé de quelque chose auquel leur rapport, disons-le en passant, n'est qu'un rapport d'admiration, je veux dire d'*étonnement*, je veux dire qu'ils sont dépassés par le spectacle de la valeur de ce que leur apportent les humains dans la manifestation de l'amour, jusqu'à un certain point les dieux, impassibles, immortels, ne sont pas faits pour comprendre ce qui se passe au niveau des mortels. Ils mesurent comme de l'extérieur quelque chose qui est comme une distance, un miracle dans ce qui se passe dans la manifestation de l'amour.

Il y a donc bien dans ce que veut dire le texte de PHÈDRE, dans l'*ἐπαποθανεῖν* [epapothanein], un accent mis sur le fait qu'ACHILLE, *ἔρώμενος* [erōmenos : aimé], se transforme en *ἔραστής* [erastēs : amant]. Le texte le dit et l'affirme : *c'est en tant qu'ἔραστής* [erastēs] qu'ALCESTE se sacrifie pour son mari. Ceci est moins manifestation radicale, totale, éclatante, de l'amour que le changement de rôle qui se produit au niveau d'ACHILLE quand d'*ἔρώμενος* [erōmenos] il se transforme en *ἔραστής* [erastēs].

Il ne s'agit donc pas, dans cet *ἔραστής* [erastēs] sur *ἔρώμενον* [erōmenon], de quelque chose dont l'image - *humoristique, si je puis dire* - serait donnée par l'amant sur l'aimé, le père sur la mère, comme dit quelque part Jacques PRÉVERT. Et c'est sans doute ce qui a inspiré cette sorte de *bizarre erreur* de Mario MEUNIER dont je vous parlais, *qui dit qu'ACHILLE se tue sur la tombe de PATROCLE*⁴². Ce n'est pas qu'ACHILLE en tant qu'*ἔρώμενος* [erōmenos : aimé] vienne quelque part se substituer à PATROCLE, il ne s'agit pas de cela puisque PATROCLE déjà est au-delà de toute portée, de toute atteinte, c'est qu'ACHILLE se transforme, lui l'*aimé*, en *aimant*. C'est cela qui est l'événement proprement miraculeux en soi-même. C'est par là qu'est introduit dans la dialectique du *Banquet* le phénomène de *l'amour*.

Tout de suite après nous entrons dans le discours de PAUSANIAS. « *Le discours de PAUSANIAS* » nous devons le *scander*. Nous ne pouvons pas le prendre dans son détail, ligne par ligne, à cause du temps, je vous l'ai dit. Le discours de PAUSANIAS, vous avez assez généralement lu le *Banquet* pour que je le dise, est ce *quelque chose* qui s'introduit par une distinction entre deux ordres de *l'amour* [180c-d] : *L'Amour* - dit-il - *n'est pas unique, et pour savoir lequel nous devons louer...*

il y a là une *nuance* entre l'*ἔνκωμιον* [enkōmion] et l'*ἔπαινος* [épainos], je ne sais pas pourquoi la dernière fois j'ai fait le mot *ἔπαινεσις* [epainesis] avec *ἔπαινεῖν* [epainein], *la louange de l'amour* - c'est le sens d'*ἔπαινος* [épainos]⁴³ - *la louange de l'Amour* doit partir de ceci que l'Amour n'est pas unique. La distinction, il la fait de son origine.

...*Il n'y a pas* - dit-il - *d'APHRODITE sans Amour*, or il y a deux APHRODITE.

La distinction essentielle des deux APHRODITE est celle-ci :

- que l'une ne participe en rien de *la femme*, qu'elle n'a pas de mère, qu'elle est née de la projection de la pluie sur la terre⁴⁴ engendrée par *la castration* d'OURANOS. C'est de cette *castration primordiale* d'OURANOS par CHRONOS, c'est de là que naît la VÉNUS Ouranienne qui ne doit rien à la duplicité des sexes.
- L'autre APHRODITE, est née peu après de l'union de ZEUS avec DIONÉ [Diane] qui est une *Titanesse*. Toute l'histoire de l'avènement de celui qui gouverne le monde présent, de ZEUS, est liée - je vous renvoie pour cela à HÉSIODE - à ses rapports avec les TITANS, eux qui sont ses ennemis. DIONÉ est une *Titanesse* [181c]. Je n'insiste pas. Cette APHRODITE est née de l'homme et de la femme *ἄρρενος* [arrenos]⁴⁵. Celle-là est une APHRODITE qui ne s'appelle pas Ouranienne, mais Pandémienne.

L'accent dépréciatif et de mépris est expressément formulé dans le discours de PAUSANIAS : c'est la VÉNUS *populaire*. Elle est tout entière du peuple : elle est de ceux qui mêlent tous les amours, qui les cherchent à des niveaux qui leur sont *inférieurs*, *qui ne font pas de l'amour un élément de domination élevé* qui est celui qu'apporte la VÉNUS Ouranienne, l'APHRODITE Ouranienne.

C'est autour de ce thème que va se développer le discours de PAUSANIAS qui, à l'encontre du discours de PHÈDRE - *qui est un discours de mythologue, qui est un discours sur un mythe* - est un discours, on pourrait dire - nous ne forcerions rien - de *sociologue*, ce serait exagéré, disons d'observateur des sociétés.

Tout va en apparence se fonder sur *la diversité des positions* dans le monde grec à l'endroit de cet « *amour supérieur* », de cet amour qui se passe entre ceux qui sont à la fois *les plus forts* et qui ont *le plus d'esprit*, ceux qui sont aussi *les plus vigoureux*, ceux qui sont aussi *ἀγαθοὶ* [agathoi]⁴⁶[181c], *ceux qui savent penser*, c'est-à-dire entre des gens mis au même niveau par leurs capacités : *les hommes*.

42 Cf. Meunier, p. 26, note 1 : « Cf. Iliade, IX, 410 ; XVIII, 94 sq. ; XIX, 417 ; XXII, 359 sq. Apolog. Socrat. 28g. Achille se tua sur le corps de Patrocle ». Mario Meunier : Platon, le Banquet ou de l'Amour, trad. intégrale, Paris, 1914.

43 Ceci est l'argument même de Pausanias (voir séance du 30-11-1960).

44 Aphrodite est née de l'écume de la mer.

45 *καὶ θήλειος καὶ ἄρρενος* [kai thēleios kai arrenos] : en partie femelle(thēleos), en partie mâle (arrenos).

46 Agathoi : les gens de bien, or Agathon, aimé de Pausanias, porte le nom du Bien lui-même.

L'usage, nous dit PAUSANIAS, diverge grandement entre ce qui se passe en Ionie ou chez les Perses, où cet amour - nous en avons par lui le témoignage - serait *réprouvé*, et ce qui se passe ailleurs, en Élide ou chez les Lacédémoniens où cet amour est *plus qu'approuvé*, où il paraît très mal, que l'aimé refuse ses faveurs *χαρίζεσθαι* [karizesthai]⁴⁷ à son amant [182b], et ce qui se passe chez les Athéniens qui lui paraît le mode d'appréhension supérieur du rite, si l'on peut dire, de *la mise en forme sociale des rapports de l'amour*.

Si nous suivons ce qu'en dit PAUSANIAS, nous voyons que s'il approuve les Athéniens d'y imposer des obstacles, des formes, des interdictions - c'est tout au moins ainsi sous une forme plus ou moins idéalisée qu'il nous le présente - c'est dans un certain but, dans une certaine fin : c'est à dessein que cet amour se manifeste, s'avère, s'établit, dans une certaine durée, bien plus, dans une durée formellement exprimée, comparable à l'union conjugale.

C'est dans le dessein aussi que le choix qui succède à la compétition de l'amour - *ἀγωνοθετῶν* [agónothetôn] dit-il quelque part en parlant de cet amour [184a] - *préside à la lutte, à la concurrence* entre les postulants de *l'amour*, en mettant à l'épreuve ceux qui se présentent en position d'amant.

Ici l'ambiguïté est pendant toute une page singulièrement soutenue : d'où se place *cette vertu, cette fonction* de celui qui choisit ? Car aussi bien celui qui est *aimé* - encore qu'il le veuille, un tout petit peu plus qu'un enfant, déjà capable de quelque discernement - est tout de même celui des deux qui *sait le moins*, qui est le moins capable de *juger* cette vertu de ce qu'on peut appeler le rapport profitable entre les deux, c'est quelque chose qui est laissé à une sorte d'épreuve ambiguë, d'épreuve entre eux deux, c'est aussi bien dans *l'amant* que se place cette vertu, cette fonction de *celui qui choisit*, à savoir dans le mode sur lequel son choix se dirige selon ce qu'il va chercher dans *l'aimé*, et ce qu'il va chercher dans *l'aimé* c'est quelque chose à lui donner.

La conjonction des deux, leur rencontre sur ce qu'il appelle quelque part le point de rencontre du discours [184e], tous les deux vont se *rencontrer* en ce point où *va avoir lieu la coïncidence*. Il s'agit de quoi ? Il s'agit de cet échange qui fera que « *le premier* » - comme a traduit ROBIN dans le texte [184d] qui est celui de la collection BUDÉ - *étant ainsi capable d'une contribution dont l'objet est l'intelligence et l'ensemble du champ du mérite, le second ayant besoin de gagner dans le sens de l'éducation et généralement du savoir*, ici vont se *rencontrer* pour - à son dire - constituer le couple, et d'une association qui comme vous le voyez, est en somme du *niveau le plus élevé* :

καὶ ὁ μὲν δυνάμενος εἰς φρόνησιν καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν συμβάλλεσθαι, ὁ δὲ δεόμενος εἰς παιδευσιν καὶ τὴν ἄλλην σοφίαν κτᾶσθαι [184d-e]

C'est sur le plan du *κτάομαι* [ktaomai]⁴⁸, *d'une acquisition* : *κτησίς* [ktêsis], *d'un profit, d'un acquérir, d'une possession de quelque chose*, que va se produire la rencontre entre les termes du couple qui va à *jamais* articuler cet amour dit supérieur, cet amour qui restera même quand nous en aurions changé les partenaires, qui s'appellera pour la suite des siècles « *l'amour platonique* ».

Or il semble *très difficile* en lisant ce discours, de ne pas sentir, de ne pas voir de quel registre participe toute cette psychologie. Tout le discours - si vous le relisez - s'élabore en fonction d'une *cotation*, d'une recherche des *valeurs*, je dirai des *valeurs cotées*. Il s'agit bel et bien de placer ses fonds d'investissement psychique. Si PAUSANIAS quelque part demande que des règles, des règles sévères - montons un peu plus haut dans le discours - soient imposées à ce développement de l'Amour, dans la cour à l'aimé, ces règles trouvent à se justifier dans le fait qu'il convient que *πολλὴ σπουδὴ* [pollê spoudê] [181e], *trop de soins* - il s'agit bien de cet investissement dont je parlais tout à l'heure - ne soient pas gaspillés, dépensés pour des petits jeunots qui n'en valent pas la peine.

Aussi bien c'est pour cela qu'on nous demande d'attendre qu'ils soient plus formés, qu'on sache à quoi on a affaire. Plus loin encore il dira : que sont *des sauvages, des barbares*, ceux qui introduisent dans *cet ordre* de la postulance du *mérite*, le désordre, qu'à cet égard l'accès aux aimés devrait être préservé par les mêmes sortes d'interdictions, de lois, de réserves, grâce auxquelles nous nous efforçons d'empêcher, dit-il, l'accès aux femmes libres en tant qu'elles sont celles par quoi s'unissent deux familles de maîtres, qu'elles sont en quelque sorte en elles-mêmes comme représentant tout ce que vous voudrez du nom, d'une valeur, d'une firme, d'une dot, comme on dit aujourd'hui. Elles sont à ce titre protégées par cet ordre. Et c'est une protection de cet ordre qui doit interdire à ceux qui n'en sont pas dignes l'accès aux objets désirés.

Plus vous avancez dans ce texte, plus vous voyez affirmé ce quelque chose, que je vous ai indiqué dans mon discours de la dernière fois, en tant qu'il est à proprement parler *la psychologie du riche*. *Le riche* existait avant le bourgeois. Dans une économie même agricole plus *primitive* encore, *le riche* existe. Il existe et se manifeste depuis l'origine des temps, ne serait-ce que par ceci dont nous avons vu le caractère primordial, par les manifestations périodiques en matière de *fêtes*, de la *dépense de luxe*, qui est celle qui constitue le premier devoir du *riche* dans les sociétés primitives. Il est curieux qu'à mesure que les sociétés évoluent ce devoir semble passer en un plan sinon second, du moins clandestin.

47 *χαρίζεσθαι*, karizesthai : accorder ses faveurs.

48 *Κτάομαι*, ktaomai : acquérir, gagner, posséder. Deux substantifs sont formés à partir de ce verbe : ktêma, bien, propriété ; ktêsis, acquisition, possession.

Mais *la psychologie du riche* repose tout entière en ceci : que ce dont il s'agit pour lui-même, dans le rapport avec l'autre, c'est la valeur, c'est de *ce qui peut s'évaluer* selon des modes ouverts de comparaison, d'échelle, entre ce qui se compare dans une compétition ouverte qui, à proprement parler, est celle de la possession des biens [183e], ce dont il s'agit, c'est de la *possession* de l'aimé parce que c'est « *un bon fonds* » - le terme y est : *χρηστοῦ* [chrèstoï] - et que ce fonds, ce ne sera pas assez d'une vie⁴⁹ pour le faire valoir.

Aussi bien PAUSANIAS, quelques années après ce *Banquet* - nous le savons par les comédies d'ARISTOPHANE - s'en ira-t-il un peu plus loin avec AGATHON *précisément*, qui est ici au vu et au su de tous son bien-aimé, encore qu'il y ait déjà une paye qu'il ait ce que j'ai appelé la barbe au menton, terme qui a ici toute son importance.

AGATHON a 30 ans et vient de remporter le prix au concours de tragédie. PAUSANIAS va disparaître quelques années plus tard dans ce qu'ARISTOPHANE appelle « *le domaine des bienheureux* ». C'est *un endroit écarté*, non seulement à la campagne, mais dans *un pays éloigné*. Ce n'est pas Tahiti mais c'est la Macédoine. Il y restera tant qu'on lui assurera sa sécurité. L'idéal de PAUSANIAS en matière d'amour c'est - si je puis dire - la capitalisation mise à l'abri, la mise au coffre de ce qui lui appartient de droit comme étant ce qu'il a su discerner de ce qu'il est capable de mettre en valeur.

Je ne dis pas qu'il n'y a pas de séquelles de ce personnage, tel que nous l'entrevoions du *discours platonicien*, dans cet autre type que je vous désignerai rapidement parce qu'il est en somme au bout de cette chaîne, qui est quelqu'un que j'ai rencontré - non pas en analyse, je ne vous en parlerais pas - que j'ai rencontré assez pour qu'il m'ouvre ce qui lui servait de cœur. Ce personnage était vraiment connu, et connu pour avoir un vif sentiment des *limites* qu'impose, en amour précisément, ce qui constitue la position du riche. Celui-là était un homme excessivement riche. Il avait si je puis m'exprimer ainsi, *ce n'est pas une métaphore*, des coffres-forts pleins de diamants, parce qu'on ne sait jamais ce qui peut arriver, c'était tout de suite après la guerre, toute la planète pouvait flamber. Ceci n'est rien.

La façon dont il concevait, car il était *un riche calviniste* - je fais mes excuses à ceux qui ici peuvent appartenir à cette religion, je ne pense pas que ce soit le privilège du *calvinisme* de faire des riches, mais il n'est pas sans importance d'en donner ici l'indication. Car à vrai dire, tout de même on peut noter que *la théologie calviniste* a eu cet effet de faire apparaître comme un des éléments de la direction morale, que « *Dieu comble de biens ceux qu'il aime sur cette terre* » - ailleurs aussi peut-être, mais dès cette terre - que l'observation des lois et des commandements a pour fruit la réussite terrestre, ce qui n'a point été sans fécondité d'ailleurs *dans toutes sortes d'entreprises*⁵⁰.

Quoi qu'il en soit le calviniste en question traitait exactement l'ordre des *mérites* qu'il s'acquerrait, dès cette terre pour le monde futur dans le registre de la page d'une comptabilité : acheté tel jour, ceci. Et là aussi toutes ses actions étaient dirigées dans le sens *d'acquérir pour l'an-delà* un coffre-fort bien meublé. Je ne veux pas en faisant cette digression avoir l'air de raconter un apologue trop facile mais, néanmoins *il est impossible* de ne pas compléter ce tableau par le dessin de ce que fut son sort matrimonial.

Il renversa un jour quelqu'un sur la voie publique avec le pare-chocs de sa grosse voiture. Conduisant pourtant toujours avec *une parfaite prudence*. La personne bousculée s'ébroue. Elle était jolie, elle était fille de concierge, ce qui n'est pas du tout exclu quand on est jolie. Elle reçut *avec froideur* ses excuses, *avec plus de froideur* ses propositions d'indemnités, *avec plus de froideur encore* ses propositions d'aller dîner ensemble.

Bref, à mesure que s'élevait plus haut pour lui *la difficulté de l'accès à cet objet miraculeusement rencontré*, la notion croissait dans son esprit. Il se disait *qu'il s'agissait là d'une véritable valeur*. C'est bien pour cela que *tout ceci le conduisit au mariage*. Ce dont il s'agit est, à proprement parler, *la même thématique* qui est celle qui nous est exposée par le discours de PAUSANIAS. C'est à savoir que pour nous expliquer à quel point l'amour est une *valeur* [182e] - jugez un peu - il nous dit [183a] :

« *À l'Amour, nous pardonnons tout. Si quelqu'un pour obtenir une place, une fonction publique ou n'importe quel autre avantage social, se livrait à la moindre des extravagances que nous admettons quand il s'agit des relations entre un amant et celui qu'il aime, il se trouverait déshonoré* ⁵¹. *Il serait coupable de ce qu'on peut appeler bassesse morale ἀνελευθερίας [aneleutherias] car [183b] c'est cela que ça veut dire flatterie, κολακείας [kolakeias]. Il flatterait - ce qui n'est pas digne d'un maître - pour obtenir ce qu'il désire.* » C'est à la mesure de *quelque chose* qui dépasse la *cote d'alerte* que nous pouvons juger de ce que c'est que *l'amour*.

C'est bien du *même registre* de référence dont il s'agit, celle qui a mené mon calviniste accumulateur de biens et de mérites à avoir en effet pendant *un certain temps* une aimable femme, *à la couvrir* bien entendu *de bijoux* qui chaque soir étaient détachés de son corps pour être remis dans le coffre-fort, et arriver à ce résultat qu'un jour elle est partie avec un ingénieur qui gagnait cinquante mille francs par mois. Je ne voudrais pas avoir l'air sur ce sujet *de forcer la note*.

49 Chrèstoï : dont on peut se servir, de bonne qualité. Au 183e on trouve : « *celui qui aime cette âme, parce qu'elle est chrèstoï, est pour la vie, constant dans son amour* ».

50 Cf. Max Weber : *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Flammarion, 2000.

51 L'idée de déshonneur, absente de la traduction Robin, et introduite ici par Lacan en commentaire de la *bassesse morale* et de la *flatterie*, accentue le contraste entre les conduites susceptibles d'opprobres et les extravagances bien vues des amoureux développées au 183a, b, c... – Aneleutherias : sentiments indignes d'un homme libre, bassesse, grossièreté.

Et après tout à introduire ce discours de PAUSANIAS, qu'on nous présente singulièrement comme l'exemple de ce qu'il y aurait dans l'amour antique je ne sais quelle exaltation de la recherche morale, je n'ai pas besoin d'arriver au bout de ce discours pour apercevoir que ceci montre la faille qu'il y a dans toute morale, qui de toute façon s'attache uniquement à ce qu'on peut appeler les signes extérieurs de la valeur. C'est qu'il ne peut pas faire qu'il ne termine son discours en disant que si tout le monde admettait le caractère premier, prévalant de ces belles règles, par quoi les valeurs ne sont accordées qu'au mérite, qu'est ce qui se passera ?

« Dans ce cas aurait-on même été complètement trompé, il n'y a nul déshonneur [...] Supposons en effet qu'on ait, en vue de la richesse, [185a] donné ses faveurs à un amant qu'on croit riche, et que, s'étant complètement trompé, on n'y trouvât pas d'avantage pécuniaire parce que l'amant s'est trouvé pauvre... de l'avis général on fait montre de ce qu'on est vraiment, un homme capable, pour un avantage pécuniaire, de se mettre sur n'importe quoi, aux ordres de n'importe qui, et ce n'est pas une belle chose. Suivons jusqu'au bout le même raisonnement, supposons le cas où, ayant donné sa faveur à un amant, parce qu'on le croit vertueux et qu'on espère se perfectionner grâce à son amitié : on se soit trompé, et que l'amant se révèle ΚΑΚΟῦ [kakou] [185b] foncièrement mauvais et vicieux, dépourvu de mérite, ne possédant pas de vertu, il est beau pourtant d'être trompé. »

On voit là généralement quelque chose où curieusement on voudrait trouver, reconnaître la manifestation première dans l'histoire de ce que KANT a appelé « l'intention droite ». Il me semble que c'est vraiment participer d'une erreur singulière. L'erreur singulière est de ne pas voir plutôt ceci : nous savons par expérience que toute cette éthique de l'amour éducateur, de l'amour pédagogique en matière d'amour homosexuel et même de l'autre, est quelque chose en soi qui participe toujours - l'expérience nous le montre - de quelque leurre qui à la fin montre le bout de l'oreille.

S'il vous est arrivé, puisque nous sommes sur le plan de l'amour grec, que vous ayez quelque homosexuel qui vous soit amené par son protecteur - c'est toujours assurément, de la part de celui-ci, avec les meilleures intentions - je doute que vous ayez vu dans cet ordre quelque effet bien manifeste de cette protection plus ou moins chaude sur le développement de celui qui est promu devant vous comme l'objet de cet amour, qui se présenterait comme un amour « pour le bien », pour l'acquisition « du plus grand bien ».

C'est ce qui me permet de vous dire que c'est bien loin d'être là l'opinion de PLATON. Car à peine le discours de PAUSANIAS - assez précipitamment, je dois dire [185bc] - est-il conclu sur quelque chose qui dit à peu près :

« tous les autres étaient Ouraniens et que ceux « qui n'en sont pas », eh bien mon Dieu qu'ils aillent recourir à la VÉNUS Pandémienne, la Grande Pendarde, à celle qui non plus « n'en est pas ». Qu'ils aillent se faire foutre s'ils en veulent ! C'est là-dessus, dit-il, que je conclurai mon discours sur l'Amour. Pour la plèbe - autrement dit pour l'amour populaire - nous n'avons rien à en dire de plus »⁵².

Or si PLATON était d'accord, si c'était bien cela dont il s'agit, croyez-vous que nous verrions ce qui se passe tout de suite après ? Tout de suite après, APOLLODORE reprend la parole et nous dit :

« Πausανίου δὲ παυσαμένου... » [Pausaniou dé pausamenou...] [185c]

PAUSANIAS ayant fait la pause, c'est difficile à traduire en français et il y a une petite note qui dit : « aucune expression française ne correspond, or la symétrie numérique des syllabes est importante, il y a probablement une allusion, voyez notice. »⁵³. Je vous en passe... Ce n'est pas M. Léon ROBIN qui le premier a tiqué là-dessus. Déjà dans l'édition Henri ESTIENNE il y a une note en marge.

Tout le monde a tiqué sur ce « Πausανίου δὲ παυσαμένου... » [Pausaniou dé pausamenou...] parce qu'on y a vu une intention. Je crois que je vais vous montrer qu'on n'a pas vu tout à fait laquelle, car à la vérité, tout de suite après avoir fait cette astuce, il nous est bien souligné que c'est une astuce car entre parenthèses le texte nous dit : « J'ai appris des maîtres, vous le voyez, à parler :

« διδάσκουσι γὰρ με ἴσα λέγειν οὕτωςι οἱ σοφοί » [didaskousi gar me isa legein outōsi oi sophoi]

« les maîtres m'ont appris à parler ainsi par isologie », disons « jeu de mots », mais ce n'est pas le jeu de mots, l'isologie c'est vraiment une technique. Je vous passe tout ce qui a pu se dépenser d'ingéniosité pour chercher quel maître, est-ce PRODICUS, n'est-ce pas PRODICUS ? N'est-ce pas plutôt ISOCRATE, parce que, aussi dans ISOCRATE il y a « iso » et ce serait particulièrement « iso » d'iso-logier ISOCRATE. Ceci nous mène à des problèmes ! Vous ne pouvez pas savoir ce que ça a engendré comme recherches ! ISOCRATE et PLATON étaient-ils copains ? On me reproche de ne pas toujours citer mes sources, et à partir d'aujourd'hui j'ai décidé de le faire, ici c'est Ulrich VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF. Je vous le dis parce que c'est un personnage sensationnel. Si ça vous tombe sous la main, si vous savez lire l'allemand, acquérez ses livres - il y a un livre sur SIMONIDE que je voudrais bien avoir

- il vivait au début de ce siècle et c'était un érudit allemand de l'époque, personnage considérable dont les travaux sur PLATON sont absolument éclairants. Ce n'est pas lui que je mets en cause à propos de : « Pausaniou... pausamenou », il ne s'est pas attardé spécialement à ce menu badinage.

52 Cet amour est celui de la Vénus céleste ; il est céleste lui-même, puisqu'il oblige l'amant [185c] et l'aimé à veiller sur eux-mêmes et à s'efforcer de se rendre mutuellement vertueux. Tous les autres amours appartiennent à la Vénus populaire.

53 Note 1, p. 23. Les termes de cette note de Robin ne sont pas ici rapportés par Lacan de façon stricte.

Ce que je voulais vous dire c'est ceci : c'est que je ne crois pas, en l'occasion, à une référence particulièrement éloignée avec la façon dont ISOCRATE peut manier « l'isologie » quand il s'agit de démontrer par exemple *les mérites d'un système politique*.

Tout le développement que vous trouverez dans la préface de ce livre du *Banquet* tel qu'il a été traduit et commenté par Léon ROBIN me paraît quelque chose sûrement d'intéressant, mais *sans rapport* avec ce problème, et voici pourquoi. Ma conviction sans doute était déjà faite concernant la portée du discours de PAUSANIAS, et je l'ai même déjà toute entière donnée la dernière fois en disant que *le discours de PAUSANIAS est vraiment l'image de la malédiction évangélique : ce qui vaut vraiment la peine est à jamais refusé aux riches*⁵⁴.

Néanmoins il se trouve que je crois en avoir trouvé là une confirmation que je propose à votre jugement. J'étais dimanche dernier - je continue à citer mes sources - avec quelqu'un dont je serais fâché si je ne vous avais pas déjà dit l'importance, déjà dans ma propre formation, à savoir KOJÈVE - je pense que certains tout de même savent que c'est à KOJÈVE *que je dois d'avoir été introduit à HEGEL* - j'étais avec KOJÈVE avec qui, bien entendu - puisque je pense toujours à vous - j'ai parlé de PLATON.

J'ai trouvé dans ce que m'a dit KOJÈVE - qui fait tout autre chose que de la philosophie maintenant car c'est un homme éminent, mais qui quand même écrit de temps en temps deux cents pages sur PLATON, manuscrits qui vont se promener dans des endroits divers - il m'a fait part d'un certain nombre de choses de ses découvertes dans PLATON tout récemment, mais il n'a rien pu me dire sur *le Banquet* car il ne l'avait pas relu. Cela ne faisait pas partie de l'économie de son discours récent.

J'en étais donc un peu pour mes frais, encore que j'aie été très encouragé par bien des choses qu'il m'a dites sur d'autres points du discours platonicien, et nommément en ceci : qu'il est bien certain - ce qui est tout à fait évident - que PLATON essentiellement nous cache ce qu'il pense tout autant qu'il nous le révèle, et que c'est à la mesure de la capacité de chacun, c'est-à-dire jusqu'à une certaine limite, très certainement « *pas dépassable* », que nous pouvons l'entrevoir.

Il ne faudra donc pas m'en vouloir si je ne vous donne pas *le dernier mot* de PLATON, parce que PLATON est bien décidé, *ce dernier mot*, à ne pas nous le dire. Il est très important, au moment où peut-être tout ce que je vous raconte de PLATON vous fera ouvrir le *Phédon* par exemple, que vous ayez l'idée que peut-être l'objet de *Phédon* n'est-il pas tout à fait de démontrer, malgré l'apparence, *l'immortalité de l'âme*. Je dirai même que sa fin est très évidemment *contraire*. Mais laissons ceci de côté.

Quittant KOJÈVE je lui ai dit alors que ce *Banquet*, nous n'en avons tout de même pas beaucoup parlé, et comme KOJÈVE est quelqu'un de *très très bien*, c'est-à-dire un « *snob* », il m'a répondu :

« *En tout cas vous n'interprétez jamais le Banquet, si vous ne savez pas pourquoi ARISTOPHANE avait le hoquet !* ».

Je vous ai déjà dit que c'était très important. Parce que c'est évident que c'est très important ! Pourquoi aurait-il le hoquet s'il n'y avait pas *une raison* ? Je n'en savais rien de « *pourquoi il avait le hoquet* », mais quand même encouragé par ce petit *impulse*, je me suis dit, d'ailleurs avec une grande lassitude, que je m'attendais à rien de moins embêtant que de retrouver encore les spéculations sur le hoquet, l'éternuement, ce que ça peut avoir comme valeur antique, voire psychosomatique.

Très distraitement je rouvre mon exemplaire et je regarde ce texte à l'endroit « *Pausaniou... pausamenou...* » car c'est tout de suite après qu'il va s'agir d'ARISTOPHANE (qu'il prenne la parole) et je m'aperçois de ceci, c'est que pendant seize lignes [185c-d-e] il ne s'agit que d'arrêter ce hoquet : « *Quand ce hoquet s'arrêtera...* », « *S'arrêtera-t-il, s'arrêtera-t-il pas ?* », « *S'il s'arrête pas vous prendrez telle sorte de truc, et à la fin il s'arrêtera...* ».

De telle sorte que les termes : *παῦσαι* [3] [pausaï], *παύσωμαι* [4] [pausōmai], *παύση* [5] [pausè], *παύεσθαι* [6] [pauesthai], si nous y ajoutons : *Παυσανίου* [1]... *παυσαμένου* [2] [pausaniou... pausamenou]⁵⁵, donnent 7 répétitions de *παῦσ* [paus] dans ces lignes, soit une moyenne de deux lignes et un septième, d'intervalle entre ces *παῦσ*... [paus...] éternellement répétés⁵⁶.

Παυσανίου [1] δὲ *παυσαμένου* [2] - διδάσκουσι γὰρ με ἴσα λέγειν οὕτως οἱ σοφοί - ἔφη ὁ Ἀριστόδημος δεῖν μὲν Ἀριστοφάνη λέγειν, τυχεῖν δὲ αὐτῷ τινα ἢ ὑπὸ πλησμονῆς ἢ ὑπὸ τινος ἄλλου λύγγα ἐπιπεπτωκυῖαν καὶ οὐχ οἶόν τε εἶναι λέγειν, [185d] ἀλλ' εἰπεῖν αὐτόν - ἐν τῇ κάτω γὰρ αὐτοῦ τὸν ἱατρὸν Ἐρυξίμαχον κατακεῖσθαι - ὦ Ἐρυξίμαχε, δίκαιος εἶ ἢ *παῦσαι* [3] με τῆς λυγγὸς ἢ λέγειν ὑπὲρ ἐμοῦ, ἕως ἂν ἐγὼ *παύσωμαι* [4]. καὶ τὸν Ἐρυξίμαχον εἰπεῖν "ἀλλὰ ποιῆσω ἀμφότερα ταῦτα· ἐγὼ μὲν γὰρ ἐρῶ ἐν τῷ σῶ μέρει, σὺ δ' ἐπειδὴν *παύση* [5], ἐν τῷ ἐμῷ. Ἐν ᾧ δ' ἂν ἐγὼ λέγω, ἐὰν μὲν σοὶ ἐθέλη ἀπνευστὶ ἔχοντι πολὺν χρόνον *παύεσθαι* [6] ἢ λύγξ· εἰ δὲ μή, ὕδατι [185e] ἀνακοχυλίσσον. Εἰ δ' ἄρα πάνυ ἰσχυρὰ ἐστίν, ἀναλαβὼν τι τοιοῦτον οἶφ' κινήσας ἂν τὴν ῥίνα, πτάρξ· καὶ ἐὰν τοῦτο ποιήσης ἀπαξ ἢ δῖς, καὶ εἰ πάνυ ἰσχυρὰ ἐστίν, *παύσεται* [7]. »

54 Cf. Mario Binasco : *Petites variations sur le thème du saint, in L'en-je lacanien, 2005/2 n°5.*

55 Tous sont des formes du verbe pauesthai : arrêter, faire cesser, calmer, apaiser. Ajoutons-y que l'adjectif Pausanias veut dire : *qui apaise la douleur* selon le dictionnaire Bailly. Pourtant *Pausanias* signifierait plutôt : *qui apaise l'ennui* ou *la tristesse* (et non la *douleur*). Le jeu de mots sur le nom de *Pausanias* en devient plus amusant.

56 Le calcul est : 16 lignes (dans l'édition utilisée par Lacan), 7 occurrences de « paus... » : on exclut la première ligne (du fait du décompte des intervalles), on obtient 15/7 = 2 + 1/7 lignes (en moyenne) d'intervalle entre chaque occurrence de « paus... »

Si vous y ajoutez ceci que « *ça fera, ou ça fera pas* » quelque chose et qu'en fin de compte « *je ferai ce que tu as dit que je ferai* », c'est-à-dire que le terme *ποιήσω* [poiēsô] ⁵⁷ s'y ajoute répété avec une insistance quasi égale, ce qui réduit à une ligne et demi [occurrence moyenne] les *homophonies*, voire les *isologies* dont il est question.

Il est quand même *extrêmement difficile* de ne pas voir que si ARISTOPHANE a le hoquet, c'est parce que *pendant tout le discours de PAUSANIAS il s'est tordu de rigolade*, et que PLATON n'en fait pas moins ! Autrement dit, que si PLATON nous dit quelque chose comme « *Pausaniou... pausamenou* » : « *Toto à tout tenté* », qu'il nous répète ensuite pendant les seize lignes le mot « *tentant* » et le mot « *tenter* », il doit quand même nous faire dresser l'oreille, car il n'y a pas d'autre exemple dans n'importe quel texte de PLATON d'un passage si crûment semblable à tel morceau de l'almanach VERMOT. C'est là aussi un des auteurs dans lequel j'ai formé, bien entendu, ma jeunesse. C'est même là que j'ai lu pour la première fois un dialogue platonicien qui s'appelle « *Théodore cherche des allumettes* », de COURTELINE, véritablement un morceau de roi !

Donc je crois suffisamment affirmé que pour PLATON lui-même, en tant que c'est lui qui parle ici sous le nom d'APOLLODORE, le discours de PAUSANIAS est bien quelque chose de *dérisoire*.

Eh bien, puisque nous voici parvenus à une heure avancée, je ne vous ferai pas aujourd'hui l'analyse du discours d'ÉRYXIMAQUE qui suit. ÉRYXIMAQUE parle à la place d'ARISTOPHANE qui devrait parler à ce moment-là. Nous verrons la prochaine fois ce que veut dire le discours d'ÉRYXIMAQUE - médecin - par rapport à la nature de l'amour.

Nous verrons aussi, car je crois que c'est beaucoup plus important, le rôle d'ARISTOPHANE, et nous verrons que dans son *discours* ARISTOPHANE nous fera faire un pas, le premier véritablement éclairant pour nous, sinon pour les antiques à qui le *discours* d'ARISTOPHANE est toujours resté énigmatique comme une *énorme farce*.

Il s'agit de *diacisme* de ce *διωκίσθημεν* [dioekisthēmen] [193a] comme il s'exprime, *du séparé en deux, il s'agit de cette Spaltung, de ce splitting* qui, pour ne pas être identique à celui que je vous développe sur le graphe, n'est pas assurément sans vous présenter *quelque parenté*.

Après le discours d'ARISTOPHANE je verrai le discours d'AGATHON. Ce que je veux dès maintenant - pour que vous sachiez où vous allez en attendant la prochaine fois - si vous regardez ce texte de plus près, il y a en tout cas une chose de certaine, et là je n'ai pas besoin de préparation savante pour lui donner plus de valeur : à quelque moment de l'analyse que vous abordiez ce texte vous verrez qu'il y a une chose et une seule qu'articule SOCRATE quand il parle en son propre nom, c'est premièrement que le discours d'AGATHON, le discours du poète tragique, ne vaut pas tripette.

On dit : c'est pour ménager AGATHON qu'il va se faire remplacer si je puis dire, par DIOTIME, qu'il va nous donner sa *théorie de l'amour* par la bouche de DIOTIME. Je ne vois absolument pas en quoi la susceptibilité peut être ménagée de quelqu'un qui vient d'être *exécuté*. C'est ce qu'il a fait à l'endroit d'AGATHON.

Et dès à présent, ne serait-ce que pour me faire objection s'il y a lieu, je vous prie de pointer ce dont il s'agit, c'est que ce que SOCRATE va articuler après toutes *les belles choses* qu'AGATHON à son tour aura dites de l'Amour - ce qui n'est pas seulement là tous *les biens de l'Amour*, tout le profit qu'on peut tirer de l'Amour, mais disons, toutes ses vertus, toutes ses beautés, rien n'est trop beau pour être mis au compte des effets de l'Amour - SOCRATE d'un seul trait sape tout cela à la base en ramenant les choses à leur racine qui est ceci : *amour, amour de quoi ?*

De *l'amour* nous passons au *désir*, et la caractéristique du désir, si tant est qu'Ἔρως ἐρᾶ [Éros era], qu'Éros *désire* [200a], c'est que ce dont il s'agit, c'est-à-dire ce qu'il est censé porter avec lui : *le beau* lui-même, il en *manque*, ἐνδεής [endēs] ἐνδεῖα [endeia]. Dans ces deux termes « *il manque* », il est *identique* par lui-même *au manque*.

Et tout l'apport de SOCRATE en son nom personnel dans ce discours du *Banquet* est qu'à partir de là quelque chose va commencer, qui est bien loin d'arriver à quelque chose que vous puissiez tenir dans la main. Comment cela serait-il concevable ?

Jusqu'à la fin nous nous enfoncerons au contraire progressivement dans une ténèbre et nous retrouverons ici *la nuit antique* toujours plus grande. Et tout ce qu'il y a à dire sur la pensée de *l'amour*, dans *le Banquet*, commence là.

57 De poiein : faire, créer, produire, agir, être efficace, composer un poème, procurer, produire (répété trois fois).

Pour bien voir la nature de l'entreprise où je suis entraîné, pour que vous en supportiez les détours dans ce qu'ils peuvent avoir de fastidieux, car après tout vous ne venez pas ici pour entendre le commentaire d'un texte grec, nous y sommes entraînés, et je ne prétends pas être exhaustif, je vous assure qu'après tout, la majeure partie du travail je l'ai faite pour vous, je veux dire à votre place, en votre absence, et le meilleur service que je puisse vous rendre est en somme de vous inciter à vous reporter à ce texte. Sans aucun doute, si vous vous y êtes reportés sous ma suggestion, il arrivera peut-être que vous le lirez un tant soi peu avec mes lunettes, ça vaut mieux sans doute que de ne pas lire du tout. D'autant plus que le but que je cherchais - ce qui domine l'ensemble de l'entreprise, et ce en quoi vous pouvez l'accompagner d'une façon plus ou moins commentée - est qu'il convient bien de ne pas perdre de vue ce à quoi nous sommes destinés à arriver, je veux dire quelque chose qui répond à la question dont nous partons.

Cette question est simple, c'est celle du *transfert*, je veux dire qu'elle se propose de partir de termes déjà élaborés. Un homme, *le psychanalyste*, de qui on vient chercher la *science* de ce qu'on a de plus intime, car c'est là l'état d'esprit dans lequel on l'aborde communément, et donc de ce qui devrait être d'emblée supposé comme lui étant le plus étranger et d'ailleurs qu'on suppose en même temps comme devant lui être le plus étranger - nous rencontrons ceci au départ de l'analyse - cette *science* pourtant, il est supposé l'avoir.

Voilà une *situation* que nous proposons là *en termes subjectifs*, je veux dire dans la disposition de celui qui s'avance comme *le demandeur*. Nous n'avons pas pour l'instant même à y faire entrer tout ce que comporte, soutient objectivement cette « *situation* » à savoir, ce que nous devons y introduire de la spécificité de ce qui est proposé à cette *science*, à savoir : comme tel, l'inconscient. Ceci, le sujet n'en a - quoi qu'il en ait - aucune espèce d'idée.

Cette *situation*, à simplement la définir ainsi *subjectivement*, comment engendre-t-elle *quelque chose* qui, en première approximation, ressemble à *l'amour*, car c'est ainsi qu'on peut définir le transfert. Disons mieux, disons plus loin : *quelque chose qui met en cause l'amour*, le met en cause assez profondément pour nous - pour la réflexion analytique - pour y avoir introduit comme *une dimension essentielle*, ce qu'on appelle « *son ambivalence* », disons-le : notion nouvelle par rapport à une certaine tradition philosophique dont ce n'est pas en vain que nous allons la chercher ici tout à fait à l'origine.

Cet *étroit accolement de l'amour et de la haine*, voilà quelque chose que nous ne voyons pas au départ de cette tradition, puisque *ce départ*, puisqu'il faut bien le choisir quelque part, nous le choisissons *socratique*, bien que - nous allons le voir aujourd'hui - il y ait *autre chose avant* d'où il prend justement le *départ*. Bien sûr, nous ne nous avancerions pas si hardiment à poser cette question, si déjà de quelque façon le tunnel n'avait été déjà dégagé à l'autre bout. Nous allons à *la rencontre* de quelque chose. Nous avons déjà assez sérieusement serré *la topologie* de ce que le sujet, nous le savons, doit trouver dans l'analyse à la place de ce qu'il cherche. Car nous le savons : *s'il part à la recherche de ce qu'il a et qu'il ne connaît pas, ce qu'il va trouver c'est ce dont il manque*.

C'est bien parce que nous avons articulé, posé cela, dans notre cheminement précédent que nous pouvons oser poser la question que j'ai formulée d'abord, comme étant celle où s'articule la possibilité de surgissement du *transfert*. Nous savons donc bien que c'est comme *ce dont il manque* que s'articule ce qu'il trouve dans l'analyse, à savoir *son désir*, et le *désir* n'étant donc pas *un bien* en aucun sens du terme, ni - tout à fait précisément - dans le sens d'une *κτήσις* [ktésis] « *trésor* », *ce quelque chose qu'à quelque titre que ce soit, il aurait*.

C'est dans ce temps, dans cette *éclosion de l'amour de transfert*, ce temps défini au double sens : chronologique et topologique, que doit se lire cette inversion, si l'on peut dire, de la position qui de *la recherche d'un bien* fait à proprement parler *la réalisation du désir*. Vous entendez bien que ce discours suppose que « *réalisation du désir* » n'est justement pas « *possession d'un objet* », il s'agit d'émergence à la réalité du *désir* comme tel.

C'est bien parce qu'il m'a semblé...

et non pas au hasard d'une rencontre mais en quelque sorte quand je cherchais, pour partir comme du cœur du champ de mes souvenirs, guidé par quelque boussole qui se crée d'une expérience, où trouver le point comme central de ce que j'avais pu retenir d'articulé dans ce que j'avais appris

...il m'a semblé que *le Banquet* était, si loin de nous fût-il, le lieu où s'était *agité*, de la façon la plus vibrante, *le sens de cette question*.

Il s'y agit à proprement parler dans ce moment qui le conclut, où ALCIBIADE, on peut dire « *étrangement* », dans tous les sens du terme : aussi bien, que manifestement il ait là, au niveau de la composition par PLATON de ce qui est l'œuvre, que manifestement il ait là rompu la suite de discours ordonnés, préfigurés dans un programme, qui tout d'un coup se rompt dans l'irruption de *la vraie fête*, du *chambardement* de l'ordre de la fête, et aussi bien *dans son texte même*, ce discours d'ALCIBIADE - *puisque'il s'agit de l'avenue de son propre déconcert* - tout ce qu'il dit est véritablement *sa souffrance, son arrachement à soi-même*, d'une attitude de SOCRATE qui le laisse encore - presque autant que sur le moment - *blessé, mordu* par je ne sais quelle *étrange blessure*.

Et pourquoi cette *confession publique* ? Pourquoi dans cette *confession publique*, cette « *interprétation* » de SOCRATE qui lui montre que cette confession a un but tout à fait immédiat : le séparer d'AGATHON, occasion tout de suite d'une sorte de retour à l'ordre ?

Tous ceux qui se sont référés à ce texte, depuis que je vous en parle, n'ont pas manqué d'être frappés de ce qu'a de consonant toute cette étrange scène, à toutes sortes de *situations*, de *positions instantanées* susceptibles de se vivre dans le *transfert*. Encore, bien entendu la chose n'est-elle que *d'impression*, il s'agit-là de quelque chose qui doit s'y rapporter. Et bien sûr c'est dans une analyse plus serrée, plus fine que nous verrons ce que nous livre une *situation* qui de toute façon n'est manifestement pas à attribuer à quelque chose qui serait une sorte - comme dit ARAGON dans *Le paysan de Paris* - de pressentiment de « *la psychanalyse* ».

Non, mais une rencontre plutôt : une sorte d'apparition de quelques linéaments qui doivent y être pour nous révélateurs. Je crois, et ça n'est pas simplement par une sorte de recul avant le saut - qui doit être, comme le dit FREUD, celui du lion, c'est-à-dire unique - que je tarde à vous le montrer, c'est que : pour *comprendre* ce que veut dire pleinement cet avènement de la scène ALCIBIADE-SOCRATE, il nous faut *bien comprendre* le dessein général de l'œuvre, c'est-à-dire du *Banquet*.

Et c'est ici que nous nous avançons. L'établissement du terrain est indispensable. Si nous ne savons pas ce que veut dire PLATON en amenant la scène ALCIBIADE, il est impossible d'en situer exactement la portée, et voici pourquoi : nous sommes aujourd'hui au début du *discours d'ÉRYXIMAQUE*, du médecin - retenons un instant notre souffle... Que ce soit un médecin doit tout de même nous *intéresser*. Est-ce à dire que le discours d'ÉRYXIMAQUE doit nous induire à une recherche d'« *histoire de la médecine* » ? Il est bien clair que je ne peux même pas l'*ébaucher*. Pour toutes sortes de raisons : d'abord parce que ce n'est pas notre affaire que *ce détour*, qui, lui, serait tout de même assez *excessif*, ensuite parce que je ne le crois véritablement pas possible. Je ne crois pas qu'ÉRYXIMAQUE soit vraiment *spécifié* ni que ce soit à tel médecin que pense PLATON en nous amenant son personnage.

Tout de même *il y a des traits fondamentaux* de la position qu'il apporte, qui sont ceux qu'il y a à dégager, et qui ne sont pas forcément un trait d'histoire, si ce n'est en fonction d'une ligne de partage très générale, mais qui, peut-être, va nous faire réfléchir un instant, au passage, sur ce que c'est que *la médecine*. On a remarqué déjà qu'il y a chez SOCRATE une référence fréquente, quasi ambiante, à *la médecine*. Très fréquemment, SOCRATE, quand il veut ramener son interlocuteur au *plan de dialogue* où il veut le diriger vers la perception d'une démarche rigoureuse, se réfère à tel art de technicien.

Je veux dire : si sur tel sujet vous voulez savoir la vérité, à qui vous adresserez-vous ? Et parmi eux le médecin est loin d'être exclu, *et même il est traité avec une révérence particulière*. Le niveau où il se place n'est certainement *pas d'un ordre inférieur* aux yeux de SOCRATE. Il est clair néanmoins que la règle de sa démarche est quelque chose qui est loin de pouvoir d'aucune façon se réduire à ce qu'on pourrait appeler « *une hygiène mentale* ». Le *médecin* dont il s'agit *parle en médecin*, et tout de suite même, promeut sa médecine *comme étant* de tous les arts le plus grand : la médecine est le « *grand Art* » [186b].

Tout de suite après avoir commencé son discours, et je ne ferai ici que brièvement noter la *confirmation* que reçoit ce que je vous ai dit la dernière fois du discours de PAUSANIAS, dans le fait que commençant son discours [185e-186a], ÉRYXIMAQUE formule expressément ceci :

« Puisque PAUSANIAS, ὄρμησας [hormesas] après un beau départ - ce n'est pas une bonne traduction - *ayant donné l'impulsion sur le sujet du discours avec honneur n'a pas fini aussi brillamment, d'une façon appropriée...* »

C'est une *litote*, il est clair que pour tout le monde, et je crois même que c'est à *souligner ici à quel point* est impliqué comme d'évidence ce quelque chose dont il faut bien dire que notre oreille n'y est pas exactement accommodée : *nous n'avons pas l'impression que ce discours de PAUSANIAS a fait une tellement mauvaise chute*, nous sommes tellement habitués à entendre sur l'amour cette sorte de bêtises, c'est très étrange à quel point, à son sens, ce trait dans le *discours d'ÉRYXIMAQUE* fait véritablement appel au consentement de tous : comme si en somme, le discours de PAUSANIAS s'était véritablement - pour tous - révélé vasouillard, comme s'il allait de soi que toutes ces grosses plaisanteries sur le « *pausamenou* », sur lequel j'ai insisté la dernière fois, allaient de soi pour le lecteur antique.

Je crois assez essentiel de nous référer à ce que nous pouvons entrevoir de cette question de *ton*, à quoi, après tout, l'oreille de l'esprit se raccroche toujours, même si elle n'en fait pas ouvertement un critère, et qui est tellement souvent, dans les *textes platoniciens*, invoquée comme quelque chose à quoi SOCRATE se réfère à tout instant. Combien de fois avant de commencer son discours, ou ouvrant une parenthèse dans un discours d'un autre, *invoque-t-il les dieux* de façon expresse et formelle *pour que le ton soit soutenu, soit maintenu, soit accordé*. Vous allez le voir, ceci est très proche de notre propos d'aujourd'hui.

Je voudrais, avant d'entrer dans le discours d'ÉRYXIMAQUE, faire des remarques dont le recul, même pour nous conduire à des *vérités* tout à fait *premières*, n'en est pas moins quelque chose qui n'est pas donné si facilement. Observons ceci, à propos du discours d'ÉRYXIMAQUE - je vous démontrerai au passage que la médecine s'est toujours crue scientifique - ÉRYXIMAQUE tient des propos qui se réfèrent...

puisque en somme, c'est « *à votre place* », comme je le disais tout à l'heure, qu'il a fallu que pendant ces jours j'essaie de débrouiller ce petit chapitre d'histoire de la médecine, il a bien fallu que pour le faire je sorte du *Banquet* et que je me réfère à divers points du *texte platonicien*

...il y a une série d'écoles dont vous avez entendu parler, si négligé que soit ce chapitre de votre formation en médecine.

La plus célèbre, celle que personne n'ignore, c'est l'école d'HIPPOCRATE : « *l'école de Cos* », opposée à l'école - voisine - de *Cnide*.

Vous savez *qu'il y a eu une école - avant l'école de Cnide - de Sicile, celle qui est encore avant, dont le grand nom est [ALCMEON](#)* et les Alcméonides, Crotonne en est le centre⁵⁸. Ce qu'il faut savoir, c'est qu'il est impossible d'en dissocier les spéculations de celles d'une école scientifique qui fleurissait au même moment, à la même place, à savoir les Pythagoriciens. Vous voyez où cela nous mène. Il faut que nous spéculions sur *le rôle et la fonction du pythagorisme* en cette occasion, et aussi bien chacun le sait, il est essentiel pour comprendre *la pensée platonicienne*.

Nous nous voyons là engagés à un détour où nous nous perdriions littéralement. De sorte que je vais tâcher plutôt d'en dégager des thèmes, et des thèmes pour autant qu'ils concernent très strictement *notre propos*. À savoir ce vers quoi nous nous avançons, du sens de cet épisode du *Banquet*, je veux dire de *ce discours*, de *cette œuvre* du *Banquet* en tant qu'elle est problématique.

Nous ne savons - je crois - pas grand-chose du personnage d'ÉRYXIMAQUE en lui-même ni de ceux qui sont supposables avoir enseigné un certain nombre d'autres personnages. Mais nous savons quelque chose des personnages qui interviennent dans les discours de PLATON et qui se rattachent directement à *cette école médicale par les Alcméonides*, pour autant qu'ils se rattachent aux Pythagoriciens. Nous savons que SIMMIAS et CÉBÈS - *qui sont ceux qui dialoguent avec SOCRATE dans le Phédon* - sont des disciples de PHILOLAOS, lequel est un des maîtres de la première école pythagoricienne.

Si vous vous reportez au *Phédon*, vous verrez ce qu'apportent SIMMIAS et CÉBÈS en réponse aux premières propositions de SOCRATE, nommément sur ce qui doit assurer à l'âme sa durée immortelle : que ces réponses font référence exactement aux mêmes termes qui sont ceux dont je vais parler ici, à savoir ceux qui sont mis en cause dans le discours d'ÉRYXIMAQUE [\[187a\]](#), au premier rang de quoi est la notion d'*ἁρμονία* [harmonia] d'*harmonie*, d'*accord*.

La médecine donc, vous le remarquez ici, s'est toujours crue scientifique. C'est en quoi d'ailleurs elle a toujours montré ses faiblesses. Par une sorte de nécessité interne de sa position, elle s'est toujours référée à une science qui était celle de son temps, bonne ou mauvaise. Qu'elle fût bonne ou mauvaise, comment le savoir du point de vue de la médecine ?

Quant à nous, nous avons le *sentiment* que notre science, notre physique, est toujours censée être une bonne science et que pendant des siècles nous avons eu une physique très mauvaise. Ceci est effectivement tout à fait assuré. Ce qui n'est pas assuré, c'est ce que la médecine a à faire de cette science, c'est à savoir comment et par quelle ouverture, par quel bout elle a à la prendre, tant que quelque chose n'est pas élucidé pour elle, la médecine, et qui n'est pas, comme vous allez le voir, la moindre des choses, puisque ce dont il s'agit c'est de l'idée de « *santé* ».

Très exactement : *qu'est-ce que la santé* ? Vous auriez tort de croire que *même pour la médecine moderne* qui, à l'égard de toutes les autres, *se croit scientifique*, la chose soit pleinement assurée. De temps en temps on propose l'idée « *du normal et du pathologique* » comme sujet de thèse à quelque étudiant. C'est un sujet qui leur est en général proposé par des gens ayant une formation philosophique, et nous avons là-dessus *un excellent travail* de M. CANGUILHEM⁵⁹. Évidemment, c'est un travail dont l'influence est fort limitée dans les milieux proprement médicaux.

Or il y a une chose en tout cas - sans chercher à spéculer à un niveau de certitude socratique sur « *la santé en soi* » - qui à soi tout seul, pour nous tout spécialement *psychiatres et psychanalystes*, qui montre à quel point l'idée de « *santé* » est problématique : ce sont les *moyens* mêmes que nous employons pour rejoindre l'état de « *santé* ». Lesquels *moyens* nous montrent, pour dire les choses dans les termes les plus généraux que quoi qu'il en soit de la nature, de l'heureuse forme qui serait la forme de la « *santé* », au sein de cette heureuse forme nous sommes amenés à postuler des *états paradoxaux*, c'est le moins qu'on puisse en dire, ceux-là mêmes dont la manipulation dans nos *thérapeutiques* est responsable du retour à un équilibre, qui reste dans l'ensemble, comme tel, assez incritiqué.

Voilà donc ce que nous trouvons au niveau des *postulats* les moins accessibles à la démonstration de la position médicale comme telle. C'est justement celle qui va ici être promue dans *le discours d'ÉRYXIMAQUE* sous le nom d'*ἁρμονία* [harmonia]. Nous ne savons pas de quelle harmonie il s'agit, mais comme la notion est très fondamentale à toute position médicale comme telle, tout ce que nous devons chercher, c'est *l'accord*.

Et nous ne sommes pas beaucoup avancés par rapport à la position qui est celle où se situe un ÉRYXIMAQUE sur ce qui est *l'essence, la substance*, de cette idée d'*accord*, à savoir de *quelque chose* emprunté à un domaine intuitif dont simplement il est plus près des sources, il est historiquement plus défini et sensible quand ici nous nous apercevons expressément qu'il se rapporte au *domaine musical*, pour autant qu'ici *le domaine musical* est le *modèle* et la *forme pythagoricienne*.

Aussi bien tout ce qui d'une façon quelconque se rapporte à cet *accord des tons*, fût-il d'une nature plus subtile, fût-il du *ton du discours* auquel je faisais allusion tout à l'heure, nous ramène à cette même appréciation - ce qui n'est point pour rien que j'ai parlé au passage, « *d'oreille* » - à cette même appréciation de « *consonance* » qui est essentielle à cette notion d'harmonie.

58 Hippocrate de Cos (460-380) prend pour départ l'expérience, l'observation et s'opposerait ainsi à l'école voisine de Cnide, laquelle, imbue des théories des physiologues, a tendance à retrouver dans l'homme (microcosme) les principes divins de la nature (macrocosme) ; cf. *Les penseurs grecs avant Socrate*, trad. Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

59 Georges Canguilhem : *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966.

Voilà ce qu'introduit, vous le verrez pour peu que vous entriez dans le texte de ce discours - que je vous épargne, après tout, l'ennui de lire ligne à ligne, ce qui n'est jamais très possible au milieu d'un auditoire aussi ample - vous y verrez le caractère essentiel de cette notion d'« accord » pour comprendre ce que veut dire, comment s'introduit cette position ici médicale. Et vous verrez que tout ce qui ici s'articule est fonction d'un support que nous ne pouvons ni épuiser, ni d'aucune façon reconstruire, à savoir la thématique des discussions qui par avance sont supposables là, présentes à l'esprit des auditeurs.

N'oublions pas que nous nous trouvons au point historique culminant d'une époque particulièrement active, créatrice : ces VI^{ème} et V^{ème} siècles de l'hellénisme de la bonne époque sont surabondants de créativité mentale. Il y a de bons ouvrages auxquels vous pouvez vous référer. Pour ceux qui lisent l'anglais il y a un grand bouquin comme seuls les éditeurs anglais peuvent se donner le luxe d'en sortir un. *Cela tient du testament philosophique* car c'est Bertrand RUSSELL⁶⁰ en son grand âge qui nous le livre.

Ce livre est très bon pour *le jour de l'an*, car - je vous assure, vous n'aurez qu'à le lire ! - il est constellé d'admirables figures en couleur dans des grandes marges, figures d'une extrême simplicité et s'adressant à l'imagination d'un enfant, dans lequel il y a, somme toute, tout ce qu'il faut savoir, depuis cette période féconde à laquelle je me réfère aujourd'hui, qui est l'époque présocratique, jusqu'à nos jours : au positivisme anglais, et personne de véritablement important n'est négligé. S'il ne s'agit pour vous que d'être imbattable dans les dîners en ville, vous saurez - quand vous aurez lu ce livre - vraiment tout, sauf bien entendu les seules choses importantes, c'est-à-dire celles qu'on ne sait pas. Mais je vous en conseille quand même la lecture. Ça complétera pour vous, comme d'ailleurs pour tout un chacun, un nombre considérable de lacunes, presque obligées de votre formation.

Donc essayons de mettre un peu d'ordre dans ce qui se dessine quand nous nous engageons dans cette voie qui est de comprendre ce que veut dire ÉRYXIMAQUE. Les gens de son temps se trouvent toujours devant le même problème, qui est celui devant lequel nous nous trouvons. À ceci près, que faute peut-être d'avoir une aussi grande abondance que nous de menus faits dont meubler leurs discours - je donne d'ailleurs là une hypothèse qui ressort du leur et de l'illusion - ils vont plus droit à l'antinomie essentielle qui est la même que celle que je commençais à promouvoir devant vous tout à l'heure, qui est celle-ci : aucun « accord », de toute façon, nous ne pouvons nous en tenir à le prendre à sa « valeur faciale ».

Ce que l'expérience nous enseigne, c'est que *quelque chose* est recélé au sein de cet « accord », et que toute la question est de savoir ce qui est exigible de cette sous-jacence de l'accord. Je veux dire d'un point de vue qui n'est pas seulement tranchable par l'expérience, qui comporte toujours un certain « *a priori mental* », qui n'est pas posable en dehors d'un certain « *a priori mental* ».

Au sein de cet accord nous faut-il exiger du semblable ou pouvons-nous nous contenter du dissemblable ? Tout accord suppose-t-il quelque « *principe d'accord* », ou l'accord peut-il sortir du désaccordé, du conflictuel ? Ne vous imaginez pas que ce soit avec FREUD que sorte pour la première fois pareille question. Et la preuve, c'est que c'est la première chose qu'amène devant nous le discours d'ÉRYXIMAQUE.

Cette notion de l'accordé et du désaccordé - pour nous disons-le : de la fonction de l'anomalie par rapport à la normale - vient au premier chef dans son discours^[186b], environ à la neuvième ligne :

« En effet le dissemblable désire et aime les choses dissemblables. Autre - continue le texte - est l'amour inhérent à l'état sain, autre l'amour inhérent à l'état morbide. Dès lors, quand PAUSANIAS disait tout à l'heure qu'il était beau de donner ^[186c] ses faveurs à ceux des hommes qui sont vertueux, et laid de le faire pour des hommes déréglés... »

Nous voici portés à la question de physique de ce que signifient cette vertu et ce dérèglement, et tout de suite nous trouvons une formule que je retiens, que je ne peux faire que d'épingler sur la page. Ce n'est pas qu'elle nous livre grand-chose, mais qu'elle doit tout de même être pour nous analystes l'objet d'une espèce d'intérêt au passage, où il y aura *quelque bruissement* ^[186c] pour nous retenir. Il nous dit que « la médecine est la science des érotiques du corps » : ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν [épistémè tôn tou sômatos erōtikôn].

On ne peut pas donner meilleure définition de la psychanalyse, me semble-t-il. Et il ajoute :

πρὸς πλησμονὴν καὶ κένωσιν [pros plēsmonèn kai kenôsin], « quant à ce qui est de la réplétion et de la vacuité... »

traduit brutalement le texte. Il s'agit bien de l'évocation des deux termes du « plein » et du « vide » dont nous allons voir quel rôle ces deux termes ont dans la topologie, dans la « position mentale » de ce dont il s'agit à ce point de jonction de la physique et de l'opération médicale. Ce n'est pas le seul texte, je peux vous le dire, où ce plein et ce vide sont évoqués.

Je dirai que c'est une des intuitions fondamentales qui seraient à dégager, à mettre en valeur au cours d'une étude sur le discours socratique, que le rôle de ces termes. Et celui qui s'attacherait à cette entreprise n'aurait pas à aller bien loin pour y trouver une référence de plus.

60 Bertrand Russel : *L'aventure de la pensée occidentale*, Hachette, Paris, 1961.

Au début du *Banquet*, quand SOCRATE - je vous l'ai dit - qui s'est attardé dans « *le vestibule de la maison voisine* », où nous pouvons le supposer dans la position du *gymnosophiste* : debout sur un pied, tel une cigogne, et immobile jusqu'à ce qu'il ait trouvé *la solution* de je ne sais quel problème, quand il arrive chez AGATHON après que tout le monde l'ait attendu :

« *Eh bien ! Tu as trouvé ton truc, viens près de moi* » [175d] lui dit AGATHON.

À quoi SOCRATE fait un petit discours pour dire :

« *Peut être et peut-être pas, mais ce que tu espères, c'est que ce dont je me sens actuellement rempli, cela va passer dans ton vide tel que ce qui passe entre deux vases communicants lorsqu'on se sert pour cette opération d'un brin de laine* ».

Il faut croire que cette *opération de physique amusante* était, pour on ne sait quelle raison, pratiquée assez souvent, puisque ça faisait probablement image pour tout le monde. Effectivement, ce passage d'un intérieur d'un vase à un autre, cette transformation du *plein* en *vide*, cette communication du contenu, est une des images foncières de quelque chose qui règle ce qu'on pourrait appeler « *la convoitise fondamentale* » de tous *ces échanges philosophiques*, et c'est à retenir pour comprendre *le sens du discours* qui nous est proposé.

Un peu plus loin, cette référence à la musique comme au « *principe de l'accord* » qui est le fond de ce qui va nous être proposé comme étant l'essence de *la fonction de l'amour* entre les êtres, cette référence va nous mener - à la page qui suit, c'est-à-dire au *paragraphe 187* - à rencontrer, vivant dans le discours d'ÉRYXIMAQUE, ce choix que je vous disais tout à l'heure être primordial sur le sujet de ce qui est concevable comme étant au *principe de l'accord*, à savoir : *le semblable* et *le dissemblable*, *l'ordre* et *le conflictuel*.

Car voici qu'au passage nous voyons, quand il s'agit de définir cette *harmonie*, ÉRYXIMAQUE noter qu'assurément nous rencontrons, sous la plume d'un auteur, *d'un siècle* à peu près, *antérieur* : HÉRACLITE d'Éphèse, *un paradoxe* quand c'est à « *l'opposition des contraires* » qu'HÉRACLITE se réfère expressément comme étant le principe de la composition de toute unité⁶¹.

« *L'unité* - nous dit ÉRYXIMAQUE - *en s'opposant à elle-même, se compose, de même que l'harmonie de l'arc et de la lyre.* » [187a]

Cet « *ἁρμονία ὀκωσπερ τόξου καὶ λύρης* » est *extrêmement célèbre*, ne serait-ce que d'avoir été cité ici au passage, et c'est cité dans bien *d'autres auteurs*. C'est parvenu jusqu'à nous dans ces quelques *fragments* épars que les érudits allemands ont rassemblés pour nous, concernant la pensée présocratique. Celui-ci, dans ceux qui nous restent d'HÉRACLITE, reste vraiment dominant. Je veux dire que, *dans le bouquin* de Bertrand RUSSELL dont je vous recommandais tout à l'heure la lecture, vous y trouverez effectivement représentés *l'arc et sa corde*, et même le dessin simultané d'une vibration qui est celle d'où partira le mouvement de la flèche. [p.60]

Ce qui est frappant, c'est cette partialité dont nous ne voyons pas bien au passage la raison, dont fait preuve ÉRYXIMAQUE concernant *la formulation héraclitéenne* : il y trouve à redire. Il lui semble qu'il y a là de ces exigences dont nous pouvons mal sonder la source, car nous nous trouvons là à une confluence où nous ne savons quelle part faire de préjugés, *d'a priori*, de choix faits en fonction d'une certaine consistance de temps dans tout un ensemble théorique, ou de versants psychologiques dont à vrai dire nous sommes hors d'état, surtout quand il s'agit de personnages aussi passés que fantomatiques, de faire le départ.

Nous devons nous contenter de noter qu'effectivement - quelque chose dont nous trouvons l'écho en bien d'autres endroits du discours platonicien - je ne sais quelle aversion se marque à l'idée de référer à quelque *conjonction que ce soit d'opposition des contraires* - même si, en quelque sorte, on la situe dans le *réel* - la naissance de quelque chose qui ne paraît lui être d'aucune façon assimilable, à savoir la création du phénomène de « *l'accord* ». Quelque chose qui s'affirme et se pose, est ressenti, est assenti comme tel, *harmonie, accord*. Il semble que jusque *dans son principe l'idée de proportion* - quand il s'agit de veiller à celle d'*harmonie*, pour parler en *termes médicaux de diète ou de dosage*, avec tout ce qu'elle comporte de *mesure, de proportion - doit être maintenue*, mais que d'aucune façon *la vision héraclitéenne du conflit comme créateur en lui-même, pour certains esprits, pour certaines écoles* - laissons la chose en suspens - *ne peut être soutenue*.

Il y a là une partialité qui pour nous, auxquels bien sûr *toutes sortes de modèles de la physique* ont apporté l'idée d'une *fécondité des contraires, des contrastes, des oppositions et d'une non-contradiction absolue du phénomène avec son principe conflictuel*, pour tout dire, que toute la physique porte tellement plus du côté de l'image de l'onde, que - quoi qu'en ait fait la psychologie moderne - du côté de *la forme*, de *la Gestalt*, de *la bonne forme*, il y a là une *partialité* dont nous ne pouvons pas manquer d'être surpris, dis-je, autant dans ce passage que dans maints autres de PLATON, de voir même soutenue l'idée : de je ne sais quelle impasse, de je ne sais quelle aporie, de je ne sais quel choix à faire, de je ne sais quelle préférence à faire, qui serait du côté du caractère forcément conjoint, fondamental, de *l'accord avec l'accord*, de *l'harmonie avec l'harmonie*.

61 Héraclite, Fragment 51 : « *καὶ ὅτι τοῦτο οὐκ ἴσασι πάντες οὐδὲ ὁμολογοῦσιν, ἐπιμέμφεται ὧδέ τως· οὐ ξυνιᾶσιν ὀκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογεῖ παλίντροπος ἁρμονία ὀκωσπερ τόξου καὶ λύρης* ». Les hommes ne savent (*ξυνιᾶσιν*) pas (*οὐ*) comment (*ὀκως*) ce qui varie (*διαφερόμενον*) est d'accord (*ὁμολογεῖ*) avec soi (*ἑωυτῷ*). Il y a une harmonie (*ἁρμονία*) de tensions opposées (*παλίντροπος*), comme (*ὀκωσπερ*) celle de l'arc (*τόξου*) et de la lyre (*λύρης*). (Burnet, traduit par Reymond). Cf. le site [Philoctete](#).

Je vous l'ai dit, ce n'est pas le seul passage, et si vous vous référez à un dialogue - extrêmement important, je dois dire, à lire pour le soubassement de notre compréhension du *Banquet*, c'est à savoir le *Phédon*, vous verrez que toute la discussion avec SIMMIAS et CÉBÈS repose là-dessus, que comme je vous le disais l'autre jour, tout le *plaidoyer de SOCRATE pour l'immortalité de l'âme* y est présenté de la façon la plus manifeste sous la forme d'un *sophisme* qui est à proprement parler celui-ci, qui n'est pas autre que ce autour de quoi je fais tourner depuis un moment mes remarques sur le discours d'ÉRYXIMAQUE, à savoir que *l'idée même de l'âme en tant qu'harmonie ne suppose pas exclu, qu'entre en elle la possibilité de sa rupture*.

Car quand SIMMIAS, comme CÉBÈS, *objectent* que *cette âme* - dont la nature est constante, dont la nature est permanence et durée - *pourra bien s'évanouir en même temps* que se disloqueront ces éléments que sont *les éléments corporels, dont la conjonction fait harmonie*, SOCRATE ne répond pas autre chose, sinon que *l'idée d'harmonie dont participe l'âme, est en elle-même impénétrable, qu'elle se dérobera, qu'elle fuira devant l'approche même de tout ce qui peut mettre en cause sa constance*.

L'idée de la *participation* de quoi que ce soit d'existant à cette sorte d'*essence incorporelle* qu'est *l'idée platonicienne*, montre à jour sa *fiction* et son *leurre* et à un point tel dans ce *Phédon* qu'il est véritablement impossible de ne pas se dire que nous n'avons aucune raison de penser que PLATON, ce *leurre* il le voit moins que nous. Cette inimaginable, formidable, prétention que nous avons d'être plus intelligents que le personnage qui a développé l'œuvre platonicienne a quelque chose de véritablement effarant !

C'est bien pourquoi quand, après le *discours de PAUSANIAS*, nous voyons se développer celui d'ÉRYXIMAQUE, *il pousse sa chansonnette*, ça n'a pas immédiatement de conséquences évidentes, nous sommes néanmoins en droit de nous demander ce que veut dire PLATON, pour faire se succéder dans cet ordre, cette série de sorties dont nous nous sommes au moins aperçus que celle de PAUSANIAS qui précède immédiatement, est dérisoire.

Et si, après tout, nous retenons *la caractéristique générale*, le *ton d'ensemble* qui caractérise le *Banquet*, nous sommes légitimement en droit de nous demander si ce dont il s'agit n'est pas à proprement parler quelque chose qui consonne avec « *l'œuvre comique* » comme telle : s'agissant de *l'amour*, il est clair que PLATON a pris la voie de « *la comédie* ». Tout le confirmera par la suite, et j'ai mes raisons de commencer maintenant à l'affirmer, au moment où va entrer en scène le *grand comique*, ce *grand comique* ARISTOPHANE dont depuis toujours on se casse la tête pour savoir pourquoi PLATON l'a fait venir au *Banquet*.

Scandaleux puisque, comme vous le savez, ce *grand comique* est un des responsables de la mort de SOCRATE. Si le *Phédon*, à savoir le drame de la mort de SOCRATE, se présente à nous avec ce caractère altier que lui donne le ton tragique que vous savez, et d'ailleurs ce n'est pas si simple, *là aussi il y a des choses comiques*, mais il est bien clair que la tragédie domine et qu'elle est représentée devant nous, le *Banquet* d'ores et déjà nous apprend qu'il n'y a pas - et jusqu'au discours si bref de SOCRATE pour autant qu'il parle en son propre nom - un seul point de ce discours qui ne soit à poser devant nous avec cette *suspicion du comique*.

Et je dirai là même, pour ne rien laisser en arrière et pour répondre nommément à quelqu'un de mes auditeurs dont la présence m'honore le plus, avec qui j'ai eu sur ce sujet un bref échange [Paul Ricœur], je dirai nommément que même le *discours de PHÈDRE* au départ - dont non sans raison, non sans motif, non sans justesse il avait cru apercevoir que je le prenais, lui, à la valeur faciale, au contraire du discours de PAUSANIAS, je dirai que ceci ne va pas moins dans le sens de ce que j'affirme ici précisément : c'est que justement ce discours de PHÈDRE, en se référant sur le sujet de *l'amour* à l'appréciation des dieux, a aussi *valeur ironique*.

Car les dieux ne peuvent rien - justement - *comprendre à l'amour*. L'expression « *d'une bêtise divine* » est quelque chose qui à mon sens devrait être plus répandu. Elle est souvent suggérée par le comportement des êtres auxquels nous nous adressons justement sur le terrain de *l'amour*. Prendre les dieux à témoin à la barre de ce dont il s'agit concernant *l'amour* me paraît être quelque chose qui de toute façon n'est pas hétérogène à la suite du discours de PLATON.

Nous voici arrivés à l'orée du *discours d'ARISTOPHANE*. Néanmoins, nous n'y entrerons pas encore. Je veux simplement vous prier vous-mêmes, par vos propres moyens, de compléter ce qui reste à voir du discours d'ÉRYXIMAQUE. C'est pour M. Léon ROBIN une énigme qu'ÉRYXIMAQUE reprenne l'opposition du thème de *l'amour uranien* et de *l'amour pandémique* étant donné ce qu'il nous apporte concernant *le maniement médical physique de l'amour*. Il ne voit pas très bien ce qui le justifie. Et à la vérité je crois que *notre étonnement* est vraiment la seule attitude qui convienne pour répondre à celui de l'auteur de cette édition. Car la chose est mise au clair dans le discours lui-même d'ÉRYXIMAQUE confirmant toute la perspective dans laquelle j'ai essayé de vous la situer.

S'il se réfère, concernant les effets de *l'amour* [188a-b] à l'astronomie, c'est bien pour autant que ce dont il s'agit, cette *harmonie* à laquelle il s'agit de confluer, de s'accorder, concernant *le bon ordre de la santé de l'homme*, c'est une seule et même chose avec celle qui régit *l'ordre des saisons*, et que, « *quand au contraire* - dit-il - *l'amour* - où il y a de l'emportement ὕβρις [hubris], quelque chose en trop - réussit à prévaloir en ce qui concerne les saisons de l'année, alors c'est là que commencent les désastres, et la pagaille, les préjudices - comme il s'exprime - *les dommages...* », au rang de quoi sont, bien sûr, « *les épidémies* », mais sur le même rang sont placées : « *la gelée, la grêle, la nielle du blé* » et toute une série d'autres choses. Ceci pour bien nous remettre dans le contexte où je crois quand même que les notions que je promeus devant vous comme les catégories fondamentales, radicales auxquelles nous sommes forcés de nous référer pour poser de l'analyse un discours valable, à savoir : *l'imaginaire, le symbolique et le réel*, sont ici utilisables.

On parle de pensée primitive, et on s'étonne qu'un BORORO s'identifie à un *ara*⁶². Est-ce qu'il ne vous semble pas qu'il ne s'agit pas de pensée primitive, mais d'une position primitive de la pensée concernant ce à quoi - pour tous, pour vous comme pour moi - elle a affaire, quand nous voyons que l'homme s'interrogeant - non sur sa place mais sur son identité - a à se repérer, non pas dans l'intérieur d'une enceinte limitée qui serait son corps, mais à se repérer dans le réel total et brut à quoi il a affaire, et que nous n'échappons pas à cette loi d'où il résulte que c'est au point précis de cette délimitation du réel en quoi consiste le progrès de la science que nous aurons toujours à nous situer.

Au temps d'ÉRYXIMAQUE, il est hors de question, *faute de la moindre connaissance de ce que c'est qu'un tissu vivant* comme tel, que le médecin puisse faire, disons des humeurs, quelque chose d'hétérogène à l'humidité où dans le monde peuvent proliférer les végétations naturelles. Le même désordre qui provoquera dans l'homme tel excès dû à l'intempérance, à l'emportement, est celui qui amènera les désordres dans les saisons qui sont ici énumérés.

La tradition chinoise nous représente au début de l'année l'empereur, celui qui peut de sa main accomplir les rites majeurs d'où dépend *l'équilibre* de tout *l'empire du Milieu*, tracer ces premiers sillons dont la direction et la rectitude sont destinées à assurer précisément pendant ce temps de l'année, *l'équilibre de la nature*.

Il n'y a, si j'ose dire, dans cette position rien que de naturel. Celle où ici ÉRYXIMAQUE se rattache, qui est pour dire le mot, celle à laquelle se rattache la notion de *l'homme microcosme*. C'est à savoir quoi ? Non pas que l'homme est en lui-même un *résumé*, un *reflet*, une *image* de la nature, mais qu'ils sont une seule et même chose, qu'on ne peut songer à composer l'homme que de l'ordre et de l'harmonie des composantes cosmiques. Voilà une position dont simplement je voulais vous laisser aujourd'hui avec cette question de savoir si elle ne conserve pas, malgré la limitation dans laquelle nous croyons avoir réduit le sens de la biologie, dans nos présupposés mentaux quelques traces ?

Assurément, les détecter n'est pas tellement intéressant il ne s'agit que de nous apercevoir où nous nous plaçons : dans quelle zone, dans quel niveau plus fondamental nous nous plaçons, nous analystes, quand nous agissons pour nous comprendre nous-mêmes des notions comme « *l'instinct de mort* », qui est à proprement parler - comme FREUD ne l'a pas méconnu - *une notion empédocléenne*. Or c'est à cela que va se référer *le discours d'ARISTOPHANE*.

Ce que je vous montrerai la prochaine fois, c'est que ce formidable « *gag* » qui est manifestement présenté comme une *entrée de clown* culbutant dans une scène de la comédie athénienne, se réfère expressément comme tel, et je vous en montrerai les preuves, à cette conception cosmologique de l'homme. Et à partir de là je vous montrerai l'ouverture surprenante de ce qui en résulte, ouverture laissée béante concernant l'idée que PLATON pouvait se faire de *l'amour* - je vais jusque-là ! - concernant la dérision radicale que la seule approche des problèmes de *l'amour* apportait à cet ordre incorruptible, matériel, super-essentiel, purement idéal, participatoire éternel et increé qui est celui, ironiquement peut-être, que toute son œuvre nous découvre.

62 Cf. *Écrits*, p. 117 (Van den Steinen, 1894). – Un *Bororo s'identifie à un ara (ou arara)* commenté aussi par Durkheim et Mauss (1903), Lévy-Bruhl (1911), Lévi-Stauss (1955), Vygotsky (1962), Ernst Cassirer (1972)...

Notre propos, je l'espère, va aujourd'hui, devant la conjoncture céleste, passer par son solstice d'hiver. Je veux dire qu'entraînés par l'orbe qu'il comporte, il a pu vous sembler que nous nous éloignons toujours plus de notre sujet du transfert.

Soyez donc rassurés ! Nous atteignons aujourd'hui le point le plus bas de cette ellipse et je crois qu'à partir du moment où nous avons entrevu - si cela doit s'avérer valable - quelque chose à apprendre du *Banquet*, il était nécessaire de pousser jusqu'au point où nous allons la pousser aujourd'hui, l'analyse des parties importantes du texte qui peuvent sembler n'avoir pas de rapport direct avec ce que nous avons à dire.

De toute façon qu'importe ! Nous voici maintenant dans l'entreprise, et quand on a commencé dans une certaine voie du discours, c'est justement *une sorte de nécessité* non physique qui se fait sentir, quand nous voulons la mener jusqu'à son terme. Ici nous suivons le guide d'un discours, le discours de PLATON dans le *Banquet*, le discours qui a, autour de lui, toute la charge des *significations* - à la façon d'un *instrument de musique* ou même d'une « *boîte à musique* », toutes *les significations* qu'à travers les siècles il a fait résonner. Un certain côté de notre effort est de *revenir au plus près du sens de ce discours*. Je crois que pour comprendre ce texte de PLATON, pour le juger, on ne peut pas ne pas évoquer dans quel « *contexte du discours* » il est, au sens du discours universel concret.

Et là encore, que je me fasse bien entendre : il ne s'agit pas à proprement parler de le replacer dans *l'histoire* ! Vous savez bien que ce n'est point là notre méthode de commentaire, et que c'est toujours pour ce qu'il nous fait entendre à nous, qu'un discours - même prononcé à une époque très lointaine où les choses que nous avons à entendre n'étaient point en vue - nous l'interrogeons.

Mais il n'est pas possible, concernant le *Banquet*, de ne pas nous référer à quelque chose qui est *le rapport du discours et de l'histoire*, à savoir : non pas comment le discours se situe dans l'histoire, mais comment l'histoire elle-même surgit d'un certain mode d'entrée du discours dans le réel. Et aussi bien il faut que je vous rappelle ici, au moment du *Banquet* où nous sommes, au II^{ème} siècle de la naissance du discours concret sur l'univers, je veux dire qu'il faut que nous n'oublions pas cette *efflorescence philosophique* du VI^{ème} siècle, si étrange, si singulière d'ailleurs pour les échos ou les autres modes d'une sorte de chœur terrestre qui se font entendre à la même époque en d'autres civilisations, sans relation apparente. Mais laissons cela de côté.

Ce n'est pas *l'histoire des philosophes* du VI^{ème} siècle, de THALÈS à PYTHAGORE ou à HÉRACLITE, et tant d'autres que je ne peux même esquisser. Ce que je veux vous faire sentir, c'est que c'est la première fois que dans cette *tradition occidentale*, celle à laquelle se rapporte le livre de RUSSELL dont je vous ai recommandé la lecture, ce discours s'y forme comme *visant* expressément *l'univers*, pour la première fois comme visant à rendre l'univers *discursif*. C'est-à-dire qu'au départ de ce premier pas de *la science* comme étant *la sagesse*, l'univers apparaît comme *univers de discours*.

Et en un sens, *il n'y aura jamais d'univers que de discours*. Tout ce que nous trouvons à cette époque, jusqu'à la définition des *éléments* [terre, eau, air, feu] qu'ils soient *quatre* ou plus [cf. *La lettre volée* : α, β, γ, δ], a quelque chose qui porte la marque, la frappe, l'estampille, de cette requête, de ce postulat, que l'univers doit se livrer à l'ordre du *signifiant*. Sans doute, bien sûr, il ne s'agit point de trouver dans l'univers des éléments de discours mais *des éléments s'agencant à la manière du discours*. Et tous les pas qui s'articulent à cette époque entre les tenants, les inventeurs de ce vaste mouvement interrogatoire, montrent bien que si, sur l'un de ces univers qui se forgent, on ne peut discourir de façon cohérente aux lois du discours, *l'objection est radicale*.

Souvenez-vous du mode d'opérer de ZÉNON le *dialecticien*, quand pour défendre son maître PARMÉNIDE, il propose les arguments sophistiques qui doivent jeter l'adversaire dans un embarras sans issue. Donc à l'arrière-plan de ce *Banquet*, de *ce discours* de PLATON, et dans le reste de son œuvre nous avons cette tentative, *grandiose* dans son *innocence*, cet espoir qui habite les premiers philosophes dits « *physiciens* » de trouver, sous la garantie du discours - qui est en somme toute leur instrumentation d'expérience - la prise dernière sur le réel.

Je vous demande pardon si je l'évite. Ce n'est pas ici un discours sur la philosophie grecque que je puisse devant vous soutenir. Je vous propose, pour interpréter un texte spécial, la thématique minimale qu'il est nécessaire que vous ayez dans l'esprit pour bien juger ce texte. Et c'est ainsi que je dois vous rappeler que *ce réel, cette prise sur le réel* n'a pas à être conçue à cette époque comme le corrélatif d'un sujet, fût-il universel, mais comme le terme que je vais emprunter à la *Lettre VII de PLATON* [324a-352a] où dans une courte digression, il est dit ce qui est cherché par toute l'opération de la dialectique : c'est tout simplement la même chose dont j'ai dû faire état l'année dernière dans notre propos sur *L'Éthique* et que j'ai appelé *la Chose*⁶³, ici *το πρᾶγμα* [to pragma], entendez justement dans le sens que ça n'est pas *die Sache*⁶⁴ : *une affaire*, entendez si vous voulez *la grande affaire*, la réalité dernière, celle d'où dépend la pensée même qui s'y affronte, qui la discute et qui n'en est, si je puis dire, qu'une des façons de la pratiquer. C'est *το πρᾶγμα* [to pragma], *la Chose*, la *πρᾶξις* [praxis] *essentielle*⁶⁵.

63 Cf. *Écrits*, p. 656, note 1, et aussi p. 408 : *La Chose parle d'elle-même...*

64 Cf. séance du 9-12-1959 où Lacan oppose « *die Sache* » à « *das Ding* ».

65 De *prassô* (*parcourir, faire*), *to pragma* (neutre) *l'affaire*, et *praxis* (féminin) *l'action de la pratiquer*.

Dites-vous bien que la *θεωρία* [theória] dont le terme naît à la même époque - si *contemplative* qu'elle puisse s'affirmer et elle n'est pas seulement *contemplative*, la *πραξις* [praxis] d'où elle sort, la *pratique orphique*, le montre assez⁶⁶ - *n'est pas*, comme notre emploi du mot « théorie » l'implique, *l'abstraction de cette πραξις* [praxis], ni sa référence générale, *ni le modèle*, de quelque façon qu'on puisse l'imaginer de ce qui serait son application, *elle est*, à son apparition, *cette πραξις même* : la *θεωρία* [theória] *est elle-même l'exercice du pouvoir de το πραγμα* [to pragma], *la grande affaire*.

L'un des *maîtres* de cette époque que je choisis, le seul, pour le citer : EMPÉDOCLE, parce qu'il est *grâce à FREUD* l'un des patrons de la spéculation, EMPÉDOCLE dans sa figure sans doute légendaire, puisque, aussi bien c'est là ce qui importe : que ce soit cette figure qui nous a été léguée, EMPÉDOCLE est un tout puissant. Il s'avance comme « *maître des éléments* », capable de ressusciter les morts, *magicien*, « *seigneur du royal secret* », sur les mêmes terres où les charlatans, plus tard, devaient se présenter avec l'allure *parallèle*. On lui demande des miracles et il les produit. Comme ŒDIPE, il ne meurt pas : il rentre au cœur du monde dans le feu du volcan et la béance.

Tout ceci, vous allez le voir, reste très proche de PLATON, aussi bien ce n'est pas par hasard que ce soit, prise à lui, à une époque beaucoup plus rationaliste, que tout naturellement nous empruntons la référence du *το πραγμα* [to pragma]. Mais SOCRATE ? Il serait bien singulier que toute la tradition historique se soit trompée en disant qu'il apporte sur ce fond quelque chose d'*original*, une *rupture*, une *opposition*. SOCRATE s'en explique - pour autant que nous puissions faire foi à PLATON là où il nous le présente, plus manifestement dans le contexte d'un *témoignage historique* le visant - c'est un mouvement de recul, de lassitude, de dégoût, par rapport aux contradictions manifestées par ces premières tentatives telles que je viens de vous les caractériser.

C'est de SOCRATE que procède cette idée nouvelle, essentielle : il faut d'abord *garantir le savoir*, et la voie de leur montrer à tous *qu'ils ne savent rien*, est par elle-même une voie révélatrice, révélatrice d'une vertu, qui *dans ses succès* privilégiés, ne réussit pas *toujours*. Et ce que SOCRATE appelle, lui, *ἐπιστήμη* [épistēmè], *la science*, ce *qu'il découvre* en somme, ce *qu'il dégage*, ce *qu'il détache*, c'est que *le discours engendre la dimension de la vérité*. Le *discours* qui s'assure d'une « *certitude interne à son action même* », assure là où il le peut, *la vérité* comme telle. Il n'est rien d'autre que cette pratique du discours.

Quand SOCRATE dit que *c'est la vérité, et non pas lui-même, qui réfute son interlocuteur*⁶⁷, il montre quelque chose dont le plus solide est sa référence à une *combinatoire* primitive qui est toujours la même à la base de notre discours. D'où il résulte, par exemple, que *le père n'est pas la mère* et que c'est au même titre, et à ce seul titre, qu'on peut déclarer que le mortel doit être distingué de l'immortel. SOCRATE renvoie en somme au domaine du pur discours toute l'ambition du discours.

Il n'est pas - comme on le croit, comme on le dit - plus spécialement *celui qui ramène l'homme à l'homme, ni même à l'homme toutes choses*, c'est PROTAGORAS qui a donné ce mot d'ordre : « *L'homme mesure de toute chose* », SOCRATE *ramène la vérité au discours*. Il est en somme, si l'on peut dire, le « *supersophiste* », et c'est en quoi gît son mystère, car s'il n'était que le *supersophiste*, il n'aurait rien engendré de plus que les *sophistes*, à savoir ce qu'il en reste, c'est-à-dire une réputation douteuse. C'est justement quelque chose d'autre qu'un sujet temporel qui avait inspiré son action.

Et là nous en venons à l'*ἀτοπία* [atopia], à *ce côté insituable* de SOCRATE qui est justement la question qui nous intéresse quand nous y flairons quelque chose qui peut nous éclairer sur l'*ἀτοπία* [atopia] qui est exigible de nous [analystes]. C'est de cette *ἀτοπία* [atopia], de ce « *nulle part* » de son être qu'il a provoqué certainement - car l'histoire nous l'atteste - cette lignée de recherches dont le sort est lié, de façon très ambiguë, à toute une histoire qu'on peut fragmenter : l'histoire de la conscience, et comme on dit en termes modernes : l'histoire de la religion, morale, politique, à la limite certes, et moindrement l'art.

Toute cette ligne *ambiguë*, dis-je, diffusée et vivante, pour la désigner je n'aurais qu'à vous l'indiquer par *la question* la plus récemment renouvelée par le plus récent imbécile : « *Pourquoi des philosophes* »⁶⁸, si nous ne la sentions, cette lignée, solidaire d'une flamme transmise en fait, elle, *étrangère à tout ce qu'elle éclaire*, fût-ce « *le bien* », « *le beau* », « *le vrai* », « *le même* », dont elle se targue de s'occuper.

Si on essaye de lire, à travers les témoignages proches comme à travers les effets éloignés - « *proches* », je veux dire : dans l'histoire - comme à travers ses effets encore là : *la descendance socratique*, il peut nous venir en effet la formule d'« *une sorte de perversion sans objet* ». Et, à la vérité, quand on s'efforce d'accommoder, d'approcher, d'imaginer, de se fixer sur ce que pouvait être effectivement ce personnage, croyez-moi c'est fatigant et l'effet de cette fatigue, je crois que je ne pourrais mieux le formuler que sous les mots qui me sont venus un de ces dimanches soir : « *ce Socrate me tue !* ».

Chose curieuse, je me suis réveillé le lendemain matin infiniment plus gaillard.

66 Entre les invocations des mystères, les techniques cathartiques du culte d'Orphée et la contemplation philosophique, il n'y a à l'origine, aucune opposition. Koestler cite une définition de *theória* : « *état de fervente contemplation religieuse dans lequel le spectateur s'identifie au dieu souffrant, meurt de sa mort et ressuscite de sa nouvelle naissance* ». Arthur Koestler, *Les Somnambules*, Calmann-Lévy, 1960, p. 31.

67 Cf. *La chose freudienne* : « *Moi la vérité, je parle* », in *Écrits*, p. 409.

68 Jean-François Revel : *Pourquoi des philosophes*, Paris, Julliard, 1957.

Il semble tout de même - pour essayer là-dessus de dire des choses - impossible de ne pas partir en prenant *au pied de la lettre* ce qui nous est attesté de la part de l'entourage de SOCRATE, et ceci encore à la veille de sa mort, qu'il est celui qui a dit que somme toute : nous ne saurions rien craindre d'une mort dont nous ne savons rien.

Et nommément nous ne savons pas, ajoute-t-il, si ce n'est pas une bonne chose⁶⁹. Évidemment, quand on lit ça... On est tellement habitué à ne lire dans les textes classiques que « *bonnes paroles* » qu'on n'y fait plus attention. Mais c'est frappant quand nous faisons résonner cela dans le contexte des derniers jours de SOCRATE, entouré de ses derniers fidèles, qu'il leur jette ce dernier « *regard un peu en dessous* » que PLATON photographie sur document - *il n'y était pas !* - et qu'il appelle « *ce regard de taureau* »⁷⁰. Et toute son attitude à son procès... Si l'*Apologie* de SOCRATE nous reproduit exactement ce qu'il a dit devant ses juges il est difficile de penser, à entendre sa défense, qu'il ne voulait pas expressément mourir. En tout cas il le répudia expressément, et comme tel, tout pathétique de la situation, provoquant ainsi ses juges habitués aux supplications des accusés, rituelles, classiques.

Donc ce que je vise là en première approche de la nature énigmatique *d'un désir de mort* qui sans doute peut être retenu pour *ambigu*, c'est un homme qui aura mis, somme toute, *soixante-dix ans* à obtenir la satisfaction de ce désir, il est bien sûr qu'il ne saurait être pris au sens de la tendance au suicide, ni à l'échec, ni à aucun masochisme moral ou autre. Mais il est difficile de ne pas formuler ce minimum tragique lié au maintien d'un homme dans une zone de *no man's land*, d'une *entre-deux-morts* en quelque sorte *gratuite*.

SOCRATE, vous le savez, quand NIETZSCHE en a fait la découverte, ça lui a monté à la tête : « *La Naissance de la tragédie* », et toute *œuvre* de NIETZSCHE à la suite, est sortie de là. Le ton dont je vous en parle doit bien marquer quelque personnelle *impatience*. On ne peut pas tout de même ne pas voir *qu'incontestablement* - NIETZSCHE là a mis le doigt dessus, il suffisait d'ouvrir à peu près *un dialogue* de PLATON au hasard - *la profonde incompétence* de SOCRATE chaque fois qu'il touche à ce sujet de la tragédie est quelque chose qui est tangible. Lisez dans le *Gorgias*. La tragédie passe là, exécutée en trois lignes, parmi *les arts de la flatterie*, une *rhétorique* comme une autre, rien de plus à en dire⁷¹.

Nul *tragique*, nul « *sentiment tragique* » - comme on s'exprime de nos jours - ne soutient cette *ἀτοπία* [atopia] de SOCRATE. Seulement un « *démon* », le *δαίμων* [daimôn] - ne l'oublions pas, car il nous en parle sans cesse - qui l'hallucine, semble-t-il pour lui permettre de survivre dans cet espace, il l'avertit des trous où il pourrait tomber : « *Ne fais pas cela...* ».

Et puis, en plus, un message d'un dieu - dont lui-même nous témoigne de la fonction qu'il a eue dans ce qu'on peut appeler une vocation - le dieu de Delphes : APOLLON, qu'un disciple à lui a eu l'idée, saugrenue il faut bien le dire, d'aller consulter. Et le dieu a répondu :

« *Il y a quelque sages. Il y en a un qui n'est pas mal : c'est EURIPIDE, mais le sage des sages, le fin du fin, le sacré, c'est SOCRATE* ».

Et depuis ce jour-là, SOCRATE a dit :

« *Il faut que je réalise l'oracle du dieu, je ne savais pas que j'étais le plus sage, mais puisqu'il l'a dit, il faut que je le sois* ».

C'est exactement dans ces termes que SOCRATE nous présente le virage de ce qu'on peut appeler son « *passage à la vie publique* ».

C'est en somme un fou qui se croit au service commandé d'un dieu, un messie, et dans une société de bavards par-dessus le marché. Nul autre *garant* de la parole de l'Autre (*avec le grand A*) que cette parole même, il n'y a pas d'autre source de *tragique* que ce destin qui peut bien nous apparaître par un certain côté, être du néant. Avec tout ça, il est amené à rendre le terrain dont je vous parlais l'autre jour, *le terrain de la reconquête du réel*, de la *conquête philosophique*, c'est-à-dire *scientifique*, à *rendre une bonne part du terrain aux dieux*.

Ce n'est pas pour faire du paradoxe, comme certains me l'ont confié :

« *Vous vous êtes bien amusé à nous surprendre quand vous avez interrogé : qu'est-ce que sont les dieux ?* ».

Eh bien, vous ai-je dit, les dieux c'est du *réel* ! Tout le monde s'attendait à ce que je dise : *du symbolique*. Pas du tout !

« *Vous avez fait une bonne farce, vous avez dit : c'est du réel* ».

Eh bien, pas du tout !

Croyez-moi, ce n'est pas moi qui l'ai inventé. Ils ne sont manifestement, pour SOCRATE, que du *réel*.

69 *Apologie de Socrate*, 29a : « *Craindre la mort, ce n'est rien d'autre... que de passer en effet pour savoir ce que l'on ne sait pas. Car de la mort, nul n'a de savoir, pas même si ce n'est pas précisément pour l'homme le plus grand des biens* ».

70 *Phédon* : 117b.

71 *Gorgias* : 502bcd.

Et ce *réel*, sa part faite, n'est rien du tout quant au principe de sa conduite à lui, SOCRATE, qui ne vise qu'à *la vérité*. Il en est quitte avec les dieux d'obéir à l'occasion, pourvu que, lui, définisse cette obéissance. Est-ce que c'est bien là leur obéir ou plutôt s'acquitter ironiquement vis-à-vis d'êtres qui ont eux aussi leur nécessité ? Et en fait nous ne sentons aucune nécessité qui ne reconnaisse la suprématie de la nécessité interne au déploiement du *vrai*, c'est-à-dire à la science. *Un discours aussi sévère* peut nous surprendre par la séduction qu'il exerce. Quoi qu'il en soit cette séduction nous est attestée au détour de l'un ou de l'autre des *dialogues*.

Nous savons que *le discours* de SOCRATE, même répété par des enfants, par des femmes, exerce un charme si l'on peut dire, *sédurant*. C'est bien le cas de le dire : « *Ainsi parlait Socrate* ». Une force s'en transmet « *qui soulève ceux qui l'approchent* » disent toujours les textes platoniciens, bref, au seul bruissement de sa parole, certains disent « *à son contact* ».

Remarquez-le encore, il n'a pas de disciples, mais plutôt *des familiers, des curieux* aussi, et puis *des ravis*, frappés de je ne sais quel secret, *des santons* comme on dit dans les contes provençaux et puis, les disciples des autres aussi viennent, qui frappent à la porte. PLATON n'est d'aucun de ceux-là, c'est un tard-venu, beaucoup trop jeune pour n'avoir pu voir que la fin du phénomène. Il n'est pas parmi les proches qui étaient là au dernier instant, et c'est bien là *la raison dernière* - il faut le dire en passant très vite - de cette cascade obsessionnelle de témoignages où il s'accroche chaque fois qu'il veut parler de son étrange héros :

« *Un tel l'a recueilli d'un tel qui était là, à partir de telle ou telle visite où ils ont mené tel ou tel débat.* »
« *L'enregistrement sur cervelle, là je l'ai en première, là en seconde édition.* »

PLATON est un témoin très particulier. On peut dire « *qu'il ment* » et d'autre part « *qu'il est véridique même s'il ment* » car, à interroger SOCRATE, c'est sa question à lui, PLATON, qui se fraye son chemin. PLATON est tout autre chose. Il n'est pas un « *va nu pieds* », ce n'est pas un *errant*. Nul dieu ne lui parle ni ne l'a appelé, et à la vérité, je crois qu'à lui, les dieux ne sont pas grand-chose.

PLATON est un *maître*, un vrai, un *maître* témoin du temps où la cité se décompose, emportée par *la rafale démocratique*, prélude au temps des grandes confluences impériales. C'est une sorte de SADE en plus drôle. On ne peut même pas - naturellement, comme personne - on ne peut jamais imaginer la nature des pouvoirs que l'avenir réserve : les grands bateleurs de la tribu mondiale, ALEXANDRE, SELEUCIDE, PTOLÉMÉE, tout cela est encore à proprement parler impensable. Les *militaires mystiques*, on n'imagine encore pas ça !

Ce que PLATON voit à l'horizon, c'est *une cité communautaire* tout à fait révoltante à ses yeux comme aux nôtres. Le haras en ordre, voilà ce qu'il nous promet dans un *pamphlet* qui a toujours été le mauvais rêve de tous ceux qui ne peuvent pas se remettre du discord toujours plus accentué, de « *l'ordre de la cité* » avec « *leur sentiment du bien* ». Autrement dit, ça s'appelle *La République* et tout le monde pris cela au sérieux : on croit que c'est vraiment ce que voulait PLATON !

Passons sur quelques autres malentendus et sur quelques autres élucubrations mythiques. Si je vous disais que *le mythe* de l'Atlantide me semble bien plutôt être l'écho de *l'échec des rêves politiques* de PLATON - il n'est pas sans rapports avec l'aventure de l'*Académie* - peut-être trouveriez-vous que mon paradoxe aurait besoin d'être plus nourri, c'est pourquoi je passe.

Ce qu'il veut en tout cas, lui, c'est tout de même *la chose*, *το πρᾶγμα* [to pragma]. Il a pris le relais des mages du siècle précédent à un niveau littéraire. L'*Académie* c'est une sorte de « *cité réservée* », de « *refuge des meilleurs* ». Et c'est dans le contexte de cette entreprise, dont certainement l'horizon allait très loin, que nous savons que ce qu'il a rêvé dans son voyage de Sicile - curieusement *sur les mêmes lieux* où son aventure fait en quelque sorte écho au rêve d'ALCIBIADE qui, lui, a nettement rêvé d'un « *empire méditerranéen à centre sicilien* » - portait un signe de sublimation plus élevé : c'est comme une sorte d'*utopie* dont il a pensé pouvoir être le directeur.

De la hauteur d'ALCIBIADE, évidemment tout ceci se réduit à un niveau certainement moins élevé. Peut-être ça n'irait-il pas plus haut qu'un sommet d'élégance masculine. Mais ce serait tout de même déprécier ce « *dandysme métaphysique* » que de ne pas voir de quelle portée il était en quelque sorte capable. Je crois qu'on a raison de lire le texte de PLATON sous l'angle de ce que j'appelle le *dandysme* : ce sont des écrits pour l'extérieur, j'irai jusqu'à dire qu'il jette aux chiens que nous sommes, les menus « *bons ou mauvais morceaux* », débris d'un *humour* souvent assez *infernal*, mais il est un fait : c'est *qu'il a été entendu autrement*.

C'est que *le désir chrétien*, qui a si peu à faire avec toutes ces aventures, ce désir chrétien dont l'os, dont l'essence est dans la résurrection des corps (il faut lire Saint AUGUSTIN pour s'apercevoir de la place que ça tient), que *ce désir chrétien* se soit reconnu dans PLATON, pour qui le corps doit se dissoudre dans une beauté supraterrestre et réduite à une forme - dont nous allons parler tout à l'heure - extraordinairement décorporalisée, c'est le signe évidemment qu'on est en plein malentendu.

Mais c'est justement cela qui nous ramène à la question du *transfert* et à ce caractère délirant d'une telle reprise du discours dans un autre contexte, qui lui est à proprement parler contradictoire. Qu'est-ce qu'il y a là dedans, si ce n'est que *le fantasme platonicien* - dont nous allons nous approcher d'aussi près que possible : ne croyez pas que ce soit là des considérations simplement générales - *s'affirme déjà comme un phénomène de transfert*.

Comment les chrétiens, à qui un Dieu réduit au symbole du Fils avait donné sa vie en signe d'amour, se sont-ils laissé fasciner par l'inanité - vous vous rappelez mon terme de tout à l'heure - spéculative, offerte en pâture par le plus désintéressé des hommes : SOCRATE ? Est-ce qu'il ne faut pas là reconnaître l'effet de la seule convergence touchable entre *les deux thématiques*, qui est « *le Verbe* » présenté comme objet d'adoration ?

C'est pourquoi il est si important - face à la mystique chrétienne, où l'on ne peut nier que *l'amour* n'ait produit d'assez extraordinaires fruits et folies, selon la tradition chrétienne elle-même - de *délinéer* quelle est la portée de *l'amour* dans *le transfert* qui se produit autour de cet autre : SOCRATE, qui lui n'est qu'un homme qui prétend *s'y connaître en amour*, mais qui n'en laisse que la preuve la plus simplement naturelle, à savoir que ses disciples le taquinaient de perdre la tête de temps en temps devant un beau jeune homme, et comme nous en témoigne XÉNOPHON, d'avoir un jour - *ça ne va pas loin ! - touché de son épaule l'épaule nue du jeune CRITOBULE*. XÉNOPHON, lui, nous en dit le résultat : ça lui laisse une courbature, rien de plus. Rien de moins non plus⁷² : ça n'est pas rien, chez un cynique aussi éprouvé !

Car déjà dans SOCRATE il y a *toutes les figures du cynique*. Cela prouve en tout cas une certaine *violence du désir*, mais cela laisse, il faut bien le dire, *l'amour* en position un peu instantanée. *Ceci nous explique, nous fait comprendre, nous permet de situer*, qu'en tous les cas pour PLATON *ces histoires d'amour* c'est simplement *bouffon*, que le mode d'union dernière avec **το πρᾶγμα** [to pragma], *la chose*, n'est certainement pas à chercher dans le sens de l'effusion d'amour au sens chrétien du terme.

Et ce n'est pas ailleurs qu'il faut chercher *la raison* de ceci que dans *Le Banquet*, le seul qui parle comme il convient de l'amour, c'est « *un pitre* » - vous allez voir ce que j'entends par ce terme - car ARISTOPHANE pour PLATON n'est pas autre chose : un *poète comique* pour lui c'est « *un pitre* ». Et on voit très bien comment ce monsieur très distant, croyez-moi, de la foule, cet homme, cet obscène ARISTOPHANE, dont je n'ai pas à vous rappeler ce que vous pouvez trouver, à ouvrir la moindre de ses comédies. La moindre des choses que vous puissiez voir surgir sur la scène, c'est celle par exemple où le parent d'EURIPIDE qui va se déguiser en femme pour s'exposer au sort d'ORPHÉE, c'est-à-dire être déchiqueté par l'assemblée des femmes à la place d'EURIPIDE dans ce déguisement... on nous fait assister sur la scène au brûlage des poils du cul parce que les femmes, comme encore aujourd'hui en Orient, s'épilent. Et je vous passe tous les autres détails⁷³.

Tout ce que je peux vous dire c'est que ceci passe tout ce qu'on ne peut voir de nos jours que *sur la scène d'un music-hall* de Londres, ce n'est pas peu dire ! Les mots simplement sont meilleurs, mais ils ne sont pas plus distingués pour ça. Le terme de « *cul béant* » est celui qui est répété dix répliques de suite pour désigner ceux parmi lesquels il convient de choisir ceux que nous appellerions aujourd'hui dans nos langages les candidats les plus aptes à tous les rôles progressistes, car c'est à ceux-là qu'ARISTOPHANE en veut tout particulièrement. Alors, que ce soit un personnage de cette espèce - et qui plus est, ai-je déjà dit, qui a eu le rôle que vous savez dans la diffamation de SOCRATE - que PLATON choisisse pour lui faire dire les choses les meilleures sur *l'amour*, ça doit quand même nous éveiller un peu la compréhension !

Pour bien faire comprendre ce que je veux dire en disant que c'est à lui qu'il fait dire les choses les meilleures sur *l'amour*, je vais tout de suite vous l'illustrer. D'ailleurs même quelqu'un d'aussi *compassé, mesuré* dans ses jugements, *prudent*, que peut l'être le savant universitaire qui a fait l'édition que j'ai là sous les yeux, M. Léon ROBIN, même lui ne peut pas ne pas en être frappé : ça lui tire les larmes⁷⁴. C'est le premier qui parle de *l'amour*, mon Dieu, comme nous en parlons, c'est-à-dire qu'il dit des choses qui vous prennent à la gorge et qui sont les suivantes. D'abord cette remarque assez fine - on peut dire que ce n'est pas ce qu'on attend d'un bouffon, mais c'est justement pour ça que c'est dans la bouche du bouffon - c'est lui qui fait la remarque :

« *Personne* - dit-il - *ne peut croire que c'est ἡ τῶν ἀφροδισίων συνουσία* » [hè tôn aphrodisiôn sunousia] [192c].

On traduit « *la communauté de la jouissance amoureuse* »... Je dois dire que cette traduction me paraît *détestable*, je crois d'ailleurs que M. Léon ROBIN en a fait une autre pour *La Pléiade* qui est bien meilleure.

[Ὅταν μὲν οὖν καὶ αὐτῷ ἐκείνῳ ἐντύχη τῷ αὐτοῦ ἡμίσει καὶ ὁ παιδεραστής καὶ ἄλλος πᾶς, τότε καὶ θαυμαστὰ ἐκπλήττονται φιλία τε καὶ [192c] οἰκειότητι καὶ ἔρωτι, οὐκ ἐθέλοντες ὡς ἔπος εἰπεῖν χωρίζεσθαι ἀλλήλων οὐδὲ σμικρὸν χρόνον. Καὶ οἱ διατελοῦντες μετ' ἀλλήλων διὰ βίου οὗτοί εἰσιν, οἳ οὐδ' ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν ὅτι βούλονται σφίσι παρ' ἀλλήλων γίγνεσθαι. Οὐδενὶ γὰρ ἂν δόξειεν τοῦτ' εἶναι ἡ τῶν ἀφροδισίων συνουσία, ὡς ἄρα τοῦτου ἕνεκα ἕτερος ἑτέρῳ χαίρει συνῶν οὕτως ἐπὶ μεγάλης σπουδῆς· ἄλλ' ἄλλο τι βουλομένη ἐκατέρου ἡ ψυχή [192d] δήλη ἔστιν, ὃ οὐ δύναται εἰπεῖν, ἀλλὰ μαντεύεται ὃ βούλεται, καὶ αἰνίττεται.]

Car vraiment ça veut dire : *Ce n'est pas le plaisir d'être ensemble au lit*⁷⁵ *qui est en définitive l'objet en vue duquel chacun d'eux se complaît à vivre en commun avec l'autre et dans une pensée à ce point débordante de sollicitude...* [192c]

72 Xénophon, *Le Banquet*, trad. F. Ollier, Paris, Les belles lettres, 2002. [Xénophon : Le Banquet, trad. Pierre Chambry](#)

73 Il s'agit des *Thesmophories* où le parent d'Euripide s'offre à remplir la mission périlleuse de plaider la cause d'Euripide à l'assemblée des femmes à la place d'Agathon qui s'y est refusé.

74 Notice LIX et sq. « *Platon sent en lui ce don prodigieux, qu'il possède lui-même, d'unir le badinage de l'expression au sérieux de la pensée, de marier la poésie la plus délicate ou la plus émouvante, non sans doute comme lui à la verve bouffonne, mais aux plus profonde spéculations* », etc.

75 *Hè tôn aphrodisiôn sunousia* est traduit dans *La Pléiade* par : *le partage de la jouissance sensuelle*. Platon, *Œuvres complètes*, vol. 1, trad. nouvelle et notes par Léon Robin, Paris, NRF, 1950, p. 720.

En grec οὕτως ἐπὶ μεγάλης σπουδῆς [outós epí megalès spoudès], c'est ce même σπουδῆς [spoudès] que vous trouviez l'année dernière dans la définition aristotélicienne de la tragédie. Bien sûr σπουδῆς [spoudès] veut dire *sollicitude, soin, empressement*, cela veut dire aussi *sérieux* : « ils ont, pour tout dire, ces gens qui s'aiment, un drôle d'air sérieux. ». Et passons cette note *psychologique* pour montrer tout de même, désigner, où est le mystère. Voilà ce que nous dit ARISTOPHANE [192d] :

« c'est bien plutôt une tout autre chose que manifestement souhaite leur âme, une chose qu'elle est incapable d'exprimer. Elle la devine cependant et elle la propose sur le mode de l'énigme. Supposez même que, tandis qu'ils reposent sur la même couche, Héphaïstos (c'est-à-dire Vulcain, le personnage avec l'enclume et le marteau) se dresse devant eux muni de ses outils, et qu'il poursuive ainsi... « N'est-ce pas ceci (l'objet de vos vœux) dont vous avez envie : vous identifier le plus possible l'un avec l'autre, de façon que, ni nuit, ni jour, vous ne vous délaissiez l'un l'autre ? Si c'est vraiment de cela que vous avez envie, je peux bien [192c] vous fondre ensemble, vous réunir au souffle de ma forge, de telle sorte que, de deux comme vous êtes, vous deveniez un, et que, tant que durera votre vie, vous viviez l'un et l'autre en communauté comme ne faisant qu'un ; et qu'après votre mort, là-bas, chez Hadès, au lieu d'être deux, vous soyez un, pris tous deux d'une commune mort... Eh bien ! voyez si c'est à cela que vous aspirez... » En entendant ces paroles, il n'y en aurait pas un seul, nous le savons bien, pour dire non, ni évidemment pour souhaiter autre chose ; mais chacun d'eux penserait au contraire qu'il vient, tout bonnement, d'entendre formuler ce que depuis longtemps en somme il convoitait : que, par sa réunion, par sa fusion avec l'aimé, leur deux êtres n'en fissent enfin qu'un seul ! »

Voilà ce que PLATON fait dire par ARISTOPHANE. ARISTOPHANE ne dit pas que cela. ARISTOPHANE raconte des choses qui font rire, des choses d'ailleurs que lui-même a annoncées comme devant jouer justement entre le risible et le ridicule, si tant est qu'entre ces deux termes se répartisse le fait que le rire retombe sur ce que le comique vise, ou sur le comédien lui-même.

Mais de quoi ARISTOPHANE fait-il rire ? Car il est clair qu'il fait rire et qu'il passe la barre du ridicule. Est-ce que PLATON va le faire nous faire rire de *l'amour* ? Il est bien évident que déjà ceci vous témoigne du contraire. Nous dirons même que nulle part, à aucun moment de ces discours, on ne prend autant *l'amour* au sérieux, ni aussi au tragique. Nous sommes exactement au niveau que nous lui imputons à cet *amour* – nous, modernes – après *la sublimation courtoise* et après ce que je pourrais appeler *le contresens romantique* sur cette sublimation, à savoir la surestimation narcissique du sujet, je veux dire *du sujet supposé dans l'objet aimé*. Car *c'est cela le contresens romantique par rapport à* ce que je vous ai enseigné l'année dernière sur *la sublimation courtoise*.

Dieu merci, au temps de PLATON, nous n'en sommes pas encore là, à cet étrange ARISTOPHANE près, mais c'est un bouffon, nous en sommes bien plutôt à une observation en quelque sorte zoologique d'êtres imaginaires, qui prend sa valeur de ce qu'ils évoquent de ce qui peut être pris assurément au sens dérisoire dans les êtres réels. Car c'est bien de cela qu'il s'agit dans ces êtres coupés en deux tels un œuf dur [190e], un de ces êtres bizarres comme nous en trouvons sur les fonds de sable [191d], *une plie, une sole, un carrelet* là évoqués, qui ont l'air d'avoir tout ce qu'il faut : deux yeux, tous les organes pairs, mais qui sont aplatis d'une telle manière qu'ils semblent être la moitié d'un être complet.

Il est clair que dans le premier comportement qui suit la naissance de ces êtres qui sont nés d'une telle bipartition, ce qu'ARISTOPHANE nous montre d'abord, et ce qui est le soubassement de ce qui tout d'un coup vient là dans une lumière pour nous si « *romantique* », c'est cette espèce de fatalité panique, qui va faire à chacun de ces êtres chercher d'abord et avant tout sa moitié, et là, s'accolant à elle avec une *ténacité*, si l'on peut dire sans issue, les faire effectivement dépérir l'un à côté de l'autre par *impuissance de se rejoindre*. Voilà ce qu'il nous dépeint dans ses longs développements qui est donné avec tous les détails, qui est extrêmement imagé, qui naturellement est projeté sur le plan *du mythe*, mais qui est la voie dans laquelle, par le sculpteur qu'est ici le poète, est forgée son image du rapport amoureux.

Mais est-ce là où gît ce que nous devons supposer, ce que nous touchons du doigt, qu'il y a ici de *risible* ? Bien évidemment pas ! Ceci est inséré dans *quelque chose* qui irrésistiblement nous évoque ce que nous pourrions voir encore de nos jours sur le tapis d'un *cirque* si les *clowns* entraient, comme il se fait quelquefois, embrassés ou accrochés de façon quelconque deux à deux, couplés ventre à ventre et, dans un grand tournoiement de quatre bras, de quatre jambes et de leurs deux têtes, faisaient un ou plusieurs tours de piste en culbutant.



En soi, c'est quelque chose que nous voyons aller très bien avec le mode de fabrication de ce type de chœur qui donnait, dans un autre genre, *les Guêpes, les Oiseaux*, ou encore *les Nuées*, dont nous ne saurons jamais sous quel écran ces pièces paraissaient sur la scène antique.

Mais ici de quelle espèce de ridicule s'agit-il ? Est-ce simplement le caractère à soi tout seul assez réjouissant de l'image ? C'est là que je vais engager un petit développement dont je vous demande pardon s'il doit nous faire faire un assez long détour, car il est essentiel. Si vous lisez ce texte, *vous verrez à quel point* - au point que ça frappe aussi M. Léon ROBIN. C'est toujours la même chose, je ne suis pas seul à savoir lire un texte - *extraordinairement, il insiste sur le caractère sphérique* de ce personnage. Il est difficile de ne pas le voir, parce que *ce sphérique, ce circulaire, ce σφαιῖρα [sphaïra] est répété avec une telle insistance*⁷⁶, on nous dit que :

« *les flancs, le dos, πλευρὰς κύκλω ἔχον [pleuras kuklò echon], tout ça se continue d'une façon bien ronde.* » [189e]

[ἔπειτα ὅλον ἦν ἑκάστου τοῦ ἀνθρώπου τὸ εἶδος στρογγύλον, νῶτον καὶ πλευρὰς κύκλω ἔχον, χεῖρας δὲ τέτταρας εἶχε, καὶ σκέλη τὰ ἴσα ταῖς χερσίν, καὶ πρόσωπα [190a] δὴ ἐπ' αὐχένι κυκλοτερεῖ, ὅμοια πάντη κεφαλὴν δ' ἐπ' ἀμφοτέροις τοῖς προσώποις ἐναντίοις κειμένους μίαν, καὶ ὦτα τέτταρα, καὶ αἰδοῖα δύο, καὶ τὰλλα πάντα ὡς ἀπὸ τούτων ἂν τις εἰκάσειεν. Ἐπορεύετο δὲ καὶ ὀρθὸν ὡς περὶ νῦν, ὁποτέρωσθε βουληθεῖη· καὶ ὁπότε ταχὺ ὀρμήσειεν θεῖν, ὥσπερ οἱ κυβιστῶντες καὶ εἰς ὀρθὸν τὰ σκέλη περιφερόμενοι κυβιστώσι κύκλω, ὁκτῶ τότε οὐσι τοῖς μέλεσιν ἀπεριεῖδόμενοι ταχὺ ἐφέροντο κύκλω.]

Et il faut que nous voyions cela, comme je vous l'ai dit tout à l'heure, comme les deux roues branchées l'une sur l'autre et tout de même plates, alors qu'ici c'est rond. Et cela embête M. Léon ROBIN qui change une virgule que personne n'a jamais changée en disant : « *Je le fais comme cela parce que je ne veux pas qu'on insiste tellement sur la sphère, c'est sur la coupure que c'est plus important* »⁷⁷ Et ce n'est pas moi qui vais vous diminuer l'importance de cette coupure, nous allons y revenir tout à l'heure.

Mais il est quand même difficile de ne pas voir que nous sommes devant quelque chose de très *singulier* et dont je vais tout de suite vous dire le terme, le fin mot, c'est que la dérision dont il s'agit, ce qui est mis sous cette forme ridicule, c'est justement la sphère. Naturellement cela ne vous fait pas rire, parce que « *la sphère* », ça ne vous fait ni chaud ni froid à vous ! Seulement dites-vous bien que, pendant des siècles, il n'en a pas été ainsi.

Vous, vous ne la connaissez que sous la forme de ce fait d'« *inertie psychologique* » qu'on appelle la « *bonne forme* ». Un certain nombre de gens - M. EHRENFELS *et d'autres* - se sont aperçus qu'il y avait une certaine tendance des formes à la perfection, tendance à rejoindre dans l'état douteux la sphère, qu'en somme c'était cela qui faisait plaisir au nerf optique.

Cela bien sûr, naturellement est fort intéressant et ne fait qu'amorcer le problème, car je vous signale en passant que ces notions de *Gestalt* sur lesquelles on marche aussi allègrement ne font que relancer le problème de la perception. Car s'il y a de si *bonnes formes*, c'est que *la perception* doit consister, si l'on peut dire, à les rectifier dans le sens des *mauvaises* que sont les vraies. Mais laissons *la dialectique* de cette « *bonne forme* » en cette occasion. Cette « *forme* » a un tout autre sens que cette objectivation, d'intérêt limité, proprement psychologique.

Au temps et au niveau de PLATON, et non seulement au niveau de PLATON mais bien avant lui, cette forme, σφαιῖρος [sphaïros] comme dit encore EMPÉDOCLE, dont le temps m'empêche de vous lire les vers :

« ἄλλ' ὃ γε πάντοθεν ἴσος ἔων καὶ πάμπαν ἀπειρῶν Σφαιῖρος κυκλοτερῆς μονη περιγηεὶ χαίρων »
« *Mais lui, partout égal à lui-même et sans limite aucune, Sphaïros à l'orbe pur, joyeux de la solitude qui l'entoure.* »

Σφαιῖρος [sphaïros] au masculin, c'est : *un être qui, de tous les côtés semblable à lui-même, est de tous côtés sans limites.*

« *Sphaïros qui a la forme d'un boulet, ce Sphaïros règne dans sa solitude royale rempli par son propre contentement, sa propre suffisance* »⁷⁸.

Ce σφαιῖρος [sphaïros] hante la pensée antique. Il est la forme que prend, au centre du monde d'EMPÉDOCLE, la phase de rassemblement de ce qu'il appelle, lui, dans sa métaphysique, φιλίη [Philîè] ou φιλότης [philotès], *l'Amour*. Cette φιλότης [philotès] qu'il appelle ailleurs : Σχεδύνη [schedunè], *l'Amour qui rassemble, qui agglomère, qui assimile, qui agglutine* - exactement : *agglutiné* - c'est la κρησις [kerîsis], c'est de la κρησις [kerîsis] d'amour⁷⁹.

⁷⁶ Ce n'est pas ici le terme σφαιῖρα *sphaïra*, balle, sphère, corps céleste, qui est répété avec insistance mais κύκλω *kuklo*, cercle, objet circulaire, sphère, globe de l'œil, roue, etc., 189e, 190a

⁷⁷ L. Robin justifie sa ponctuation note 2, p. 30-31, en restituant la ponctuation traditionnelle. Dans sa nouvelle traduction pour « La Pléiade » il adopte à nouveau la ponctuation traditionnelle qui rapporte l'arrondi à la forme d'une seule pièce, mais marque son hésitation en note : « ...il y a en effet deux idées, qui dominent le morceau : l'une est que ces hommes doivent être *sphériques*, comme le sont les astres, leurs parents ; l'autre est qu'ils doivent être *d'une seule pièce*, puisqu'ils devront être plus tard *sectionnés*. On hésite à dire laquelle de ces deux idées prévaut dans la pensée d'Aristophane à ce moment de son exposé ».

⁷⁸ Traduit par Jean Bollack, 95 (B 28)

⁷⁹ Empédocle : *Les Origines*, Paris, Gallimard, Tel, 1992. *Philîè* qui sera *Philia* chez Aristote 401(B 19), 402(B 19) ; *schedunè Philotèta* 403(B 18) (*schedunè* est un terme empédocléen) traduit par Jean Bollack *Amour liant* ; *kerîsis* (63. 23 1. 130(A 43) ou *kerasis* signifie *mélange*, mélange de choses qui se combinent en un tout comme de l'eau et du vin, par opposition à *mixis*, *mélange* de choses qui peuvent rester distinctes comme des graines. Jean Bollack traduit *peri mîxeos kai keraseôs*, 130(A 43) *du mélange et de la fusion*.

Il est *très singulier* que nous ayons vu réémerger sous la plume de FREUD cette idée de *l'amour comme puissance unifiante* pure et simple, et si l'on peut dire, à *l'attraction sans limites*, pour l'opposer à THANATOS, alors que nous avons corrélativement - et vous le sentez bien : d'une *façon discordante* - une notion tellement différente et tellement plus féconde dans « *l'ambivalence amour-haine* ». Cette sphère nous la retrouvons partout. Je vous parlais l'autre jour de PHILOLAOS : il admet la même sphère au centre d'un monde où la terre a une position excentrique. Déjà au temps de PYTHAGORE on le soupçonnait depuis très longtemps que la terre était excentrique, mais ce n'est pas le soleil qui occupe le centre, c'est un feu central sphérique à quoi, nous, la face de la terre habitée, nous tournons toujours le dos. Nous sommes par rapport à ce feu comme la lune est par rapport à notre terre et c'est pour cela que nous ne le sentons pas. Et il semble que ce soit pour que nous ne soyons pas, malgré tout, brûlés par *le rayonnement central*, que le dénommé PHILOLAOS a inventé - cette *élucubration* qui a fait casser la tête déjà aux gens de l'Antiquité, à ARISTOTELE lui-même - ἀντίχθων [anti-chtôn] *l'anti-terre*.

Quelle pouvait bien être, à part ça, la nécessité de cette invention de ce corps strictement invisible, qui était censé receler tous les pouvoirs contraires à ceux de la terre, qui jouait en même temps ce rôle, semblait-il, de pare-feu, c'est là quelque chose, comme on dit, « *qu'il faudrait analyser* ». Mais ceci n'est fait que pour vous introduire à cette dimension, dont vous savez que je lui accorde une très grande importance, de ce qu'on peut appeler « *la révolution astronomique* », et « *copernicienne* » encore. Et pour mettre là-dessus définitivement « *le point sur les i* », à savoir - ce que je vous ai indiqué - que ce n'est pas le géocentrisme soi-disant *démantelé* par le nommé « Chanoine KOPERNIGK » [Copernic]⁸⁰ qui est le plus important, et c'est même en ça que c'est assez faux, assez vain, de l'appeler une « *révolution copernicienne* ».

Parce que, si dans son livre *Sur les révolutions des orbites célestes*⁸¹ il nous montre une figure du système solaire qui ressemble à la nôtre, à celle qu'il y a sur les manuels aussi dans la classe de sixième, où l'on voit le soleil au milieu, et tous les astres qui tournent autour dans l'orbite, il faut dire que ce n'était pas du tout un schéma nouveau, en ceci que *tout le monde savait* au temps de COPERNIC - ce n'est pas nous qui l'avons découvert - que, dans l'Antiquité, il y avait un homme HÉRACLIDE, puis ARISTARQUE de Samos, lui assurément d'une façon tout à fait attestée, qui avaient fait le même schéma.

La seule chose qui aurait pu faire de COPERNIC autre chose qu'un fantôme historique - car ce n'était pas autre chose - c'est si son système avait été, non pas *plus près*, de l'image que nous avons du système solaire réel, mais plus vrai. Et plus vrai, ça voudrait dire plus désencombré d'éléments imaginaires qui n'ont rien à faire avec la symbolisation moderne des astres, plus désencombré que le système de PTOLÉMÉE. Or il n'en est rien. Son système est aussi bourré d'*épicycles*. Et des *épicycles*, qu'est-ce que c'est ? C'est quelque chose d'inventé, et d'ailleurs personne ne pouvait croire à la réalité des *épicycles* !

Ne vous imaginez pas qu'ils étaient assez bêtes pour penser qu'ils verraient, comme ce que vous voyez quand vous ouvrez votre montre : *une série de petites roues*. Mais il y avait cette idée que le seul mouvement parfait qu'on pouvait imaginer concevable était le mouvement circulaire. Tout ce qu'on voyait dans le ciel était vachement dur à interpréter, car comme vous le savez, ces petites planètes errantes se livraient à toutes sortes d'*entourloupettes irrégulières* entre elles, dont il s'agissait d'expliquer les ζῆγζαγς. On n'était satisfait que quand chacun des éléments de leur circuit, pouvait être ramené à *un mouvement circulaire*.

La chose singulière est qu'on n'y soit pas mieux parvenu, car à force de combiner *des mouvements tournants sur des mouvements tournants* on pourrait en principe penser qu'on pourrait arriver à rendre compte de tout. En réalité c'était bel et bien impossible pour la raison qu'à mesure qu'on les observait mieux on s'apercevait qu'il y avait *plus de choses* à expliquer, ne serait-ce que, *lorsque le télescope apparut*, leur variation de grandeur [orbites elliptiques]. Mais qu'importe ! Le système de COPERNIC était tout aussi chargé de cette espèce de *superfétation imaginaire* qui l'encombrait, l'alourdissait, que le système de PTOLÉMÉE.

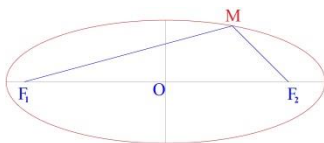
Ce qu'il faudrait que vous lisiez pendant ces vacances, et vous allez voir que c'est possible, pour votre plaisir, c'est à savoir comment KÉPLER arrive à donner la première saisie qu'ont eue de quelque chose qui est ce en quoi consiste véritablement la date de naissance de *la physique moderne*. Il y arrive en partant des éléments dans PLATON du même *Timée* dont je vais vous parler, c'est à savoir d'une conception purement *imaginaire*, avec l'accent qu'a ce terme dans le vocabulaire dont je me sers avec vous, de l'univers entièrement réglé sur les propriétés de *la sphère* articulée comme telle : comme étant la forme qui porte en soi les vertus de suffisance qui font qu'elle peut essentiellement combiner en elle l'éternité de la même place avec le mouvement éternel.

C'est autour de spéculations, d'ailleurs raffinées, de cette espèce qu'il y arrive, puisqu'il y fait entrer à notre stupeur, les cinq solides - comme vous savez il n'y en a que cinq - parfaits *inscriptibles dans la sphère*. En partant de cette vieille *spéculation platonicienne*, déjà trente fois déplacée, mais qui déjà revenait au jour, à ce tournant de la Renaissance, et de la réintégration dans la tradition occidentale des manuscrits platoniciens, qui littéralement monte à la tête de ce personnage, dont la vie personnelle, croyez-moi, dans ce contexte de la révolution des paysans, puis de *la guerre de Trente Ans*, est quelque chose de gratiné et auquel, vous allez voir, je vais vous donner le moyen de vous reporter : ledit KEPLER, à la recherche de ces harmonies célestes, et par un *prodige de ténacité* - on voit vraiment le jeu de cache-cache de la *formation inconsciente* - arrive à donner la première saisie qu'ont eue de quelque chose qui est ce en quoi consiste véritablement *la date de naissance de la science physique moderne*.

80 Cette orthographe est adoptée par Koestler (*Les sonnambules*) chaque fois qu'il donne à Nicolas Koppernigk son titre de Chanoine.

81 Nicolas Copernic de Toruń : *De revolutionibus orbium coelestium* (1543), *Sur les révolutions des orbites célestes*, Blanchart 1987.

En cherchant « *un rapport harmonique* », il arrive à ce rapport de la vitesse de la planète sur son orbite à l'aire de la surface couverte par la ligne qui relie la planète au soleil. C'est-à-dire qu'il s'aperçoit du même coup que les orbites planétaires sont des ellipses.



Et croyez-moi - parce qu'on en parle partout - il y a KOESTLER qui a écrit un livre très beau qui s'appelle *Les Somnambules*, paru sous le titre *The Sleepwalkers* chez *John's Hopkins University Press*, qui a été traduit récemment. Et je me suis demandé ce qu'a bien pu en faire Arthur KOESTLER qui n'est pas ce qu'on considère toujours comme un auteur de l'inspiration *la plus sûre*. Je vous assure que c'est son meilleur livre ! C'est phénoménal, merveilleux !

Vous n'avez même pas besoin de savoir les *mathématiques élémentaires*, vous comprendrez tout à travers la biographie de COPERNIC [1473-1543], de KEPLER [1571-1630] et de GALILÉE [1564-1642], avec un peu de partialité du côté de GALILÉE, il faut dire que GALILÉE est *communiste*, il l'avoue lui-même. Tout ceci pour vous dire que, *communiste* ou pas, il est absolument vrai que GALILÉE n'a jamais fait la moindre attention à ce qu'avait découvert KEPLER.

Si génial que fût GALILÉE, dans son invention de ce qu'on peut vraiment appeler *la dynamique moderne*, à savoir d'avoir trouvé la loi exacte de la chute des corps, ce qui était un pas essentiel, et bien entendu, malgré que ce soit sur cette affaire de *géocentrisme* qu'il ait eu tous ses *embêtements*, il n'en reste pas moins que GALILÉE était là, *aussi retardataire, aussi réactionnaire, aussi collant à l'idée du mouvement circulaire parfait* - donc seul possible pour *les corps célestes* - que les autres. Pour tout dire, GALILÉE n'avait même pas franchi ce que nous appelons la révolution copernicienne dont nous savons qu'elle n'est pas de COPERNIC. Vous voyez donc le temps que mettent les vérités à se frayer le chemin en présence d'un préjugé aussi solide que la perfection du mouvement circulaire.

J'aurais à vous en dire là-dessus pendant des heures, parce que c'est quand même très amusant de considérer effectivement pourquoi il en est ainsi, à savoir : quelles sont vraiment les propriétés du *mouvement circulaire*, et pourquoi les Grecs en avaient fait *le symbole de la limite*, *πεῖρα* [peirar] en tant qu'opposé à *ἄπειρον* [apeirôn]⁸². Chose curieuse, c'est justement parce que c'est une des choses les plus faites pour verser dans *l'ἀπειρῶν* [apeirôn], c'est pour ça qu'il faudrait que je fasse un petit peu devant vous, *grossir, décroître, réduire à un point, s'infiniter* cette *sphère*. Vous savez d'ailleurs qu'elle a servi de symbole courant à cette fameuse infinitude. Il y a beaucoup à dire. Pourquoi cette forme a-t-elle des *vertus privilégiées* ? Bien sûr, ceci nous plongerait au cœur des problèmes concernant la valeur et la fonction de l'intuition dans la construction mathématique.

Je veux simplement vous dire qu'avant tous ces *exercices* qui nous ont fait désexercer la sphère, pour que son charme ait continué à s'exercer sur des dupes, c'est que c'était quelque chose quand même à quoi, si je puis dire, la *φιλία* [philia] de l'esprit elle aussi collait - et salement ! - comme un drôle d'adhésif. Et en tout cas pour PLATON, c'est là que je voudrais vous renvoyer au *Timée*, et au long développement sur la sphère, cette sphère qu'il nous dépeint *dans tous les détails*, curieusement répond comme une strophe alternée, avec tout ce qu'ARISTOPHANE dit de *ces êtres sphériques* dans *Le Banquet*.

ARISTOPHANE nous dit qu'ils ont des pattes, des petits membres qui pointent, qui tournoient. Mais il y a un rapport tel, que d'un autre côté dans le *Timée*, ce que PLATON, avec une espèce d'accentuation qui est très frappante quant au développement géométrique, éprouve le besoin de nous faire remarquer *au passage*, c'est que *cette sphère* a tout ce qu'il lui faut *à l'intérieur* : elle est ronde, elle est pleine, elle est contente, elle s'aime elle-même, et puis surtout elle n'a pas besoin d'œil ni d'oreille puisque par définition c'est l'enveloppe de tout ce qui peut être vivant.

Mais de ce fait c'est « *le vivant* » par excellence. Et ce qui est « *le vivant* », tout cela est absolument essentiel à connaître pour nous donner la dimension mentale dans laquelle pouvait se développer *la biologie*. La notion de *la forme sphérique* comme étant essentiellement ce qui constituait « *le vivant* » était quelque chose que nous devons prendre dans un épellement imaginaire extrêmement strict. Alors elle n'a ni yeux, ni oreilles, elle n'a pas de pieds, pas de bras et on ne lui a conservé *qu'un seul mouvement*, le mouvement parfait, *celui sur elle-même*. Il y en a six : vers le haut, vers le bas, vers la gauche, vers la droite, en avant et en arrière⁸³.

Ce que je veux dire, c'est que de la comparaison de ces textes, il résulte que - par cette espèce de mécanisme à double détente, faire *bouffonner* un personnage qui, pour lui, est le seul digne de parler de quelque chose comme *l'amour* - ce à quoi nous arrivons c'est que PLATON a l'air de s'amuser dans *le discours* d'ARISTOPHANE à faire une *bouffonnerie*, un exercice comique sur sa propre conception du monde et de l'âme du monde. *Le discours* d'ARISTOPHANE, c'est la dérision du *Σφαιῖος* [sphairos] *platonicien*, du *Σφαιῖος* propre articulé dans le *Timée*.

⁸² Peirar : terme, fin, extrémité, (au pluriel) les limites ; apeirôn : sans fin, infini, immense.

⁸³ *Timée* 33b, c, d ; 34 a, b.

Le temps me limite et, bien entendu, il y aurait bien d'autres choses à en dire. Que la référence astronomique soit sûre et certaine, je vais vous en donner tout de même - car il peut vous sembler que je m'amuse [sic] - la preuve.

ARISTOPHANE dit que ces trois types de sphères qu'il a imaginées [190a] : celle tout mâle, celle tout femelle, celle mâle et femelle - ils ont quand même chacun une *paire de génitoires* - les androgynes comme il les appelle [190b], ont des *origines*, et que ces origines sont *stellaires* : les unes - *les mâles* - viennent du *soleil*, les autres - *les tout femme* - viennent de *la terre*, et de *la lune les androgynes*.

Ainsi se confirme l'origine lunaire de ceux, nous dit ARISTOPHANE - *car ce n'est pas autre chose que d'avoir une origine composite* ⁸⁴ - qui ont la tendance à l'adultère.

Est-ce que quelque chose ici ne pointe pas, et d'une façon je crois suffisamment claire, dans ce rapport : cette fascination illustrée par ce contraste de *cette forme sphérique* comme étant la forme *à laquelle il ne s'agit même pas de toucher, il ne s'agit même pas de la contester*. Elle a laissé l'esprit humain pendant des siècles dans cette erreur : qu'on s'est refusé à penser qu'en dehors *de toute action*, de toute *impulsion* étrangère, le corps est soit *au repos*, soit en *mouvement rectiligne uniforme*. Le corps au repos était supposé ne pouvoir avoir, en dehors du repos, qu'un mouvement circulaire. Toute la « *dynamique* » a été barrée par cela.

Est-ce que nous ne voyons pas - dans cette espèce d'illustration incidente qui nous est donnée sous la plume de ce quelqu'un qu'on peut aussi appeler un poète : PLATON - ce dont il s'agit dans ces formes : où rien ne dépasse, où rien ne se laisse accrocher, rien d'autre que sans aucun doute quelque chose qui a ses fondements dans la structure imaginaire - et je vous ai dit tout à l'heure qu'on pourrait la commenter - mais à laquelle l'adhésion en ce qu'elle est affective tient - à quoi ? - à rien d'autre sinon qu'à la *Ververfung* de la castration.

Et c'est si vrai que nous l'avons aussi à l'intérieur du discours d'ARISTOPHANE. Car ces êtres séparés en deux comme des *hémipôires* [191ab], qui vont, *pendant un temps* - qu'on ne nous précise pas, aussi bien, puisque c'est un temps mythique - mourir dans une *vaine étreinte* à se rejoindre et voués à de *vains efforts* [191c] de procréation *dans la terre*. Je vous passe aussi toute cette *mythique de la procréation* de la terre, des êtres nés de la terre, qui nous entraînerait trop loin.

Comment est-ce que la question va se résoudre ? ARISTOPHANE nous parle là exactement comme *le petit Hans* : *on va leur dévisser les génitoires* qu'ils ont à la mauvaise place - parce que, évidemment c'était à la place où c'était *quand ils étaient ronds*, à l'extérieur - et on va leur revisser sur le ventre, exactement comme pour le robinet du rêve que vous connaissez, de l'observation à laquelle je fais allusion.

La possibilité de *l'apaisement amoureux* [191cd] se trouve référée - *ce qui est unique et stupéfiant sous la plume de PLATON* - à quelque chose qui a rapport avec, incontestablement, pour être au minimum une opération sur le sujet des génitoires. Mettons ça ou non sous la rubrique du *complexe de castration*, il est clair que ce sur quoi ici le détour du texte insiste, c'est sur le passage des génitoires à la face antérieure. Ce qui ne veut pas simplement dire qu'ils viennent là comme possibilité de copule, comme jonction avec l'objet aimé, mais que littéralement ils viennent *avec lui* : le passage des génitoires sur le devant⁸⁵ vient *avec* l'objet aimé dans cette espèce de rapport en surimpression, de surimposition presque.

C'est le seul point où se trahit, où se traduit... comment ne pas être frappé, chez un personnage comme PLATON, dont manifestement, concernant la tragédie, il nous en donne mille preuves, les appréhensions n'allaient pas beaucoup plus loin que celles de SOCRATE, comment ne pas être frappé du fait que là, pour la première fois, pour la fois unique, il fait entrer en jeu dans un discours - et un discours concernant une affaire qui est une affaire grave, celle de l'amour - l'organe génital comme tel.

Et ceci confirme ce que je vous ai dit être l'essentiel du ressort du *comique*, qui est toujours dans son fond de *cette référence au phallus* : ce n'est pas *par hasard* si c'est ARISTOPHANE qui le dit : seul ARISTOPHANE peut parler de ça. Et PLATON ne s'aperçoit pas qu'en le faisant parler de ça, il le fait parler de ce qui se trouve nous apporter ici la bascule, la cheville, le quelque chose qui va faire passer toute la suite du discours d'un autre côté.

C'est à ce point que nous reprendrons les choses la prochaine fois.

84 Vu que la lune participe, elle aussi, des deux autres astres, 190b.

85 On trouve au 191bc : « *eis to prosthen* », sur le devant.

Un petit temps d'arrêt avant de vous faire entrer dans la grande énigme de *l'amour de transfert*. Un temps d'arrêt - j'ai mes raisons de marquer quelquefois un temps d'arrêt - il s'agit en effet de nous entendre, de ne pas perdre notre orientation.

Depuis le début de cette année donc, j'éprouve le besoin de vous rappeler que je pense, en tout ce que je vous enseigne, n'avoir fait que vous faire remarquer que *la doctrine* de FREUD implique le *désir* dans *une dialectique*, et là déjà il faut que je m'arrête pour vous faire noter que l'embranchement est déjà pris, et déjà par là, j'ai dit que *le désir n'est pas une fonction vitale*, au sens où le positivisme a donné son statut à la vie, donc il est pris dans *une dialectique* - *le désir* - parce qu'il est suspendu...

ouvrez la parenthèse, j'ai dit sous quelle forme : suspendu sous forme de *métonymie*
...suspendu à une chaîne signifiante, laquelle est comme telle constituante du sujet, ce par quoi le sujet est distinct de l'individualité prise simplement *hic et nunc*, car n'oubliez pas que ce *hic et nunc* est ce qui *la définit*.

Faisons l'effort pour pénétrer ce que ce serait que l'individuation, l'instinct de l'individualité donc, en tant que l'individuation aurait pour chacune des individualités à reconquérir, comme on nous l'explique en psychologie, par l'expérience ou par l'enseignement, *toute la structure réelle*, ce qui n'est quand même pas une mince affaire. Et aussi bien, ce qu'on n'arrive pas à concevoir *sans la supposition* qu'elle y serait au moins déjà préparée par une adaptation, une *cumulation adaptative*. Déjà l'individu humain, en tant que *connaissance*, serait fleur de conscience au bout d'une évolution, comme vous savez, de la pensée. Ce que je mets profondément en doute.

Non pas après tout que je considère que ce soit là une direction sans fécondité, ni non plus sans issue, mais seulement pour autant que l'idée d'évolution nous habitue mentalement à toutes sortes d'*émissions* qui sont en tout cas très *dégradantes* pour notre réflexion, et je dirai - spécialement pour nous analystes - pour notre éthique. De toute façon, revenir sur ces *émissions*, montrer les béances que laisse ouvertes toute la théorie de l'évolution, en tant qu'elle tend toujours à recouvrir, à faciliter la concevabilité de notre expérience, les rouvrir - ces béances - est quelque chose qui me paraît essentiel. Si l'évolution est vraie, en tout cas une chose est certaine, c'est qu'elle n'est pas - comme disait VOLTAIRE en parlant d'autre chose - si naturelle que ça.

Pour ce qui est du *désir*, en tout cas, il est essentiel de nous reporter à ses conditions, qui sont celles qui nous sont données par notre expérience. Notre expérience bouleverse tout le problème des données qui consistent en ceci que *le sujet conserve une chaîne articulée hors de la conscience*, inaccessible à la conscience, *une demande* et non pas une poussée, un malaise, une empreinte ou quoi que ce soit que vous essayiez de caractériser dans cet ordre de primitivité tendanciellement définissable. Mais au contraire s'y trace une *trace*, si je puis dire, cernée d'un trait, isolée comme telle, portée à une puissance qu'on dirait « *idéographique* », à condition que ce terme d'« *idéographique* » soit bien souligné comme n'étant d'aucune façon un indice portable sur quoi que ce soit d'isolé, mais toujours lié à la concaténation de l'*idéogramme* sur une ligne avec d'autres *idéogrammes* eux-mêmes cernés de cette fonction qui les fait signifiants

Cette demande constitue une revendication éternisée dans le sujet, quoique latente et à lui inaccessible, un statut, un cahier des charges, non pas la modulation qui résulterait de quelque inscription phonétique du négatif inscrit sur un film, une bande, une *trace*, *mais qui prend date à jamais* : un enregistrement, oui, mais si vous mettez l'accent sur le terme *registre*, avec *classement au dossier*, une mémoire, oui, mais au sens qu'a ce terme dans une machine électronique.

Eh bien, c'est le génie de FREUD d'en avoir désigné le support de cette chaîne, je crois vous l'avoir suffisamment montré et je le montrerai encore, spécialement dans un article qui est celui que j'ai cru devoir refaire autour du congrès de Royaumont⁸⁶ et qui va paraître, FREUD en a désigné le support quand il parle du *Ça* dans la « *pulsion de mort* » elle-même, en tant qu'il a désigné le caractère mortiforme de *l'automatisme de répétition*.

La mort, ce qui est là articulé par FREUD comme *tendance vers la mort*, comme *désir* où un impensable sujet se présente dans le vivant chez qui *ça parle*, est responsable précisément de ce dont il s'agit, à savoir de cette position excentrique du désir chez l'homme qui depuis toujours est le paradoxe de l'éthique, paradoxe, me semble-t-il, tout à fait insoluble dans la perspective de l'évolutionnisme. Dans ce qu'on peut appeler leur « *permanence transcendante* », à savoir le caractère *transgressif* qui leur est *fondamental*, pourquoi et comment les désirs ne seraient-ils pas l'effet ni la source de ce qu'ils constituent : c'est-à-dire après tout, un désordre permanent dans un corps supposé soumis au statut de l'adaptation, sous quelque incidence qu'on admette les effets de cette adaptation ?

Là, comme dans l'histoire de la physique, on n'a fait jusqu'ici qu'essayer de « *sauver les apparences* », et je crois vous avoir fait sentir, vous avoir donné l'occasion de compléter l'accent de ce que veut dire « *sauver les apparences* » quand il s'agit des *épicycles du système ptolémaïque*⁸⁷.

86 *Remarque sur le rapport...*, *Écrits*, p.647.

87 Si, aussi bien, Lacan donne sa propre définition de ce « *sauver les apparences* » un peu plus loin dans ce séminaire, il convient de rappeler que cette expression est liée, dès l'origine, à ce que Koyré a appelé *l'itinerarium mentis in veritatem* dans le débat sur l'héliocentrisme ; « *sauver les apparences* » était, par exemple, déjà le but de l'astronomie chez Ptolémée qui affirmait : « Le but de l'astronomie est de démontrer que tous les phénomènes du ciel sont produits par des mouvements circulaires et uniformes » (*Almageste* III, ch. 2, cité par Duhem, p. 487, in Koestler : *Les sonnambules*, Calmann-Lévy, 1960, p. 70).

N'allez pas vous imaginer que les gens qui ont enseigné pendant des siècles ce système, avec la prolifération d'épicycles qu'il nécessitait, de la trentaine à la soixante-quinzaine selon les exigences d'exactitude qu'on y mettait, y croyaient véritablement à ces épicycles ! Ils ne croyaient pas que le ciel était fait comme les petites sphères armillaires. Vous les voyez d'ailleurs, ils les ont fabriquées avec leurs épicycles. J'ai vu dans un couloir du Vatican, dernièrement, une jolie collection de ces épicycles réglant les mouvements de Mars, de Vénus, de Mercure. Ça en fait un certain nombre qu'il faut mettre autour de la petite boule pour que ça réponde au mouvement ! Jamais personne n'y a cru sérieusement à ces épicycles.

Et « *sauver les apparences* », ça voulait dire simplement : rendre compte de ce qu'on voyait en fonction d'une exigence de principe, du préjugé de la perfection de cette forme circulaire. Eh bien, c'est à peu près pareil quand on explique les désirs par le système des besoins, qu'ils soient individuels ou collectifs - et je soutiens que personne n'y croit plus dans la psychologie, j'entends une psychologie qui remonte dans toute la tradition moraliste - on n'a jamais cru, même au temps où on s'en occupait, aux épicycles. « *Sauver les apparences* », dans un cas comme dans l'autre, ne signifie rien d'autre que de vouloir réduire aux formes supposées parfaites, supposées exigibles au fondement de la déduction, ce qu'on ne peut d'aucune manière, en tout bon sens, y faire entrer.

C'est donc de ce désir, de son interprétation, et pour tout dire, d'une éthique rationnelle, que j'essaie de fonder avec vous la topologie, la topologie de base. Dans cette topologie, vous avez vu se dégager au cours de l'année dernière ce rapport dit *de l'entre-deux-morts* qui n'est, si je puis dire, tout de même pas en soi la mer à boire, parce qu'il ne veut rien dire d'autre que ceci : qu'il n'y a pas pour l'homme coïncidence des deux frontières se rapportant à cette mort.

Je veux dire la première frontière, qu'elle soit liée à une échéance foncière qu'on appelle vieillesse, vieillissement, dégradation, ou à un accident qui rompt le fil de la vie, la première frontière, celle en effet où la vie s'achève et se dénoue, eh bien, la situation de l'homme s'inscrit en ceci que cette frontière - c'est évident et cela depuis toujours, c'est pour cela que je dis que ce n'est pas la mer à boire - ne se confond pas avec celle qu'on peut définir sous sa formule la plus générale en disant que : *l'homme aspire à s'y anéantir pour s'y inscrire dans les termes de l'être*. Si l'homme aspire - c'est là évidemment la contradiction cachée, la petite goutte à boire - si l'homme aspire à se détruire, c'est en ceci même qu'il s'éternise. Ceci, vous le retrouverez partout inscrit dans ce discours aussi bien que dans les autres. Dans *Le Banquet* vous en trouverez des traces. En fin de compte, cet espace j'ai pris soin de vous l'illustrer l'année dernière en vous montrant *les quatre coins où s'inscrit l'espace* où se joue la tragédie.

Je pense qu'il n'y a pas une tragédie qui n'en sorte éclaircie. Quelque chose de « *l'espace tragique* », pour dire le mot, avait été dérobé historiquement aux poètes dans la tragédie du XVII^{ème} siècle, par exemple la tragédie de RACINE, et prenez n'importe laquelle de ses tragédies, vous le verrez, il faut pour qu'il y ait semblant de tragédie, que par quelque côté s'inscrive *cet espace de l'entre-deux-morts*.

Andromaque, Iphigénie, Bajazet - ai-je besoin de vous en rappeler l'intrigue - si vous montrez que *quelque chose* y subsiste qui ressemble à une tragédie, c'est bien parce que, de quelque façon qu'elles soient symbolisées, ces deux morts y sont là toujours. *Andromaque* se situe entre la mort d'HECTOR et celle suspendue sur le front d'ASTYANAX, ça n'est bien entendu que le signe d'une *autre duplicité*. Pour tout dire, que toujours la mort du héros soit entre cette menace imminente portée à sa vie et le fait qu'il l'affronte pour « *passer à la postérité* », ce n'est là qu'une forme dérisoire du problème. Voilà ce que signifient les deux termes toujours retrouvés de cette *duplicité* de la pulsion mortifère.

Oui, mais il est clair - encore que ceci soit nécessaire pour maintenir le cadre de l'espace tragique - qu'il s'agit de savoir *comment cet espace* est habité. Et je ne veux faire au passage, que cette opération de déchirer des toiles d'araignée qui nous séparent d'une vision directe pour vous inciter, si riches de résonances poétiques qu'ils restent pour vous par toutes leurs vibrations lyriques, à vous référer aux sommets de *la tragédie chrétienne*, à la tragédie de RACINE, pour vous apercevoir - prenez *Iphigénie* par exemple - de tout ce qui se passe : tout ce qui s'y passe est irrésistiblement *comique*. Faites-en l'épreuve :

- AGAMEMNON y est en somme fondamentalement caractérisé par sa terreur de la scène conjugale :
« *Voilà, voilà les cris que je craignais d'entendre* »⁸⁸
- ACHILLE y apparaît dans une position incroyablement superficielle concernant tout ce qui s'y passe. Et pourquoi ?

J'essayerai de vous le pointer tout à l'heure : justement en fonction de son rapport avec la mort, ce rapport *traditionnel* pour lequel toujours il est ramené, cité au premier plan, par un des moralistes du cercle le plus intime autour de SOCRATE. Cette histoire d'ACHILLE - *qui délibérément préfère la mort qui le rendra immortel, au refus de combattre qui lui laissera la vie* - est là révoquée partout.

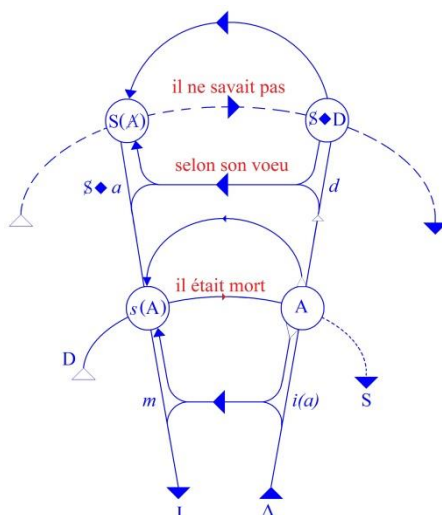
Dans l'*Apologie de Socrate* elle-même, SOCRATE en fait état pour définir ce qui va être *sa propre conduite devant ses juges*⁸⁹. Et nous en trouvons l'écho jusque dans le texte de la tragédie racinienne - je vous le citerai tout à l'heure - sous un autre éclairage beaucoup plus important. Mais cela fait partie des lieux communs, qui au cours des siècles, ne cessent de retentir, de rebondir toujours croissants dans cette résonance toujours plus creuse et boursouflée.

⁸⁸ *Iphigénie*, Acte IV, scène VI, v. 1318.

⁸⁹ *Apologie de Socrate*, 28cd.

Qu'est-ce qu'il manque donc à la tragédie, quand elle se poursuit au-delà du champ de ses limites, limites qui lui donnaient sa place dans la respiration de la communauté antique ? Toute la différence repose sur quelques *ombres*, obscurités, occultations qui portent sur les commandements de « *la seconde mort* ». Dans RACINE, ces commandements n'ont plus aucune ombre pour la raison que nous ne sommes plus dans le texte où *l'oracle delphique* peut même se faire entendre. Ce n'est que cruauté, contradiction vaine, absurdité. Les personnages épiloguent, dialoguent, monologuent pour dire qu'il y a sûrement *maldonne* en fin de compte.

Il n'en est point ainsi dans la tragédie antique. Le commandement de « *la seconde mort* », pour y être sous cette forme voilée, peut s'y formuler et y être reçu comme relevant de cette dette qui s'accumule sans coupable, et se décharge sur une victime, sans que cette victime ait mérité la punition.



Ce « *il ne savait pas* », pour tout dire, que je vous ai inscrit au haut du graphe sur *la ligne dite de « l'énonciation fondamentale » de la topologie de l'inconscient*, voilà ce qui est déjà atteint, préfiguré dirais-je, si ce n'était pas un mot anachronique dans la tragédie antique, préfiguré par rapport à FREUD qui le reconnaît d'emblée comme se rapportant à la raison d'être u'il vient de découvrir dans l'inconscient. Il reconnaît sa découverte et son domaine dans la tragédie d'ŒDIPPE, non pas parce qu'ŒDIPPE a « *tué son père* », pas plus qu'il n'a envie de « *coucher avec sa mère* ».

Un mythologue très amusant, je veux dire qui a fait une vaste collection, *un vaste rassemblement des mythes* qui est bien utile, c'est un ouvrage qui n'a aucune renommée, mais d'un bon usage pratique qui a réuni dans deux petits volumes parus aux Penguin Books toute la mythologie antique, croit pouvoir faire le malin en ce qui concerne le mythe de l'Œdipe dans FREUD⁹⁰.

Il dit : pourquoi FREUD ne va-t-il pas chercher son mythe dans la mythologie égyptienne où l'hippopotame est réputé pour « *coucher avec sa mère* » et « *écraser son père* » ? Et il dit : « *Pourquoi ne l'a-t-il pas appelé le complexe de l'hippopotame ?* » Et là, il croit avoir porté une fort bonne botte dans la bedouille [bedaine] de la mythologie freudienne. Mais ce n'est pas pour cela qu'il l'a choisi ! Il y a bien d'autres héros qu'ŒDIPPE qui sont le lieu de cette conjonction fondamentale. L'important, et ce pourquoi FREUD retrouve sa figure fondamentale dans la tragédie d'Œdipe, c'est le « *il ne le savait pas...* » qu'il avait tué son père et qu'il couchait avec sa mère.

Voici donc rappelés ces termes fondamentaux de notre topologie parce que c'est nécessaire pour que nous continuions l'analyse du *Banquet*, à savoir pour que vous perceviez l'intérêt qu'il y a, à ce que ce soit maintenant AGATHON, le poète tragique, qui vienne à faire son *discours sur l'amour*.

Il faut encore que je prolonge ce petit *temps d'arrêt* pour éclairer mon propos, au sujet de ce que, peu à peu, je promeus devant vous, à travers ce *Banquet*, sur le *mystère de SOCRATE*, *mystère* dont je vous disais l'autre jour que, pendant un moment, j'ai eu ce sentiment de m'y tuer. Il ne me paraît pas insituable. Non seulement il ne me paraît pas insituable, mais c'est parce que je crois que nous pouvons parfaitement le situer qu'il est justifié que nous partions de lui pour notre recherche de cette année.

Je rappelle donc ceci, dans les mêmes termes annotés qui sont ceux que je viens de réarticuler devant vous, je le rappelle pour que vous alliez le confronter avec les textes de PLATON dont - pour autant qu'ils sont notre document de première main depuis quelque temps - je remarque que ce n'est plus en vain que je vous renvoie à des lectures. Je n'hésiterai pas à vous dire que vous devez redoubler la lecture du *Banquet*, que vous avez presque tous faite, de celle du *Phédon* qui vous donnera un bon exemple de ce qu'est *la méthode socratique* et de ce pourquoi elle nous intéresse.

⁹⁰ Robert Graves : *Les mythes grecs*, Fayard, tome 2, note 3 , pages 11-12.

Nous dirons donc que le mystère de SOCRATE - et il faut aller à ce document de première main pour le faire rebriller dans son originalité - c'est l'installation de ce qu'il appelle lui, *la science*, *ἐπιστήμη* [épistémè], et dont vous pourrez contrôler sur texte ce que ça veut dire. Il est bien évident que ça n'a pas *le même son*, *le même accent* que pour nous. Il est bien évident qu'il n'y avait pas le plus petit commencement de ce qui s'est articulé pour nous sous la rubrique de *science*.

La meilleure formule que vous puissiez en donner de *cette installation de la science* - dans quoi ?- *dans la conscience*, dans une position, dans une dignité d'*absolu*, ou plus exactement dans une position d'*absolue dignité*, c'est qu'il ne s'agit de rien d'autre que de ce que nous pouvons, dans notre vocabulaire, exprimer comme *la promotion*, à cette *position d'absolue dignité*, *du signifiant* comme tel. Ce que SOCRATE appelle *science*, c'est ce qui s'impose nécessairement à toute interlocution en fonction d'une certaine manipulation, d'une certaine cohérence interne liée - ou qu'il croit liée - à la seule pure et simple *référence au signifiant*.

Dans le *Phédon* vous le verrez poussé à son dernier terme par l'incrédulité de ses interlocuteurs qui, si contraignants que soient ses arguments, n'arrivent pas - *non plus que personne* - à tout à fait céder à l'affirmation par SOCRATE de *l'immortalité de l'âme*. Ce à quoi au dernier terme SOCRATE va se référer - et bien entendu d'une façon pour tout le monde, du moins pour nous, de moins en moins *convaincante* - c'est à des propriétés comme celle *du pair et de l'impair*. C'est du fait que le nombre « trois » ne saurait d'aucune façon recevoir la qualification de l'imparité, c'est sur des pointes comme celle-là que repose la démonstration que *l'âme* ne saurait recevoir, de par ce qu'elle est au principe même de la vie, la qualification du *destructible*⁹¹. Vous pouvez voir à quel point, ce que j'appelle cette référence privilégiée, promue comme une sorte de *culte*, de rite essentiel, la *référence au signifiant*, est tout ce dont il s'agit quant à ce qu'apporte de nouveau, d'original, de tranchant, de fascinant, de séduisant : nous en avons le témoignage historique, le surgissement de SOCRATE au milieu des sophistes.

2^{ème} terme à dégager de ce que nous avons de ce *témoignage*, c'est le suivant : c'est que *de par SOCRATE*, et *de par la présence* cette fois totale de SOCRATE, *de par sa destinée*, *de par sa mort* et ce qu'il affirme avant de mourir, il apparaît que cette promotion est cohérente de cet effet que je vous ai montré dans un homme, d'abolir en lui - semble-t-il de façon totale - ce que j'appellerai d'un terme kierkegaardien : *la crainte et le tremblement*⁹² - devant quoi ? - précisément non pas devant la première, mais devant *la seconde mort*. Il n'y a pas pour SOCRATE là-dessus d'hésitation. Il nous affirme que cette seconde mort incarnée dans sa dialectique, dans le fait qu'il porte à la puissance absolue, à la puissance de « *seul fondement de la certitude* », cette *cohérence du signifiant*, c'est là que lui, SOCRATE, trouvera - sans aucune espèce de doute - sa *vie éternelle*. Je me permettrai, presque en marge, de dessiner comme une sorte de parodie, à condition bien entendu que vous ne lui donniez pas plus de portée que ce que je vais dire, la figure du « *syndrome de Cotard*⁹³ » : *cet infatigable questionneur me semble méconnaître que sa bouche est de chair*. Et c'est en cela qu'est cohérente cette affirmation, on ne peut pas dire cette *certitude*.

Nous sommes là presque devant une sorte d'apparition qui nous est étrangère, quand SOCRATE - n'en doutez pas, d'une façon très exceptionnelle, d'une façon que, pour employer notre langage, et pour me faire comprendre, et pour aller vite, j'appellerai une façon qui est de *l'ordre du noyau psychotique* - déroule implacablement ses *arguments* qui n'en sont pas, mais aussi cette affirmation, plus *affirmante* que peut-être on n'en a entendue aucune, à ses disciples le jour même de sa mort, concernant le fait que lui SOCRATE, sereinement quitte cette vie pour une vie plus vraie, pour une vie immortelle. Il ne doute pas de rejoindre ceux qui, ne l'oublions pas, existent pour lui encore : les *Immortels*. Car la notion des *Immortels* n'est pas, pour sa pensée, éliminable, réductible : c'est *en fonction de l'antinomie - les Immortels et les mortels* - absolument fondamentale dans la pensée antique, et non moins, croyez-moi, pour la nôtre, que son témoignage vivant, vécu, prend sa valeur.

Je résume donc. *Cet infatigable questionneur*, qui n'est pas un « *parleur* », qui repousse *la rhétorique*, *la métrique*, *la poétique*, qui réduit la métaphore, qui vit tout entier dans le jeu, non pas de la carte forcée, mais de la question forcée et qui y voit toute sa subsistance, ..engendre devant vous, développe pendant *tout le temps de sa vie* ce que j'appellerai une formidable métonymie, dont le résultat, également attesté - nous partons de l'attestation historique - est ce désir qui s'incarne dans cette affirmation d'*immortalité*, dirais-je, figée, triste, « *immortalité noire et laurée* » écrit quelque part VALÉRY⁹⁴, ce désir de discours infinis.

Car dans l'au-delà, s'il est sûr de rejoindre les *Immortels*, il est aussi - dit-il - à peu près sûr de pouvoir continuer pendant l'éternité avec des interlocuteurs dignes de lui - ceux qui l'ont précédé et tous les autres qui viendront le rejoindre - ses petits exercices⁹⁵. Ce qui, avouez-le, est une conception qui, pour satisfaisante qu'elle soit pour les gens qui aiment l'allégorie ou le tableau allégorique, est tout de même une imagination qui sent quand même singulièrement le délire.

91 *Phédon*, 103d - 106d.

92 S. Kierkegaard : *Crainte et tremblement*, Paris, Aubier et Montaigne, 1992.

93 Le *syndrome de Cotard* est un état délirant dont la thématique hypocondriaque associe des idées d'immortalité, de damnation, de négation d'organe (le sujet pense par ex. qu'il n'a plus de bouche), de négation du corps (le sujet pense ne plus avoir de corps ou bien être déjà mort).

94 Paul Valéry : *Le cimetière marin*, « Poésie » Gallimard.

*Maigre immortalité noire et dorée,
Consolatrice affreusement laurée,
Qui de la mort fais un sein maternel,
Le beau mensonge et la pieuse ruse !
Qui ne connaît, et qui ne les refuse,
Ce crâne vide et ce rire éternel !*

95 *Apologie de Socrate*, 41ad.

Discuter du « *pair et de l'impair* », du « *juste et de l'injuste* », du « *mortel et de l'Immortel* », du « *chaud et du froid* », et du fait que « *le chaud ne saurait admettre en lui le froid sans l'affaiblir, sans se retirer dans son essence de chaud à l'écart* » comme il nous est longuement expliqué dans le *Phédon*, comme principe des raisons de « *l'immortalité de l'âme* »⁹⁶ discuter de ceci pendant *l'éternité* est véritablement une très singulière conception du bonheur !

Il faut mettre ces choses dans leur relief : un homme *a vécu* comme cela la question de *l'immortalité de l'âme*. Je dirai plus : « *l'âme* » telle qu'encore nous la manipulons, et je dirai : telle qu'encore *nous en sommes encombrés*, la *notion de « l'âme »*, la *figure de « l'âme »* que nous avons, qui n'est pas celle qui s'est fomentée au cours de toutes les vagues de *l'héritage traditionnel*, j'ai dit « *l'âme* » à laquelle nous avons affaire dans la tradition chrétienne, « *l'âme* » a comme appareil, comme *armature*, comme tige métallique dans son intérieur, le sous-produit de ce délire d'immortalité de SOCRATE. Nous en vivons encore.

Et ce que je veux simplement produire ici devant vous, c'est le relief, *l'énergie* de cette affirmation socratique concernant *l'âme comme immortelle*. Pourquoi ? Ça n'est évidemment pas pour la portée que nous pouvons lui donner couramment. Car si nous nous référons à cette portée, il est bien évident qu'après quelques siècles d'exercices - et même d'exercices spirituels ! - le taux - si je puis dire - de ce qu'on appelle « *le niveau de la croyance à l'immortalité de l'âme* », chez tous ceux que j'ai devant moi, j'ose le dire : croyants ou incroyants, est des plus *tempérés*, comme on dit que *la gamme est tempérée*.

Ce n'est pas cela dont il s'agit, ce n'est pas cela l'intéressant : de vous reporter à l'énergie, à l'affirmation, au relief, à la promotion de cette affirmation de « *l'immortalité de l'âme* », à une date et sur certaines bases, par un homme, qui dans son sillage, *stupéfié* en somme ses contemporains *par son discours*. C'est pour que vous vous interrogiez, que vous vous référeriez à ceci qui a toute son importance : *pour que ce phénomène ait pu se produire*, pour qu'un homme ait pu, comme on dit : « *Ainsi parla...* » (*ce personnage a sur ZARATHOUSTRA l'avantage d'avoir existé*) *qu'est-ce qu'il fallait que fût, à SOCRATE, son désir ?*

Voilà ce point crucial que je crois pouvoir pointer devant vous, et d'autant plus aisément, en précisant d'autant mieux son sens, que j'ai longuement décrit devant vous la topologie qui donne son sens à cette question. Si SOCRATE introduit cette position, à propos de laquelle je vous prie d'ouvrir après tout n'importe quel passage, n'importe lequel des dialogues de PLATON qui se rapporte directement à la personne de SOCRATE, pour en vérifier le bien-fondé.

À savoir, la position tranchante, paradoxale, de son *affirmation de l'immortalité*, et ce sur quoi est fondée cette idée - qui est la sienne - de *la science*, en tant que je la déduis comme cette pure et simple *promotion à la valeur absolue de la fonction du signifiant dans la conscience*, à quoi ceci répond-il, à *quelle atopie* dirai-je - le mot, vous le savez, n'est pas de moi concernant SOCRATE - à *quelle ἀτοπία [atopia]* du *désir* ? Le terme d'*ἀτοπία*, d'*ἄτοπος [atopos]*, pour le désigner, *ἄτοπος* : *un cas inclassable, insituable, ἀτοπία* : *on ne peut le foutre nulle part, le gars !*

Voilà ce dont il s'agit, voilà ce dont le discours de ses contemporains bruissait, concernant SOCRATE. Pour moi, pour nous, cette « *atopie du désir* », sur lequel je porte le point d'interrogation, est-ce que d'une certaine façon elle ne coïncide pas avec ce que je pourrais appeler une certaine *pureté topique*, justement en ce qu'elle désigne le point central, où dans notre *topologie*, cet espace de « *l'entre-deux-morts* » est comme tel, à l'état pur et vide, *la place du désir*, le *désir* n'y étant plus que « *sa place* », en tant qu'il n'est plus pour SOCRATE que « *désir de discours* », de discours *révélé, révéland*, à jamais ? D'où résulte bien sûr l'*ἀτοπία* du sujet socratique lui-même, si tant est que jamais avant lui n'a été occupée par aucun homme, aussi purifiée, cette « *place du désir* ».

Je n'y réponds pas, à cette question, je la pose parce qu'elle est vraisemblable, qu'à tout le moins elle nous donne un premier repère pour situer ce qui est notre question, qui est une question que nous ne pouvons pas éliminer à partir du moment où nous l'avons une première fois introduite. Et ce n'est pas moi après tout qui l'ai introduite. Elle est, d'ores et déjà, introduite à partir du moment où nous nous sommes aperçus que *la complexité de la question du transfert* n'était aucunement limitable à ce qui se passe chez le sujet dit « *patient* », à savoir *l'analysé*.

Et par conséquent la question se pose, d'articuler, d'une façon un petit peu plus poussée qu'il n'avait été fait jusqu'à présent, ce que doit être le « *désir de l'analyste* ». Il ne suffit pas maintenant de parler de la *καθαρσις [catharsis]*, de la *purification didactique*, si je puis dire, du plus gros de l'inconscient chez *l'analyste*, tout ceci reste très vague. Il faut rendre cette justice aux analystes, que depuis quelque temps ils ne s'en contentent pas, il faut aussi s'apercevoir - non pas pour les critiquer, mais pour comprendre à quel obstacle nous avons affaire - que nous ne sommes même pas au plus petit commencement de ce que l'on pourrait articuler tellement facilement, sous forme de questions concernant ce qui doit être obtenu chez quelqu'un, pour qu'il puisse être un analyste : il en saurait maintenant un tout petit peu plus de *la dialectique de son inconscient* ? Qu'est-ce qu'il en sait, *en fin de compte*, exactement ? Et surtout, jusqu'où ce qu'il sait a-t-il dû *aller* concernant les effets du savoir ?

- Et simplement je vous pose cette question : que doit-il rester de ses fantasmes ? Vous savez que je suis capable d'aller plus loin,
- de dire « *son fantasme* », si tant est qu'il y ait un fantasme fondamental. Si la castration est ce qui doit être accepté au dernier terme
- de l'analyse, quel doit être le rôle de sa cicatrice à la castration dans l'ÉROS de l'analyste ?

96 *Phédon*, 103c, 106d

Ce sont des questions dont je dirai qu'il est plus facile de les poser que de les résoudre. C'est bien pour cela qu'on ne les pose pas ! Et croyez-moi, je ne les poserais pas non plus dans le vide, comme cela, histoire simplement de vous chatouiller l'imagination, si je ne pensais pas qu'il doit y avoir *une méthode, une méthode de biais*, voire oblique, voire de détour, pour apporter quelque lumière dans ces questions auxquelles il nous est évidemment impossible pour l'instant de répondre de plein fouet. Tout ce que je peux vous dire, *c'est qu'il ne me semble pas que ce qu'on appelle « la relation médecin-malade », avec ce qu'elle comporte de présupposés, de préjugés, de mélasse fourmillante, d'aspect de vers de fromage, soit quelque chose qui nous permette dans ce sens d'avancer beaucoup.*

Il s'agit donc d'essayer d'articuler, selon des *repères* qui sont, qui peuvent être désignés pour nous à partir d'une *topologie* déjà esquissée, comme les coordonnées du désir, ce que doit être, ce qu'est fondamentalement *le désir de l'analyste*. Et s'il s'agit de le situer, je crois que ce n'est, ni en se référant aux articulations de la situation pour le thérapeute ou observateur, ni à aucune des notions de situation telles qu'une phénoménologie les élabore autour de nous, que nous pouvons trouver nos repères idoines.

Le désir de l'analyste n'est pas tel, qu'il peut se contenter, se suffire, d'une référence *dyadique*. Ce n'est pas la relation avec son patient par une série *d'éliminations, d'exclusives*, qui peut nous en donner la clé. Il s'agit de quelque chose de plus intrapersonnel. Et bien sûr, ce n'est pas non plus pour vous dire que « *l'analyste doit être un SOCRATE* », ni « *un pur* », ni « *un saint* ». Sans doute ces explorateurs, que sont SOCRATE ou *les purs* ou *les saints*, peuvent nous donner quelques indications concernant *le champ dont il s'agit*. Et non seulement quelques indications, mais justement c'est pour cela qu'à la réflexion nous y référons, nous, toute notre science, j'entends expérimentale, sur *le champ dont il s'agit*.

Mais, c'est justement à partir de ceci que c'est par eux qu'est faite l'exploration, que nous pouvons peut-être articuler, définir en termes *de longitude et de latitude les coordonnées que l'analyste doit être capable d'atteindre simplement pour occuper la place qui est la sienne*, laquelle se définit comme : *la place qu'il doit offrir vacante au désir du patient pour qu'il se réalise comme désir de l'Autre*. C'est en ceci que *Le Banquet* nous intéresse, en ceci que par cette place tout à fait privilégiée qu'il occupe concernant les témoignages sur SOCRATE, pour autant qu'il est censé mettre aux prises devant nous SOCRATE avec le problème de l'amour, *Le Banquet* est pour nous un texte utile à explorer.

Je crois en avoir dit assez pour justifier que nous abordions le problème du transfert, à commencer par le commentaire du *Banquet*. Je crois aussi qu'il a été nécessaire que je rappelle ces coordonnées au moment où nous allons entrer dans ce qui occupe la place centrale ou quasi-centrale de ces célèbres dialogues, à savoir le discours d'AGATHON.

Est-ce ARISTOPHANE, est-ce AGATHON qui occupe la place centrale ? Peu importe de trancher. À eux deux, en tout cas, sûrement ils occupent la place centrale, puisque tout ce qui est avant, selon toute apparence, démontré, est par eux tenu comme d'ores et déjà reculé, dévalorisé, puisque ce qui va suivre ne va être rien d'autre que le discours de SOCRATE. Sur ce discours d'AGATHON, c'est-à-dire du *poète tragique*, il y aurait à dire un monde de choses non seulement érudites, mais qui nous entraîneraient dans un *détail*, voire dans une histoire de la tragédie dont vous avez vu que je vous ai d'ailleurs donné tout à l'heure certain relief. L'important n'est pas cela. L'important est de vous faire percevoir la place du discours d'AGATHON dans l'économie du *Banquet*. Vous l'avez lu, il y a cinq ou six pages dans la traduction française de Guillaume BUDÉ par ROBIN. Je vais le prendre vers son acmé, vous verrez pourquoi : je suis moins ici pour vous faire un commentaire plus ou moins élégant du *Banquet* que pour vous amener à ce à quoi il peut ou doit nous servir.

Après avoir fait un discours dont *le moins qu'on puisse dire* est qu'il a frappé tous les lecteurs depuis toujours par son extraordinaire « *sophistique* », au sens *le plus moderne, le plus commun, péjoratif* du mot. Le type par exemple de ce qu'on peut appeler cette *sophistique*, c'est de dire [196b] que :

- « *l'Amour, ni ne commet d'injustice ni n'en subit,*
- *ni de la part d'un dieu ni à l'égard d'un dieu,*
- *ni de la part d'un homme ni à l'égard d'un homme... ».*

Pourquoi ?

« *Parce qu'il n'y a ni violence dont il pâtisse, s'il pâtit en quelque chose, car - chacun sait que - la violence ne met pas la main sur l'amour - donc - aucune violence non plus en ce qu'il fait et qui soit de son fait, car c'est de bon gré - nous dit-on - que tous en tout se mettent aux ordres de l'amour... »* [196c].

Or :

« *les choses sur lesquelles le bon gré s'accorde au bon gré, ce sont celles-là que proclament justes les Lois, reines de la Cité* »

Moralité : L'amour est donc ce qui est au principe des lois de la cité, et ainsi de suite, comme l'amour est le plus fort de tous les désirs, l'irrésistible volupté, il sera confondu avec la tempérance, puisque la tempérance étant ce qui règle les désirs et les voluptés en droit, l'amour doit donc se confondre avec cette position de tempérance [196c].

Manifestement on s'amuse. Qui s'amuse ? Est-ce seulement nous, les lecteurs ? Je crois que nous aurions tout à fait tort de croire que nous soyons les seuls. AGATHON est ici en une posture qui n'est certes pas secondaire ne serait-ce que, parce que - au moins dans le principe, dans les termes, dans la position de la situation - il est *l'aimé* de SOCRATE.

Je crois que PLATON, nous lui faisons ce crédit, s’amuse aussi de ce que j’appellerai d’ores et déjà - et vous verrez que je vais le justifier *encore plus* - le « discours macaronique ⁹⁷ du tragédien sur l’amour ». Mais je crois - je suis sûr - et vous en serez sûrs dès que vous l’aurez lu, vous aussi que nous aurions tout à fait tort de ne pas *comprendre* que ça n’est pas nous, ni PLATON seulement, qui nous amusons ici de ce discours. Il est tout à fait clair, contrairement à ce que les commentateurs ont dit, il est tout à fait *bors de question* que celui qui parle, à savoir AGATHON, ne sache pas lui-même très bien ce qu’il fait. Les choses vont si loin, les choses vont si fort, que vous allez simplement voir qu’au sommet de *ce discours* AGATHON va nous dire [197c] : « *Et d’ailleurs je vais vous improviser là-dessus deux petits vers de ma façon* », et il s’exprime :

« εἰρήνην μὲν ἐν ἀνθρώποις, πελάγει δὲ γαλήνην
νηνεμίαν, ἀνέμων κοίτην ὕπνον τ’ ἐνὶ κήδει. »

« εἰρήνην μὲν ἐν ἀνθρώποις » [eirènèn men en anthrôpois] : « *Paix parmi les humains* » dit M. Léon ROBIN, ce qui veut dire : *l’amour c’est la fin du rjifi*. Singulière conception, il faut bien le dire, car jusqu’à cette modulation idyllique, on ne s’en était guère douté. Mais pour mettre *les points sur les i*, il en remet : « πελάγει δὲ γαλήνην » [pelagei de galènèn], cela veut absolument dire : *tout est en panne, calme plat sur la mer*. Autrement dit, il faut se souvenir de ce que ça veut dire « *calme plat sur la mer* », pour *les anciens* cela veut dire : « *plus rien ne marche, les vaisseaux restent bloqués à Aulis* » et quand ça vous arrive en pleine mer, on est excessivement embêté, tout aussi embêté que quand ça vous arrive au lit.

De sorte qu’à propos de l’amour évoquer : « πελάγει δὲ γαλήνην » [pelagei de galènèn], il est bien clair qu’on est en train de rigoler un peu : l’amour c’est ce qui vous met « *en panne* », c’est ce qui vous fait faire « *fiasco* ». Et puis ce n’est pas tout. Après il dit : « *Il n’y a plus de vent chez les vents* »... On en remet, l’amour : il n’y a plus d’amour :

« νηνεμίαν ἀνέμων » [nènemian anemôn]

Cela sonne d’ailleurs comme les vers à jamais *comiques* d’une certaine tradition. Cela ressemble à deux vers de Paul-Jean TOULET :

« *Sous le double ornement d’un nom mol ou sonore, Non, il n’est rien que Nanine et Nonore* ».

Nous sommes dans ce registre-là. Et « κοίτην » [koitèn] en plus, ce qui veut dire : *à la couche, coucouche panier, rien au lit, plus de vent dans les vents, tous les vents sont couchés*. Et puis « ὕπνον τ’ ἐνὶ κήδει » [hupnon t’eni kèdei]. Chose *singulière* : l’amour nous apporte « *le sommeil au sein des soucis* » Pourrait-on traduire au premier abord.

Mais si vous regardez, le sens des occurrences de ce κήδος [kèdos], le terme grec toujours bien *riche de dessous* qui nous permettraient de revaloriser singulièrement ce qu’un jour avec sans doute de grandes *bienveillances* pour nous, mais peut-être manquant malgré tout à ne pas suivre FREUD dans *quelque chose d’essentiel*, M. BENVENISTE, pour notre premier numéro, a articulé sur les ambivalences des signifiants⁹⁸, vous vous apercevrez que le κήδος [kèdos] n’est pas simplement *le souci*, c’est aussi *la parenté*.

L’ὕπνον τ’ ἐνὶ κήδει [hupnon t’eni kèdei] nous l’ébauche, le κήδος [kèdos] comme « *parent par alliance d’une cuisse d’éléphant* » quelque part chez LÉVI-STRAUSS⁹⁹, et cet ὕπνος [hypnos] *le sommeil tranquille*, τ’ ἐνὶ κήδει [t’eni kèdei] *dans les rapports avec la belle-famille* me paraît quelque chose de digne de couronner *des vers* qui sont incontestablement faits pour nous secouer, si nous n’avons pas encore compris qu’AGATHON *raille*¹⁰⁰.

D’ailleurs à partir de ce moment-là, *littéralement il se déchaîne* et nous dit que *l’amour*, c’est ce qui *littéralement nous libère, nous débarrasse de la croyance que nous sommes les uns pour les autres des étrangers* [197d]. « *Naturellement quand on est possédé par l’amour, on se rend compte qu’on fait tous partie d’une grande famille, c’est véritablement à partir de ce moment-là qu’on est au chaud et à la maison* ».

Et ainsi de suite, ça continue pendant des lignes. Je laisse au plaisir de vos soirées le soin de vous en purlécher les babines.

Quoi qu’il en soit, si vous êtes d’accord que *l’amour* est bien « *l’artisan de l’humeur facile* », qu’« *il bannit toute mauvaise humeur* », qu’« *il est libéral* », qu’« *il est incapable d’être mal intentionné* », il y a là une énumération sur laquelle j’aimerais avec vous longuement m’attarder : c’est qu’il est dit être *le père* [πατήρ] - de quoi ? - *le père* de Τρουφῆς [Truphès], d’ Ἀβρόττος [Habrotos], de Χλιδῆς [Chlidès], de Χαρίτων [Chariton], d’ Ἱμέρου [Himeron] et de Πόθου [Pothon].

97 Discours macaronique : genre parodique, composé de mots latinisés de façon à produire un effet divertissant ou comique.

98 Émile Benveniste : *Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne*, La Psychanalyse, n° 1, Paris, PUF, 1956. Repris dans E. Benveniste : *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1971, chap. VII.

99 « *Un parent par alliance est une cuisse d’éléphant* », in Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Menton, 1967, p.1 ; Ce proverbe Sironga semble désigner les sentiments de respect, voire de crainte qu’inspire un parent par alliance, tenu ici pour l’équivalent du morceau le plus important. – En d’autres termes, la parenté par alliance est plus importante que celle qui passe par la filiation, thèse soutenue par Lévi-Strauss dans *Les structures élémentaires de la parenté*.

100 Le discours « macaronique » du tragédien sur l’amour est ici particulièrement mis en évidence comme étant la poésie burlesque par la traduction que Lacan propose des deux vers d’Agathon. Il vaut de se reporter à la traduction qu’en donne L. Robin traduit pour « *La Pléiade* » : *La paix chez les humains, le calme sur la mer ; Nul souffle, vents couchés, un sommeil sans souci !* Lacan : *C’est la fin du rjifi, calme plat sur la mer, Plus de vent chez les vents, coucouche panier, (dodo) dans la belle-famille*.

Il nous faudrait plus de temps que nous n'en disposons ici pour faire le parallèle de ces termes qu'on peut traduire au premier abord comme *Bien-être, Délicatesse, Langueur, Gracieusetés, Ardeurs, Passion*, et pour faire le double travail qui consisterait à les confronter avec le registre des *bienfaits*, de *l'honnêteté* dans *l'amour courtois* tel que je l'avais rappelé devant vous l'année dernière.

Il vous serait facile alors de voir la distance, et qu'il est tout à fait impossible de se contenter du rapprochement que fait en note M. Léon ROBIN avec *la Carte du Tendre*, ou avec les vertus du chevalier dans *La Minne*¹⁰¹ - il ne l'évoque d'ailleurs pas, il ne parle que de *la Carte du Tendre*.

Car ce que je vous montrerais, texte en main, c'est qu'il n'y a pas un de ces termes, **Τρυφής** [Truphès] par exemple, qu'on se contente de connoter comme étant le « *Bien-être* » qui n'ait été chez la plupart des auteurs, pas simplement des auteurs comiques, utilisé avec les connotations les plus désagréables.

Τρυφής [Truphès] par exemple dans ARISTOPHANE, désigne ce qui chez une femme, chez une épouse, est introduit tout d'un coup dans la vie, dans la paix d'un homme, de ses insupportables prétentions. La femme qui est dite **τρυφερός** [Truphéros], ou **τρυφερά** [Truphéra] au féminin, est une insupportable *snobinette* : c'est celle qui ne cesse un seul instant de faire valoir devant son mari les supériorités de son rang et la qualité de sa famille et ainsi de suite.

Il n'y a pas un seul de ces termes qui ne soit habituellement et en grande majorité, par les *auteurs* - qu'il s'agisse cette fois des tragiques, voire même de poètes comme HÉSIODE - conjoint, juxtaposé, **Χλιδής** [Chlidès], *langueur* par exemple - avec l'emploi de **αὐθαδία** [authadia], signifiant cette fois *une des formes les plus insupportables de l'hubris* et de *l'infatuation*¹⁰².

Je ne veux que vous *indiquer* ces choses en passant. On continue [197d] :

*l'amour est aux petits soins pour les bons, par contre jamais il ne lui arrive de s'occuper des vilains*¹⁰³, dans la lassitude et dans l'inquiétude, dans le feu de la passion **ἐν πόθῳ** [en pothò]¹⁰⁴ et dans le jeu de l'expression... »

Ce sont de ces traductions qui ne signifient absolument rien, car en grec vous avez : **ἐν πόνῳ** [en ponò], **ἐν φόβῳ** [en phobò], **ἐν λόγῳ** [en logò] : **ἐν πόνῳ** [en ponò], ça veut dire « *dans le pétrin* », **ἐν φόβῳ** [en phobò], « *dans la crainte* », **ἐν λόγῳ** [en logò], « *dans le discours* ».

«...κυβερνήτης, ἐπιβάτης... » [kubernètès, epibatès] [197e]

C'est « *celui qui tient le gouvernail* ». C'est aussi « *celui qui est toujours prêt à diriger* ». Autrement dit, on s'amuse beaucoup. **πόνῳ** [ponò], **φόβῳ** [phobò], **λόγῳ** [logò] sont dans *le plus grand désordre*. Ce dont il s'agit, c'est toujours de produire le même effet d'ironie, voire de désorientation, qui chez *un poète tragique*, n'a vraiment pas d'autre sens que de souligner que *l'amour* est vraiment : ce qui est inclassable, ce qui vient se mettre en travers de toutes les situations significatives, ce qui n'est jamais à sa place, ce qui est toujours hors de saison.

Que cette position soit quelque chose qui soit défendable ou pas, en toute rigueur, ce n'est bien entendu pas là le sommet du discours, concernant *l'amour* dans ce dialogue. Ce n'est pas cela dont il s'agit. L'important est que ce soit dans la perspective du *poète tragique* que nous soit fait sur *l'amour* justement, *le seul discours* qui soit ouvertement, complètement *dérisoire*. Et d'ailleurs, pour souligner ce que je vous dis, pour cacheter le bien fondé de cette interprétation il n'y a qu'à lire quand AGATHON conclut :

« *Que ce discours, mon œuvre, soit - dit-il - Ó PHÈDRE, mon offrande au dieu : mélange aussi parfaitement mesuré que j'en suis capable - plus simplement il dit : composant pour autant que j'en suis capable le jeu et le sérieux*¹⁰⁵ » [197e].

Le discours lui-même s'affecte, si l'on peut dire, de sa connotation : *discours amusant, discours d'amuseur*. Et ce n'est rien d'autre qu'AGATHON comme tel - c'est-à-dire comme celui dont on est en train de fêter, ne l'oublions pas, le triomphe au *concours tragique* : nous sommes au lendemain de son succès - qui a droit de parler de l'amour.

Il est bien certain qu'il n'y a rien là qui doive de toute façon désorienter. Dans toute tragédie située dans son contexte plein, dans le contexte antique, *l'amour* fait toujours figure d'incident en marge, et si l'on peut dire, à la traîne. L'amour, bien loin d'être celui qui dirige et qui court en avant, ne fait là que se traîner, pour reprendre les termes mêmes que vous trouverez dans le discours d'AGATHON, à la traîne de celui auquel assez curieusement en un passage [195d] il le compare, c'est-à-dire le terme que je vous ai promu l'année dernière sous la fonction d' **Ἄτη** [Atè], dans la tragédie.

101 Minnesang était la tradition du lyrique en Allemagne qui s'est épanouie au XII^{ème} siècle et qui a continué dans le XIV^{ème} siècle. Les chanteurs de *minne* ont beaucoup en commun avec la tradition des troubadours en France. Comme eux, ils chantaient principalement l'amour courtois.

102 Authadia [αὐθαδία] : confiance présomptueuse, infatuation, arrogance. Chlidès [Χλιδής] : mollesse, délicatesse - joint à Authadia devient orgueil, fierté, arrogance.

103 Léon Robin : « *soucieux des bons, insoucieux des méchants.* »

104 Lacan va omettre trois fois ce en *pothò* [ἐν πόθῳ] : dans la passion, à sa place dans la série : ponò, phobò, pothò, logò.

105 Léon Robin : « *aussi parfaitement mesuré que j'en suis capable, de fantaisie par endroits et, par endroits de gravité.* »

Ἄτη [Atè], *le malheur*, la chose qui s'est mise en croix et qui jamais ne peut s'épuiser, « *la calamité* » qui est derrière toute l'aventure tragique, et qui - comme nous dit le poète, car c'est à HOMÈRE qu'à l'occasion on se réfère -

« *ne se déplace qu'en courant, de ses pieds trop tendres pour reposer sur le sol, sur la tête des hommes.* »¹⁰⁶

Ainsi passe Ἄτη, rapide, indifférente, et frappant et dominant à jamais et courbant les têtes, les rendant fous : telle est Ἄτη. Chose singulière que dans ce discours ce soit sous la référence de nous dire que, comme Ἄτη, *l'Amour* doit avoir la plante des pieds bien fragile pour ne pouvoir, *lui aussi*, que se déplacer sur la tête des hommes ! Et là-dessus, une fois de plus, pour confirmer [195c] le caractère *fantaisiste* du discours, on fait quelques plaisanteries sur le fait qu'après tout, les crânes, c'est peut-être pas *si tendre que ça* !

Revenons une fois de plus à la confirmation du style de ce discours. Toute notre expérience de la tragédie, et vous le verrez, plus spécialement à mesure que, du fait du contexte chrétien, le vide qui se produit dans la fatalité foncière antique, dans le fermé, l'incompréhensible de l'oracle fatal, l'inexprimable du commandement au niveau de la seconde mort, ne peut plus être soutenu puisque nous nous trouvons devant un dieu qui ne saurait donner des ordres insensés ni cruels. Vous verrez que *l'amour* vient remplir ce vide.

Iphigénie de RACINE en est la plus belle illustration, en quelque sorte incarnée. Il fallait que nous fussions arrivés au *contexte chrétien* pour qu'IPHIGÉNIE ne suffise pas comme tragique : il faut la doubler d'ÉRIPHILE, et à juste titre, non pas simplement pour qu'ÉRIPHILE puisse être sacrifiée à sa place, mais parce qu'ÉRIPHILE est la seule véritable amoureuse.

Amoureuse, d'un *amour* qu'on nous fait terrible, horrible, mauvais, *tragique*, pour restituer une certaine profondeur à l'espace tragique et dont nous voyons bien aussi que c'est parce que *l'amour*, qui par ailleurs occupe assez la pièce, avec ACHILLE principalement, *chaque fois qu'il se manifeste comme amour pur et simple* - et non pas comme amour noir, amour de jalousie - *est irrésistiblement comique*.

Bref, nous voici au carrefour où - comme il sera rappelé à la fin dans les dernières conclusions du *Banquet* - il ne suffit pas pour parler de *l'amour* d'être *poète tragique*, il faut être aussi un *poète comique*. C'est en ce point précis que SOCRATE reçoit le discours d'AGATHON, et pour apprécier comment il l'accueille, il était nécessaire, je crois - vous le verrez par la suite - de l'articuler avec autant d'accent que j'ai cru aujourd'hui devoir le faire.

106 *Iliade*, XIX, 91 : « *Atè, qui égare tous les hommes, la perniciieuse ! Elle a des pieds délicats, car elle ne touche pas le sol ; elle marche sur les têtes des hommes, nuisible aux humains* ».

Nous sommes donc arrivés, dans *Le Banquet*, au moment où SOCRATE va prendre la parole dans l'ἔπαινος [épainos] ou l'ἐγκώμιον [enkômion]. Je vous l'ai dit en passant [Cf. 07-12-1961], ces deux termes ne sont pas tout à fait équivalents. Je n'ai pas voulu m'arrêter à leur différence qui nous aurait entraînés dans une discussion un peu excentrique.

Dans la louange de l'amour, il nous est dit - affirmé par lui-même, et la parole de SOCRATE ne saurait dans PLATON être contestée - que SOCRATE, s'il sait quelque chose, s'il est quelque chose en quoi il n'est pas ignorant, c'est dans les choses de l'amour [198d]. Nous ne devons pas perdre ce point de vue dans tout ce qui va se passer.

Je vous ai souligné, je pense d'une façon suffisamment convaincante la dernière fois, le caractère étrangement dérisoire du discours d'AGATHON : AGATHON le tragédien, parle de l'amour d'une façon qui donne le sentiment qu'il bouffonne, le sentiment d'un discours *macaronique*. À tout instant, il semble que l'expression qu'il nous suggère, c'est qu'il « charrie » un peu. J'ai souligné, jusque dans le contenu, dans le corps des arguments, dans le style, dans le détail de l'élocution elle-même, le caractère excessivement provocant des versicules où lui-même à un moment s'exprime.

C'est quelque chose de déconcertant à voir le thème du *Banquet* culminer dans un tel discours. Ceci n'est pas nouveau, c'est la fonction, le rôle que nous lui donnons dans le développement du *Banquet* qui peut l'être, car ce caractère dérisoire du discours d'AGATHON a arrêté depuis toujours ceux qui l'ont lu et commenté.

C'est au point que, pour prendre par exemple ce qu'un personnage de la science allemande du début de ce siècle, dont le nom, le jour où je vous l'ai dit, vous a fait rire, je ne sais pourquoi, Wilamowitz MOELLENDORFF, suivant en cela *la tradition* d'à peu près tous ceux qui l'ont précédé, exprime que le discours d'AGATHON se caractérise par sa *Nichtigkeit*, sa nullité. C'est bien étrange que PLATON ait mis alors *ce discours* dans la bouche de celui qui va immédiatement précéder le discours de SOCRATE, dans la bouche de celui qui est, ne l'oublions pas, l'aimé de SOCRATE actuellement et dans cette occasion, au moment du *Banquet*.

Aussi bien ce par quoi SOCRATE va introduire son intervention, c'est en deux points. D'abord, avant même qu'AGATHON parle, il y a une sorte d'intermède où SOCRATE lui-même a dit quelque chose comme [194a] :

« *Après avoir entendu tout ce qui vient d'être entendu et, si maintenant AGATHON ajoute son discours aux autres, comment vais-je, moi, pouvoir parler ?* »

AGATHON de son côté, lui, s'excuse. Lui aussi annonce quelque *hésitation*, quelque *Crainte*, quelque *intimidation* à parler devant un public, disons, aussi *éclairé*, aussi *intelligent*, ἔμφρονες [emphrones] [194b]. Et une espèce d'ébauche de discussion, de débat, se fait avec SOCRATE qui commence à ce moment-là à l'interroger un peu à propos de la remarque qui a été faite, que si AGATHON le poète tragique, vient de triompher sur la scène tragique, c'est que sur la scène tragique il s'adresse à la foule, et qu'ici, il s'agit d'autre chose. Et nous commençons à nous engager sur une pente qui devrait être scabreuse. Nous ne savons pas où elle nous conduira au moment où SOCRATE commence à l'interroger. C'est à peu près ceci :

« *Ne rougirais-tu de quelque chose où tu te montres éventuellement inférieur, que devant nous ?
Devant les autres, devant la cohue, devant la foule, te sentiras-tu serein à avancer des thèmes qui seraient moins assurés...* » [194c]

Et là, mon Dieu, nous ne savons pas très bien à quoi nous nous engageons : si c'est à une sorte d'aristocratie, si on peut dire, du dialogue, ou si au contraire, la fin de SOCRATE est de montrer, comme il semble plus vraisemblable et comme toute sa pratique en témoigne, que même un esclave, que même un ignorant, est susceptible, convenablement interrogé, de montrer en lui-même les germes de la vérité, les germes d'un jugement sûr.

Mais sur cette pente quelqu'un intervient : PHÈDRE, *qui interrompant* AGATHON, ne laisse pas sur ce point SOCRATE l'entraîner. Il sait bien que SOCRATE n'a pas d'autre plaisir - est-il dit expressément - que de parler avec celui qu'il aime, et si nous nous engageons dans ce dialogue, on n'en finirait plus [194d]. Donc AGATHON prend là-dessus la parole, et SOCRATE se trouve en posture de le reprendre. Il le reprend !

Pour ce faire, il n'a, si l'on peut dire, que la partie trop belle, et la méthode aussitôt se montre éclatante quant à sa supériorité, quant à l'aisance avec laquelle il fait apparaître au milieu du discours d'AGATHON ce qui vient éclater dialectiquement. Et le procédé est tel que ce ne peut être là qu'une *réfutation*, qu'un *anéantissement* du *discours* d'AGATHON, à proprement parler, de façon à en dénoncer l'ineptie, la *Nichtigkeit*, la nullité. Si bien que les commentateurs - et nommément celui que j'évoquais tout à l'heure - pensent que SOCRATE lui-même hésite à pousser trop loin l'humiliation de son interlocuteur et qu'il y a là un ressort de ce que nous allons voir.

C'est que SOCRATE à un moment donné s'arrête et fait parler à sa place, prend le truchement de celle qui ne sera ensuite dans l'histoire qu'une figure prestigieuse : DIOTIME, l'étrangère de Mantinée. Que s'il fait parler DIOTIME et s'il se fait *enseigner* par DIOTIME, c'est pour ne pas rester plus longtemps, vis-à-vis de celui auquel il a porté le coup décisif, en posture de *magister*. Il se fait lui-même enseigner, il se fait relayer par ce personnage imaginaire, dans le sens de ménager le désarroi qu'il a imposé à AGATHON.

C'est *contre cette position* que je m'inscrirai en faux. Car si nous regardons de plus près le texte, je crois que nous ne saurions dire que ce soit là tout à fait son sens. Je dirai que, là même où on veut nous montrer, dans le discours d'AGATHON une sorte d'aveu de son fourvoisement [201b] :

« Je crains bien SOCRATE, de n'avoir absolument rien su des choses que j'étais en train de dire... »

Cette impression qui nous reste, à l'entendre, est plutôt celle de quelqu'un qui répondrait :

« Nous ne sommes pas sur le même plan, j'ai parlé d'une façon qui avait un sens, d'une façon qui avait un dessous, j'ai parlé d'ailleurs, même à la limite, par énigme ».

N'oublions pas que **ἄινος** [ainos] avec **ἀνιττομαι** [ainittomai]¹⁰⁷, nous mène tout droit à l'étymologie même de l'énigme :

« Ce que j'ai dit, je l'ai dit sur un certain ton ».

Et aussi bien nous lisons, dans le discours-réponse de SOCRATE, qu'il y a une certaine façon de concevoir la louange - que pour un moment SOCRATE dévalorise - c'est à savoir de mettre, d'enrouler, autour de l'objet de la louange tout ce qui peut être dit de meilleur. Mais est-ce bien cela qu'a fait AGATHON ? Au contraire, il semble, dans l'excès même de ce discours, qu'il y avait quelque chose qui semblait ne demander qu'à être entendu.

Pour tout dire, pendant un instant nous pouvons, à entendre d'une certaine façon - et d'une façon qui je crois est la bonne - la réponse d'AGATHON, nous avons l'impression à la limite qu'à introduire sa *critique*, sa *dialectique*, son mode d'interrogation, SOCRATE se trouve dans la position pédante. Je veux dire qu'il est clair qu'AGATHON fait une réponse à mots couverts, qui participe d'une sorte d'ironie et c'est SOCRATE qui, arrivé là avec ses gros sabots, change simplement la règle du jeu. Et à la vérité, quand AGATHON reprend [201c] :

« **Ἐγώ, φάναι, ὦ Σώκρατες, σοὶ οὐκ ἂν δυναίμην ἀντιλέγειν** » [ego, phanai, o Socrates, soi ouk an dunaimèn anti-legein]
« Je ne me mettrai pas à antiloguer, à contester avec toi, mais je suis d'accord, vas-y selon ton mode, selon ta façon de faire »

Il y a là quelqu'un qui se dégage et qui dit à l'autre : « Maintenant passons à l'autre registre, à l'autre façon d'agir avec la parole ! » Mais on ne saurait dire, comme les commentateurs, et jusqu'à celui dont j'ai sous les yeux le texte : Léon ROBIN, que c'est de la part d'AGATHON un signe d'impatience¹⁰⁸. Pour tout dire, si vraiment le discours d'AGATHON peut se mettre entre les guillemets de ce jeu vraiment paradoxal, de cette sorte de *tour de force sophistique*, nous n'avons qu'à prendre au sérieux, c'est la bonne façon, ce que SOCRATE lui-même dit [201c] de ce discours qui, pour user du terme français qui lui correspond le mieux, le *sidère*, le « *méduse* » comme il est expressément dit, puisque SOCRATE fait un jeu de mots sur le nom de GORGIAS et la figure de la GORGONE. Un tel discours ferme la porte au jeu dialectique, *méduse* SOCRATE et le transforme, dit-il, en pierre.

Mais ce n'est pas là un effet à dédaigner. SOCRATE portait les choses sur le plan de sa méthode, *de sa méthode interrogative, de sa façon de questionner, de sa façon aussi* - soumise à nous par PLATON - *d'articuler, de diviser l'objet*, d'opérer selon cette **διαίρεσις** [diairesis]¹⁰⁹, grâce à quoi l'objet se présente, à l'examen, être situé, articulé *d'une certaine façon*, dont nous pouvons repérer le registre avec le progrès qu'a constitué un développement du savoir, suggéré à l'origine par la méthode socratique.

Mais la portée du discours agathonesque n'en est pas pour autant anéantie. Elle est d'un autre registre, mais elle reste exemplaire. Elle joue, pour tout dire, une fonction essentielle dans le progrès de ce qui se démontre à nous par la voie de la succession des éloges concernant *l'amour*.

Sans doute est-il pour nous significatif, riche d'enseignement, que ce soit le tragique qui, sur *l'amour* ou de *l'amour*, ait fait, si l'on peut dire, le *romancero comique*, et que ce soit le *comique* ARISTOPHANE qui ait parlé de l'amour avec un accent *presque moderne*, dans son sens de passion. Ceci est éminemment pour nous riche de suggestions, de questions.

107 Ainos : récit, conte, histoire, fable, apologue, louange (se trouve dans epainos, louange au sujet de...) Ainittomai, forme attique de ainissomai : dire à mots couverts, laisser entendre, faire allusion, soit, parler par énigme.

108 Cf. note 4, L. Robin, p. 50 : « La mauvaise humeur d'Agathon éclate, comme celle de Callidès », *Gorg.* 505c. La réponse de Socrate rappelle *Phédon* 91 b, c.

109 Diairesis : distribution, partage.

Mais l'intervention de SOCRATE intervient en manière de *rupture*, et non pas de quelque chose qui dévalorise, *réduise à rien* ce qui dans le discours d'AGATHON vient de s'énoncer. Et après tout pouvons-nous tenir pour rien et pour une simple antiphrase, le fait que SOCRATE mette tout l'accent sur le fait que c'était - il le dit à proprement parler [198b] - *καλὸν λόγον* [kalon logon], *un beau discours, qu'il a très bellement parlé ?*

Souvent l'évocation du ridicule, de ce qui peut provoquer *le rire*, a été faite dans le texte qui précède. Mais SOCRATE ne semble pas nous dire que ce soit d'aucune façon *de ridicule* dont il s'agisse *au moment de ce changement de registre*, et au moment où il amène le coin que sa dialectique a enfoncé dans le sujet, pour y apporter ce qu'on attend de la lumière socratique. C'est d'un *discord* que nous avons le sentiment, non pas d'une *mise en balance* qui soit tout entière pour annuler ce qui, dans le discours d'AGATHON, a été formulé.

Ici nous ne pouvons pas manquer de remarquer que, dans *le discours de SOCRATE*, avec ce qui s'articule comme étant proprement sa méthode, *sa méthode interrogative* - ce qui fait que, si vous me permettez ce jeu de mot en grec, l'ἔρώμενος [erōmenos], *l'aimé*, va devenir l'ἔρωτώμενος [erōtomenos], *l'interrogé*¹¹⁰ - avec cette interrogation proprement socratique, SOCRATE ne fait jaillir qu'un thème qui est celui que depuis le début de mon commentaire j'ai plusieurs fois annoncé, c'est à savoir : *la fonction du manque*.

Tout ce qu'AGATHON dit plus spécialement de *l'amour*, que *le beau* par exemple, lui appartient, est un de ses attributs, dire tout cela succombe [199d-e] devant l'interrogation, cette remarque de SOCRATE :

Cet Amour dont tu parles, est-il ou non amour de quelque chose ?
« Aimer et désirer quelque chose, est-ce l'avoir ou ne pas l'avoir ? Peut-on désirer ce qu'on a déjà ? ».

Je passe le détail de l'articulation de cette question proprement dite. Il la tourne, la retourne, avec une acuité qui, comme d'ordinaire, fait de son interlocuteur quelqu'un qu'il manie, qu'il manœuvre. C'est bien là *l'ambiguïté du questionnaire de SOCRATE*, c'est qu'il est toujours le maître, même là où - pour nous qui lisons - dans bien des cas cela pourrait *paraître être l'échappatoire*.

Peu importe d'ailleurs, aussi bien, de savoir ce qui dans cette occasion doit ou peut se développer en toute rigueur. C'est le témoignage que constitue l'essence de l'interrogation socratique qui ici nous importe, et aussi ce que SOCRATE introduit, veut expressément produire, ce dont *conventionnellement* il parle pour nous. Il nous est attesté que l'adversaire ne saurait refuser la conclusion, c'est à savoir, comme il s'exprime expressément [200e] :

« Dans ce cas comme dans tout autre, conclut-il, où l'objet du désir pour celui qui éprouve ce désir, est quelque chose, τοῦ μὴ ἐτοίμου [tou mē hetoimou], qui n'est point à sa disposition : καὶ τοῦ μὴ παρόντος [kai tou mē parontos] et qui n'est pas présent : καὶ ὁ μὴ ἔχει [kai ho mē echei] bref, quelque chose καὶ ὁ μὴ ἔστιν [kai ho mē estin] : qu'il ne possède pas, αὐτὸς : quelque chose qu'il n'est pas lui-même - traduit-on - καὶ οὐ ἐνδεής ἐστι [kai hou endeēs esti] : quelque chose dont il est dépourvu. » « τοιαῦτ' ἄττα ἐστὶν ὧν ἡ ἐπιθυμία τε καὶ ὁ ἔρως ἐστίν » [toiaut' attā estin ōn hē epithumia te kai ho erōs estin] « c'est de cette sorte d'objets qu'il a désir tout comme amour ».

[Καὶ οὗτος ἄρα καὶ ἄλλος πᾶς ὁ ἐπιθυμῶν τοῦ μὴ ἐτοίμου ἐπιθυμεῖ καὶ τοῦ μὴ παρόντος. καὶ ὁ μὴ ἔχει καὶ ὁ μὴ ἔστιν αὐτὸς καὶ οὐ ἐνδεής ἐστὶ τοιαῦτ' ἄττα ἐστὶν ὧν ἡ ἐπιθυμία τε καὶ ὁ ἔρως ἐστίν. (200e)]

Le texte est assurément traduit de façon faible :

ἐπιθυμία [epithumei] *il désire*, *τοῦ μὴ ἐτοίμου* [tou mē hetoimou], c'est à proprement parler : *ce qui n'est pas du prêt-à-porter*, *τοῦ μὴ παρόντος* [tou mē parontos] : *ce qui n'est pas là, ce qu'il n'a pas*, *ὁ μὴ ἔχει καὶ ὁ μὴ ἔστιν αὐτὸς* [ho mē echei kai ho mē estin autos] « *qu'il n'est pas lui-même, ce dont il est manquant, ce dont il manque essentiellement* » *οὐ ἐνδεής* [hou endeēs] au superlatif.

[200e, Trad. Luc Brisson : « Dans ces conditions, aimer ce dont on n'est pas encore pourvu et qu'on ne possède pas, n'est-ce pas souhaiter que, dans l'avenir, ces choses-là nous soient conservées et nous restent présentes ? »]

C'est là ce qui est par SOCRATE articulé dans ce qu'il introduit à *ce discours nouveau*, *ce quelque chose* dont il a dit qu'il ne se place pas sur le plan du jeu verbal, par quoi nous dirions que le sujet est capté, captivé, est figé, fasciné [199b]. Ce en quoi il se distingue de la méthode sophistique, c'est qu'il fait résider le progrès d'un discours, que - nous dit-il - il poursuit sans recherche d'élégance, avec les mots de tous, dans cet *échange*, ce *dialogue*, ce *consentement obtenu* de celui à qui il s'adresse, et dans ce consentement présenté comme *le surissement*, l'évocation nécessaire, chez celui à qui il s'adresse, des connaissances qu'il a déjà. C'est là, vous le savez, le point d'articulation essentiel sur quoi toute la théorie platonicienne, aussi bien de l'âme que de sa nature, de sa consistance, de son origine, repose.

110 Erōtomenos : participe passé du verbe erotaō, interroger, comme erōmenos est le participe du verbe eraō : aimer.

Dans l'âme déjà sont toutes ces *connaissances* qu'il suffit de *questions justes* pour réévoquer, pour révéler. Ces *connaissances* sont là depuis toujours et attestent en quelque sorte la précédence, l'antécédence de connaissance, du fait qu'elle est non seulement depuis toujours, mais qu'à cause d'elle nous pouvons supposer que l'âme participe d'une antériorité infinie, elle n'est pas seulement immortelle, elle est de toujours existante.

Et c'est là ce qui offre champ, et prête au mythe de la *métempsychose*, de la *réincarnation*, qui sans doute sur le plan du mythe... sur un autre plan que celui de la dialectique... est tout de même ce qui accompagne en marge le développement de la pensée platonicienne.

Mais une chose est là faite pour nous frapper, c'est qu'ayant introduit ce que j'ai appelé tout à l'heure ce coin de la notion, de *la fonction du manque* comme essentielle, constitutive de la relation d'*amour*, SOCRATE parlant en son nom s'en tient là ! Et c'est sans doute poser une *question juste* que de se demander pourquoi il se substitue l'autorité de DIOTIME. Mais il nous semble aussi que c'est, cette question, la résoudre à bien peu de frais, que de dire que c'est pour ménager l'amour propre d'AGATHON.

Les choses sont comme on nous le dit, à savoir que PLATON n'a qu'à faire un tour tout à fait élémentaire de *judo* ou de *jiu-jitsu* :

« Je t'en prie, je ne savais même pas ce que je te disais, mon discours est ailleurs »¹¹¹

comme il le dit expressément. [201b] Ça n'est pas tant AGATHON qui est en difficulté que SOCRATE lui-même. Et comme nous ne pouvons pas supposer, d'aucune façon, que ce soit là ce qui a été conçu par PLATON, de nous montrer SOCRATE comme *un pédant au pied assez lourd*, après le discours assurément aérien - ne serait-ce que dans son style amusant - qu'est celui d'AGATHON, nous devons bien penser que si SOCRATE passe la main dans son discours, c'est pour une autre raison que le fait qu'il ne saurait lui-même continuer. Et cette *raison* nous pouvons tout de suite la situer : c'est en raison de la nature de *l'affaire*, de *la chose*, du *το πρᾶγμα* [to pragma] dont il s'agit.

Nous pouvons soupçonner - et vous verrez que la suite le confirme - que c'est parce qu'on parle de *l'amour*, qu'il faut passer par là, qu'il est amené à procéder ainsi. Notons en effet *le point* sur lequel a porté sa question : l'efficace qu'il a promu, produit, comme étant la fonction du *manque*, et d'une façon très patente, le retour à la fonction *désirante* de *l'amour* : la substitution d'*ἐπιθυμία* [epithumei], *il désire*, à *ἔρα* [era], *il aime*.

Et dans le texte [199d-e], on voit le moment où, interrogeant AGATHON sur le fait de savoir « *s'il pense ou non que l'amour soit amour de quelque chose* », se substitue le terme : *amour ou désir* de quelque chose.

C'est bien évidemment pour autant que *l'amour* s'articule dans le *désir*, s'articule d'une façon qui ici n'est pas à proprement parler articulée comme substitution, que la substitution n'est pas - on peut légitimement l'objecter - la fonction même de la méthode qui est celle du savoir socratique, c'est justement parce que la substitution est là, un peu rapide que nous sommes en droit de la pointer, de la remarquer. Ce n'est pas dire qu'il y ait faute pour autant, puisque c'est bien *autour de l'articulation* de l'*Erôs* : *Amour*, et de l'*erôs* : *désir*, que va tourner effectivement *toute la dialectique*, telle qu'elle se développe *dans l'ensemble du dialogue*. Encore convient-il que *la chose soit pointée au passage*.

Là, remarquons encore que ce qui est à proprement parler l'intervention socratique, ça n'est pas pour rien que nous le trouvons ainsi isolé. SOCRATE va très précisément jusqu'au point où, ce que j'ai appelé la dernière fois « *sa méthode* » - qui est de faire porter l'effet de son questionnement sur ce que j'ai appelé *la cohérence du signifiant*, est à proprement parler manifeste, visible dans le débit même, dans la façon dont il introduit sa question à AGATHON [199d]:

« εἶναι τινος ὁ Ἔρως ἔρως, ἢ οὐδενός ? » [einai tinos ho Erôs erôs, è oudenos]

« *Oui ou non, l'Amour est-il amour de quelque chose ou de rien ?* »

[199d, Trad. Luc Brisson : « Est-il dans la nature d'Amour d'être l'amour de quelqu'un ou de quelque chose, ou de personne ou de rien ? »]

Et ici il précise, car le génitif grec *τινος* [tinós] « *de quelque chose* » comme le génitif français a ses ambiguïtés, « *de quelque chose* » peut avoir deux sens, et ces sens sont en quelque sorte accentués d'une façon presque massive, caricaturale, dans la distinction que fait SOCRATE : *τινος* [tinós] peut vouloir dire [199d] *être de quelqu'un, être le descendant de quelqu'un* :

« *ce que je te demande ce n'est pas si c'est à l'égard - dit-il - de tel père ou de telle mère...* »

Mais ce qu'il y a derrière, cela c'est justement toute *la théogonie* dont il a été question au début du dialogue. Il ne s'agit pas de savoir *de quoi l'amour* descend, *de qui il est*, comme on dit « *Mon royaume n'est pas de ce monde* », *de quel* dieu est l'amour pour tout dire. Il s'agit de savoir, sur le plan de *l'interrogation du signifiant*, *de quoi* - comme signifiant - *l'amour* est-il le corrélatif.

111 201b, trad. Léon Robin : *Il est fort possible... que je n'aie rien entendu, Socrate, à ce dont je parlais à ce moment-là !*

Et c'est pour ça qu'on trouve marqué, nous ne pouvons pas, nous, - me semble-t-il - ne pas remarquer :

- que ce qu'oppose SOCRATE à cette façon de poser la question : « *de qui* est-il cet amour ? »
- que ce dont il s'agit c'est de la même chose, dit-il, que de ce « *Nom du Père* ».

Nous le retrouvons là parce que ce que nous retrouvons c'est le même « *Père* ». C'est la même chose de demander : quand vous dites « *Père* », qu'est-ce que cela implique, non pas du père réel, à savoir ce qu'il a comme enfant, mais quand on parle d'un père on parle obligatoirement d'un fils. Le Père est père du fils par définition, en tant que père

« *Tu me dirais sans nul doute, si tu souhaitais faire une bonne réponse - traduit Léon ROBIN - que c'est précisément d'un fils, ou d'une fille, que le père est père* » [199d].

Nous sommes là à proprement parler sur le terrain qui est celui propre où se développe *la dialectique socratique* d'interroger le signifiant sur sa *cohérence de signifiant*. Là, il est fort, là, il est sûr, et même si ce qui permet cette substitution *un peu rapide* dont j'ai parlé entre l'*erôs* et le *désir*, c'est cela, c'est néanmoins un procès, un progrès qui est marqué, dit-il, de sa méthode.

S'il *passé la parole* à DIOTIME, pourquoi ne serait-ce pas que, concernant l'amour, les choses ne sauraient, avec *la méthode* proprement *socratique*, aller plus loin ? Je pense que tout va le démontrer, et le discours de DIOTIME lui-même. Pourquoi aurions-nous à nous en étonner, dirai-je déjà ? S'il y a un pas qui constitue, par rapport à la contemporanéité des sophistes, l'*initium* de *la démarche socratique*, c'est qu'un *savoir* - le seul sûr, nous dit SOCRATE dans le *Phédon* - peut s'affirmer de la seule *cohérence de ce discours*, qui est dialogue, qui se poursuit autour de l'appréhension nécessaire - de l'appréhension *comme* nécessaire - de la *loi du signifiant*.

Quand on parle du *pair* et de l'*impair*, à propos desquels - ai-je besoin de vous le rappeler dans mon enseignement ici - je pense avoir pris assez de peine, vous avoir exercés assez longtemps pour vous montrer

- qu'il s'agit là du domaine entièrement *clos sur son propre registre* [du signifiant],
- que le *pair* et l'*impair* ne doivent rien à *aucune autre expérience* que celle du jeu des signifiants eux-mêmes,
- qu'il n'y a de *pair* et d'*impair*, autrement dit de comptable, que ce qui est déjà porté à la *fonction d'élément du signifiant*, de *grain de la chaîne signifiante* : on peut compter les mots ou les syllabes, mais on ne peut compter *les choses* qu'à partir de ceci que les mots et les syllabes sont déjà comptés.

Nous sommes sur ce plan, quand SOCRATE *prend la parole*, hors du monde confus de la discussion, du débat, des « *physiciens* » qui le précèdent, comme des *sophistes* qui, à divers niveaux, à divers titres, organisent ce que nous appellerions de façon abrégée - vous savez que je ne m'y résous qu'avec toutes les réserves - « le pouvoir magique des mots ».

SOCRATE *affirme ce savoir interne* au jeu du signifiant. Il pose en même temps que - *ce savoir entièrement transparent à lui-même* - que *c'est cela qui en constitue la vérité*. Or n'est-ce pas *sur ce point* que nous avons fait le pas par quoi nous sommes *en discord* avec SOCRATE ? Dans ce pas sans doute essentiel, qui assure l'autonomie de la loi du signifiant, SOCRATE - pour nous - prépare ce *champ du verbe* justement à proprement parler, qui lui, aura permis toute la critique du savoir humain comme tel.

Mais la nouveauté - si tant est que ce que je vous enseigne concernant *la révolution freudienne* soit correct - *c'est justement ceci* : que *quelque chose* peut se sustenter dans la loi du signifiant, non seulement sans que cela comporte un savoir, mais en l'excluant expressément, *c'est-à-dire en se constituant comme inconscient, c'est-à-dire comme nécessitant à son niveau l'éclipse du sujet pour subsister comme chaîne inconsciente*, comme constituant ce qu'il y a d'irréductible dans son fond dans le rapport du sujet au signifiant.

Ceci pour dire que c'est pour ça que nous sommes les premiers, sinon *les seuls*, à ne pas être forcément étonnés que le discours proprement socratique, *le discours de l'épistémè : du savoir transparent à lui-même*, ne puisse pas se poursuivre au-delà d'une certaine limite concernant tel objet, quand cet objet - si tant est que ce soit celui sur lequel *la pensée freudienne* a pu apporter des lumières nouvelles - cet objet est *l'amour*.

Quoi qu'il en soit - *que vous me suiviez ici ou que vous ne me suiviez pas* - concernant un dialogue dont l'*effet* à travers les âges s'est maintenu avec la force et la constance, la puissance interrogative et *la perplexité* qui se développent autour : le *Banquet* de PLATON, il est clair que nous ne pouvons pas nous contenter de raisons aussi misérables que de dire que si SOCRATE fait parler DIOTIME, c'est simplement pour éviter de chatouiller à l'excès *l'amour-propre* d'AGATHON.

Si vous permettez une comparaison qui garde toute *sa valeur ironique*, supposez que j'aie à vous développer l'ensemble de *ma doctrine* sur l'analyse, verbalement, et que - *verbalement ou par écrit peu importe* - le faisant, à un tournant je passe la parole à Françoise DOLTO, vous diriez : « *Quand même il y a quelque chose, pourquoi, pourquoi est-ce qu'il fait ça ?* ». Ceci, bien sûr supposant que si je passais la parole à Françoise DOLTO ce ne serait pas pour lui faire dire des bêtises ! Ce ne serait pas ma méthode, et par ailleurs, j'aurais peine à en mettre dans sa bouche.

Ça gêne *beaucoup moins* SOCRATE comme vous allez le voir, car *le discours de DIOTIME* se caractérise justement par quelque chose qui, à tout instant, nous laisse devant des béances dont assurément nous comprenons pourquoi ce n'est pas SOCRATE qui les assume.

Bien plus, SOCRATE ponctue ces béances de toute *une série de répliques* qui sont en quelque sorte - *c'est sensible, il suffit de lire le texte - de plus en plus amusées*. Je veux dire que ce sont des répliques d'abord fort respectueuses, puis de plus en plus du style : « Tu crois ? », puis ensuite : « Soit, allons encore jusque là où tu m'entraînes », et puis, à la fin, cela devient nettement : « Amuse-toi, ma fille, je t'écoute, cause toujours ! »

Il faut que vous lisiez ce discours pour vous rendre compte que c'est de cela qu'il s'agit. Ici je ne puis manquer de faire une remarque dont il ne semble pas qu'elle ait frappé *les commentateurs* : ARISTOPHANE, à propos de *l'Amour* [193a], a introduit *un terme* qui est transcrit tout simplement en français sous le nom de « *diocisme* ». Il ne s'agit de rien d'autre que de cette *Spaltung*, de cette division de l'être primitif tout rond, cette espèce de *sphère dérisoire* de l'image aristophanesque dont je vous ai dit la valeur.

Et ce « *diocisme* », il l'appelle ainsi par comparaison avec une pratique qui, dans le contexte des relations communautaires, des relations de la cité, était le ressort sur lequel jouait toute *la politique* dans la société grecque. Cette pratique consistait en ceci : quand on voulait en finir avec une cité ennemie - cela se fait encore de nos jours - à disperser les habitants et à les mettre dans ce qu'on appelle des « *camps de regroupements* ».

Ça s'était fait il n'y avait pas longtemps, au moment où était paru *Le Banquet*, et c'est même un des repères autour de quoi tourne la date que nous pouvons faire attribuer au *Banquet*. Il y a là, paraît-il, quelque anachronisme, la chose à laquelle PLATON ferait allusion - à savoir une initiative de Sparte - s'étant passée *postérieurement* au texte, à la rencontre présumée du *Banquet* et de son déroulement autour de « *la louange de l'amour* ».

Ce « *diocisme* » est pour nous très évocateur, *ce n'est pas pour rien* que j'ai employé tout à l'heure le terme de *Spaltung*, terme évocateur de la *refente subjective*, et que, au moment où - ce que je suis en train d'exposer devant vous, *dans la mesure où il s'agit du discours de l'amour* - quelque chose échappe au savoir de SOCRATE, fait que SOCRATE *s'efface, se diocise et fasse, à sa place, parler une femme*. Pourquoi pas « *la femme qui est en lui* » ?

Quoi qu'il en soit personne ne le conteste, et *certain*, Wilamowitz MOELLENDORFF en particulier, ont accentué, souligné, qu'il y a en tout cas *une différence de nature*, de registre, dans ce que SOCRATE développe sur le plan de *sa méthode dialectique* et ce qu'il nous présente au titre du mythe, à travers tout ce que nous en transmet, nous restitue le témoignage platonicien.

Nous devons toujours - *et dans le texte c'est toujours tout à fait nettement séparé* - quand on arrive - et dans bien d'autres champs que celui de *l'amour* - à un certain terme de ce qui peut être obtenu sur le plan de l'*épistémè*, du *savoir*, pour aller au-delà...
il nous est bien concevable qu'il y ait une limite si tant est que le plan du savoir est uniquement ce qui est accessible à faire jouer purement et simplement la loi du signifiant, en l'absence de conquêtes expérimentales bien avancées, il est clair qu'en beaucoup de domaines, et dans des domaines sur lesquels nous pouvons nous, nous en passer...il sera urgent de passer, au mythe, la parole.

Ce qu'il y a de remarquable, c'est justement cette rigueur qui fait que quand on enclenche, on embraye sur le plan du mythe, PLATON *sait toujours parfaitement ce qu'il fait* ou ce qu'il fait faire à SOCRATE, et qu'on sait qu'on est dans le *mythe*...

par *mythe*, je ne veux pas dire dans son usage commun, *μύθους λέγειν* [*muthous legein*] *faire des contes*, ça ne veut pas dire cela... *μύθους λέγειν* [*muthous legein*] *c'est le discours commun : ce qu'on dit, c'est ça* ¹¹².

Et à travers toute l'œuvre platonicienne nous voyons *dans le Phédon, dans le Timée, dans la République, surgir des mythes, au moment qu'il en est besoin, pour suppléer à la béance de ce qui ne peut être assuré dialectiquement*.

À partir de là, nous allons mieux voir ce que *constitue* ce qu'on peut appeler le *progrès* du discours de DIOTIME.

Quelqu'un¹¹³ ici, un jour, a écrit un article qu'il a appelé, si mon souvenir est bon : « *Un désir d'enfant* ».

Cet article était tout entier construit sur l'*ambiguïté* qu'a ce terme :

- *désir d'enfant*, au sens où *c'est l'enfant qui désire*,
- *désir d'enfant* dans le sens où *on désire avoir un enfant*.

Ce n'est pas un simple accident du signifiant si les choses en sont ainsi. Et la preuve, c'est que vous avez tout de même pu remarquer que c'est autour de cette ambiguïté que vient justement pivoter l'attaque en coin du problème par SOCRATE.

Qu'est-ce que nous disait en fin de compte AGATHON ? C'est que l'*ÉROS* était *l'erôs* du *Beau*, le désir du *Beau*, je dirais au sens où l'on dirait que : *le dieu Beau désire*. Et ce que SOCRATE lui a rétorqué, c'est *qu'un désir de Beau implique que le Beau on ne le possède pas*.

Ces arguties verbales n'ont pas le caractère de vanité, de pointe d'aiguille, de confusion, à partir desquels on pourrait être tenté de s'en détourner. La preuve, c'est que c'est autour de ces deux termes que va se développer tout le discours de DIOTIME.

112 Dans le séminaire suivant (IX), Lacan propose également : *muthos, une histoire précise, le discours*.

113 W. Granoff qui a prononcé, en octobre 1955, une conférence à la Société Française de Psychanalyse, intitulée « *Desire for children, children's desire* », (*Un désir d'enfant*) et dont le texte est paru dans *La Psychanalyse*, n° 2, 1956.

Et d'abord, pour bien marquer la continuité, SOCRATE va dire que c'est sur le même plan [201e], que c'est avec les mêmes arguments dont il s'est servi à l'égard d'AGATHON, que DIOTIME introduit son dialogue avec lui. *L'étrangère de Mantinée qui nous est présentée comme un personnage de prêtresse, de magicienne* - n'oublions pas qu'au tournant de ce *Banquet*, il nous est beaucoup parlé de ces arts de la divination, de la façon d'opérer, de *se faire exaucer par les dieux* pour déplacer les forces naturelles - *c'est une savante en ces matières de sorcellerie, de mantique* ¹¹⁴ comme dirait le comte DE CABANIS, de toute *goétie* ¹¹⁵. Le terme est grec : γοητεία [goëteia] et est dans le texte.

Aussi bien, nous dit-on d'elle quelque chose dont je m'étonne qu'on n'en fasse pas tellement grand cas à lire ce texte, c'est qu'elle aurait réussi par ses artifices à reculer de dix ans la peste, et à Athènes par-dessus le marché [201d] ! Il faut avouer que cette familiarité avec les pouvoirs de la peste est tout de même de nature à nous faire réfléchir, à nous faire situer la stature et la démarche de la figure d'une personne qui va vous parler de *l'amour*.

C'est sur ce plan que les choses s'introduisent et c'est sur ce plan qu'elle enchaîne concernant ce que SOCRATE, qui à ce moment fait le naïf ou feint de perdre son grec, qui lui pose la question [201e] : « *Alors si l'Amour n'est pas beau, c'est qu'il est laid ?* ». Voici en effet où aboutit la suite de la méthode dite par « plus ou moins », de « oui ou non », de « présence ou d'absence », propre de *la loi du signifiant : ce qui n'est pas beau est laid*, voici tout au moins ce qu'implique en toute rigueur une poursuite du mode ordinaire d'interrogation de SOCRATE.

À quoi la prêtresse est en posture de lui répondre : « *Mon fils - dirais-je - ne blasphème pas ! Et pourquoi tout ce qui n'est pas beau serait-il laid ?* » [201e]

Pour le dire, elle nous introduit le mythe de « *la naissance de l'Amour* » qui vaut tout de même bien la peine que nous nous y arrêtions. Je vous ferai remarquer que ce mythe n'existe que dans PLATON. Que parmi les innombrables mythes, je veux dire les innombrables exposés mythiques de « *la naissance de l'Amour* » dans la littérature antique - je me suis donné la peine d'en dépouiller une partie - il n'y a pas trace de ce quelque chose qui va nous être énoncé là. C'est pourtant le mythe qui est resté, si je puis dire, le plus populaire. Il apparaît donc, semble-t-il, tout à fait clair qu'un personnage qui ne doit rien à la tradition en la matière, pour tout dire un écrivain de l'époque de l'Aufklärung, comme PLATON, est tout à fait susceptible de forger un mythe, et un mythe qui se véhicule à travers les siècles d'une façon tout à fait vivante pour fonctionner comme mythe, car qui ne sait que, depuis que PLATON nous l'a dit :

« *L'Amour est fils de Πόρος [Poros] et de Πενία [Penia]* ».

Πόρος [Poros], l'auteur dont j'ai la traduction devant moi - simplement parce que c'est la traduction qui est en face du texte grec - le traduit d'une façon qui n'est pas à proprement parler sans pertinence, par *expédient* [203b]. Si *expédient* veut dire *ressource*, assurément c'est une traduction valable, *astuce* aussi bien, si vous voulez, puisque Πόρος [Poros] est fils de Μήτις [Mêtis], qui est encore plus l'*invention* que la *sagesse*.

En face de lui nous avons la personne féminine en la matière, celle qui va être la mère d'*Amour*, qui est Πενία [Penia], à savoir *la Pauvreté*, voire *la misère*, et - d'une façon articulée dans le texte - qui se caractérise par ce qu'elle connaît bien d'elle-même : c'est l'ἀπορία [aporia] à savoir qu'elle est *sans ressources*, c'est cela ce qu'elle sait d'elle-même, c'est que pour *les ressources elle n'en a pas !* Et le mot d'ἀπορία [aporia], vous le reconnaissez, c'est le même mot qui nous sert concernant *le procès philosophique* : c'est une *impasse*, c'est quelque chose devant quoi nous donnons notre langue au chat, nous sommes à bout de ressources.

Voilà donc l'ἀπορία [aporia] femelle en face du Πόρος [Poros] mâle, de l'*Expédient*, ce qui nous semble assez éclairant. Mais *il y a quelque chose qui est bien joli dans ce mythe*, c'est que pour que l'ἀπορία [aporia] engendre *l'Amour* avec Πόρος [Poros], il faut une condition qu'il exprime, c'est qu'au moment où ça s'est passé, c'était l'ἀπορία qui veillait, qui avait l'œil bien ouvert et était, nous dit-on, venue aux fêtes de *la naissance d'APHRODITE* et, comme toute bonne ἀπορία qui se respecte dans cette époque hiérarchique, elle était restée sur les marches, près de la porte, elle n'était pas entrée, bien entendu - pour être l'ἀπορία, c'est-à-dire *n'avoir rien à offrir* - elle n'était pas entrée dans la salle du festin.

Mais le bonheur des fêtes est justement qu'il y arrive des choses qui renversent l'ordre ordinaire, et que Πόρος [Poros] s'endort. Il s'endort parce qu'il est ivre, c'est ce qui permet à l'ἀπορία de se faire engrosser par lui, c'est-à-dire d'avoir ce rejeton qui s'appelle *l'Amour* et dont la date de conception coïncidera donc avec la date de la naissance d'APHRODITE.

C'est bien pour ça, nous explique-t-on, que *l'Amour* aura toujours quelque rapport obscur avec le beau [203c] - ce dont il va s'agir dans tout le développement de DIOTIME - et c'est parce qu'APHRODITE est une déesse belle.

Voilà donc les choses dites clairement. C'est que d'une part c'est *le masculin* qui est *désirable*, et que c'est *le féminin* qui est *actif*. C'est tout au moins comme ça que les choses se passent au moment de la naissance de l'Amour.

114 On oppose la divination en deux branches : la voyance et la mantique, toutes deux étant des arts du pronostic, mais par des moyens différents.

La voyance est naturelle, intuitive, c'est la divination des Sibylles et Pythies, la possession.

La mantique est artificielle, inductive, technique, on trouve là l'examen des entrailles d'animaux égorgés, l'astrologie, la cartomancie.

115 La goétie est la pratique, proche de la sorcellerie, permettant l'invocation d'anges ou de démons.

Et quand on formule que « *l'amour c'est donner ce qu'on n'a pas* » croyez-moi, ce n'est pas, à propos de ce texte, histoire de vous sortir un de mes « *dadas* » : il est bien évident que c'est de ça qu'il s'agit puisque la *pauvre Πενία* [Penia], par définition, par *structure*, n'a à proprement parler *rien à donner*, que son *manque* - *ἀπορία* [aporia] - constitutif.

Et ce qui me permet de vous dire que je n'amène rien là de forcé, c'est que l'expression « *donner ce qu'on n'a pas* » si vous voulez bien vous reporter à l'*indice* 202a du texte du *Banquet*, vous la trouverez écrite en toutes lettres sous la forme du développement qu'à partir de là, DIOTIME va donner à la fonction de *l'amour*, à savoir : « *ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι* » .

C'est exactement calqué, à propos du discours, sur la formule « *donner ce qu'on n'a pas* » : il s'agit là de « *donner un discours, une explication valable, sans l'avoir* ». Il s'agit du moment où dans son développement, DIOTIME va être amenée à dire à quoi appartient *l'amour*. Eh bien, *l'amour* appartient à une zone, à une forme d'affaire, de *chose*, de *πραῖγμα* [pragma], de *αῤῶξις* [praxis] qui est du même niveau, de la même qualité que la *δοξα* [doxa], à savoir ceci qui existe, à savoir qu'il y a *des discours, des comportements, des opinions* - c'est la traduction que nous donnons *du terme de δοξα* [doxa] - qui sont vrais sans que le sujet puisse le savoir.

La *δοξα* [doxa] en tant qu'elle est vraie mais qu'elle n'est pas *ἐπιστήμη* [épistémè], c'est un des bateaux de la doctrine platonicienne que d'en distinguer le *champ*. *L'amour* comme tel est *quelque chose qui fait partie de ce champ*. Il est « *entre l'ἐπιστήμη* [épistémè] *et l'ἀμαθία* [amathia] *l'ignorance* », de même qu'il est « *entre le beau et le vrai* ». Il n'est ni l'un ni l'autre. Pour rappeler à SOCRATE que *son objection*, objection feinte sans doute, naïve, que « *si l'amour manque de beau donc c'est qu'il serait laid* ». Or il n'est pas laid, il y a tout un domaine qui est par exemple exemplifié par la *δοξα* [doxa] à laquelle nous nous reportons sans cesse dans le discours platonicien, qui peut montrer que *l'amour*, selon le terme platonicien, est *μεταξύ* [metaxu] : entre les deux.

Ce n'est pas tout ! Nous ne saurions nous contenter d'une définition aussi abstraite, voire négative, de *l'intermédiaire*. C'est ici que notre locutrice, DIOTIME, fait *intervenir* la notion du démonique [202e]. La notion du démonique comme *intermédiaire* entre *les immortels et les mortels*, entre *les dieux et les hommes*, est essentielle ici à évoquer, en ce qu'elle *confirme* ce que je vous ai dit que nous devons penser de ce que sont les dieux, à savoir qu'ils appartiennent au champ du *Réel*. On nous le dit : ces dieux existent ! Leur existence n'est point ici contestée et *le démonique*, le *démon*, *το δαιμόνιον* [to daimonion] - et il y en a bien d'autres que *l'Amour* - est ce par quoi les dieux font entendre leur message aux mortels, *soit qu'ils dorment, soit qu'ils soient éveillés* [203a]¹¹⁶.

Chose étrange, qui ne semble pas non plus avoir beaucoup retenu l'attention c'est que « *soit qu'ils dorment, soit qu'ils soient éveillés* », si vous avez entendu ma phrase, à qui cela se rapporte-t-il, aux *dieux* ou aux *hommes* ? Eh bien, je vous assure que dans le texte grec on peut en douter. Tout le monde traduit *selon le bon sens*, que cela se rapporte aux hommes, *mais c'est au datif qui est précisément le cas où sont les θεοῖς* [theios] dans la phrase, de sorte que *c'est une petite énigme de plus* à laquelle nous ne nous arrêtons pas longtemps. Simplement, disons que le mythe situe *l'ordre du démonique* au point où notre psychologie parle du *monde de l'animisme*. C'est bien fait en quelque sorte aussi pour nous inciter à rectifier ce qu'a de sommaire cette notion que le primitif aurait un *monde de l'animiste*.

Ce qui nous est dit là, au passage, c'est que c'est le monde des messages que nous dirons « *énigmatiques* », ce qui veut dire seulement, pour nous, des messages où le sujet ne reconnaît pas le sien propre. La découverte de l'inconscient est essentielle en ceci qu'il nous a permis d'étendre le champ des *messages* que nous pouvons authentifier - les seuls que nous puissions authentifier comme *messages*, au sens propre de ce terme en tant qu'il est fondé dans le domaine du *Symbolique* - à savoir que beaucoup de ceux que nous croyions être des messages opaques du *Réel* ne sont que *les nôtres propres*, c'est cela qui est conquis sur le monde des dieux, c'est cela aussi qui, au point où nous en sommes, n'est pas encore conquis.

C'est autour de cela que ce qui va se développer dans *le mythe de DIOTIME*... Nous le continuerons de bout en bout la prochaine fois et, en ayant fait le tour, nous verrons pourquoi il est condamné à laisser opaque ce qui est l'objet des louanges qui constituent la suite du *Banquet*, condamné à le laisser opaque, et à laisser comme champ où peut se développer l'élucidation de *sa vérité*, seulement ce qui va suivre à partir de l'entrée d'ALCIBIADE.

Loin d'être une *rallonge*, une *partie caduque*, voire à *rejeter*, cette entrée d'ALCIBIADE est essentielle ! Car c'est d'elle, c'est dans l'action qui se développe *à partir de l'entrée d'ALCIBIADE*, entre ALCIBIADE, AGATHON et SOCRATE, que seulement peut être donnée d'une façon efficace la relation structurale. C'est là même, que nous pourrions reconnaître ce que *la découverte de l'inconscient* et l'expérience de la psychanalyse, nommément l'expérience transférentielle, nous permettent à nous, enfin, de pouvoir exprimer d'une façon dialectique.

116 « *C'est encore par l'intermédiaire des démons que les dieux commercent et s'entretiennent avec les hommes, soit pendant la veille, soit pendant le sommeil. Celui qui est savant dans toutes ces choses est un démoniaque, et celui qui est habile dans le reste, dans les arts et les métiers, est un manoeuvre. Les démons sont en grand nombre et de plusieurs sortes, et l'Amour est l'un d'eux.* »

Nous en sommes la dernière fois arrivés au point où SOCRATE, parlant de l'amour, fait parler à sa place DIOTIME.

J'ai marqué de l'accent du point d'interrogation cette substitution étonnante à l'acmé, au point d'intérêt maximum du dialogue, à savoir quand SOCRATE après avoir apporté le tournant décisif en produisant *le manque* au cœur de la question sur *l'amour* - *l'amour ne peut être articulé qu'autour de ce manque du fait que ce qu'il désire il ne peut en avoir que manque* - et après avoir apporté ce tournant dans le style toujours triomphant, magistral de cette interrogation en tant qu'il la porte sur cette cohérence du *signifiant* - je vous ai montré qu'elle était l'essentiel de la dialectique socratique - le point où il distingue de toute autre sorte de connaissance *l'ἐπιστήμη* [épistémè], la *science*, à ce point, singulièrement, il va laisser la parole de façon ambiguë à celle qui, à sa place, va s'exprimer par ce que nous appelons à proprement parler « *le mythe* », « *le mythe* » dont en cette occasion je vous ai signalé que le terme n'est pas aussi spécifié qu'il peut l'être en notre langue, avec la distance que nous avons prise de ce qui distingue le mythe de la science : *μύθους λέγειν* [muthous legein] c'est à la fois *une histoire précise* et *le discours, ce qu'on dit*. Voilà à quoi SOCRATE va s'en remettre, en laissant parler DIOTIME.

Et j'ai souligné, accentué d'un trait, la parenté qu'il y a de cette substitution avec *le dioecisme* dont ARISTOPHANE avait déjà indiqué la forme, l'essence, comme étant au cœur du problème de *l'amour*. Par une singulière division c'est la femme - peut-être « *la femme qui est en lui* » ai-je dit - que SOCRATE à partir d'un certain moment *laisse parler*.

Vous comprenez tous que *cet ensemble, cette succession de formes, cette série de transformations* - employez-le comme vous voudrez, au sens que ce terme prend dans la combinatoire - s'expriment dans une *démonstration géométrique*. Cette *transformation des figures* à mesure que le dialogue avance, c'est là où nous essayons de retrouver ces repères de structure qui, pour nous et pour PLATON qui nous y guide, nous donneront les coordonnées de ce qui s'appelle l'objet du dialogue : *l'amour*.

C'est pourquoi, rentrant dans le discours de DIOTIME, nous voyons que quelque chose se développe qui, en quelque sorte va nous faire glisser *de plus en plus loin de ce trait original* que dans sa dialectique a introduit SOCRATE en posant le terme du *manque* sur quoi DIOTIME va nous interroger. Ce vers quoi elle va nous mener s'amorce déjà autour d'une interrogation, sur ce que vise le point où elle reprend le discours de SOCRATE : « *De quoi manque-t-il celui qui aime ?* ».

Et là, nous nous trouvons tout de suite portés à cette dialectique des « *biens* » [204c] pour laquelle je vous prie de vous reporter à notre discours de l'année dernière sur *L'Éthique*.

« *Ces biens pourquoi les aime-t-il, celui qui aime ?* » [205a]

et elle poursuit :

« *C'est pour en jouir* (Κτήσει [ktèsei]) ».

Et c'est ici que se fait l'arrêt, le retour :

« *Est-ce donc de tous les biens que va surgir cette dimension de l'amour ?* ».

Et c'est ici que DIOTIME, en faisant une référence aussi digne d'être notée avec ce que nous avons accentué être *la fonction originelle de la création* comme telle, de la *ποίησις* [poiesis], va y prendre sa référence [205b] pour dire :

« *Quand nous parlons de *ποίησις* [poiesis], nous parlons de création, mais ne vois-tu pas que l'usage que nous en faisons est tout de même plus limité, [205c] quand c'est à cette sorte de créateurs qu'on appelle poètes, cette sorte de création qui fait que c'est à la poésie et à la musique que nous nous référons. De même que dans tous les biens il y a quelque chose qui se spécifie pour que nous parlions d'amour... » [205d]*

C'est ainsi qu'elle introduit *la thématique* de « *l'amour du Beau* », du « *Beau* » comme spécifiant la direction dans laquelle s'exerce cet appel, cet attrait à la *possession*, à la *jouissance de posséder* [206a], à la constitution d'un *κτήμα* [ktèma] qui est le point où elle nous mène pour définir *l'amour*. Ce fait est sensible dans la suite du discours, quelque chose y est suffisamment souligné comme une surprise et comme un saut : ce « *Bien* », en quoi se rapporte-t-il à ce qui s'appelle et se spécifie spécialement comme le « *Beau* » ?

Assurément, nous avons à ce détour du discours à souligner ce trait de *surprise* qui fait que c'est à ce passage même que SOCRATE témoigne *d'une de ces répliques d'émerveillement*, de cette même *sidération* qui a été évoquée pour le discours sophistique, et dont il nous dit que DIOTIME ici fait preuve de la même impayable autorité qui est celle avec laquelle les sophistes exercent leur fascination, et PLATON nous avertit qu'à ce niveau DIOTIME s'exprime tout à fait comme le sophiste et avec la même autorité. [206b-208b]

Ce qu'elle introduit est ceci, que ce « *Beau* » a rapport avec ceci qui concerne non pas *l'avoir*, non pas quoi que ce soit qui puisse être possédé, mais « *l'être* », et *l'être* à proprement parler en tant qu'il est celui de « *l'être mortel* ». Le propre de ce qui est de l'être mortel est qu'il se perpétue par la *génération*. [207d] *Génération et destruction*, telle est l'alternance qui régit le domaine du périssable, telle est aussi la marque qui en fait un ordre de réalité inférieur, du moins est-ce ainsi que cela s'ordonne dans toute la perspective qui se déroule dans la *lignée socratique*, aussi bien chez SOCRATE que chez PLATON. Cette alternance, *génération et corruption*, est là ce qui frappe dans le domaine même de l'humain, c'est ce qui fait qu'il trouve sa règle éminente ailleurs, plus haut, là où justement ni la *génération* ni la *corruption* ne frappent les essences, dans *les formes éternelles* auxquelles seulement la *participation* assure ce qui existe dans son fondement d'*être*.

Le « *Beau* » donc, dit DIOTIME, c'est ce qui en somme dans ce mouvement de la *génération* en tant, dit-elle : que c'est le *mode* sous lequel le mortel se *reproduit*, que c'est seulement par là qu'il approche du permanent, de l'éternel, que c'est *son mode de participation* fragile à l'éternel, le « *Beau* » est à proprement parler ce qui dans ce *passage*, dans cette participation éloignée, est ce qui l'aide, si l'on peut dire, à franchir les caps difficiles. Le « *Beau* », c'est le mode d'une sorte d'accouchement, non pas *sans douleur* mais avec la *moindre douleur* possible, cette pénible menée de tout ce qui est mortel vers ce à quoi il aspire, c'est-à-dire l'immortalité.

Tout le discours de DIOTIME articule proprement cette fonction de la *Beauté* comme étant d'abord - c'est proprement ainsi qu'elle l'introduit - une *illusion*, un *mirage* fondamental par quoi l'être périssable, fragile, est soutenu dans sa relation, dans sa quête de cette pérennité qui est son aspiration essentielle.

Bien sûr il y a là-dedans, presque sans pudeur, l'occasion de toute une série de glissements qui sont autant d'escamotages. Et à ce propos, elle introduit comme étant du même ordre *cette constance où le sujet se reconnaît comme étant*, dans sa vie, sa courte vie d'individu, *toujours le même*, malgré - elle en souligne la remarque - le fait qu'il n'y ait pas un point ni un détail de sa *réalité charnelle*, de ses cheveux jusqu'à ses os, qui ne soit le lieu d'un *perpétuel renouvellement* [207d-e].

« *Rien n'est jamais le même, tout s'écoule, tout change* » - le discours d'HÉRACLITE est là sous-jacent - « *rien n'est jamais le même* » et pourtant *quelque chose se reconnaît, s'affirme, se dit être toujours soi-même*. Et c'est à cela qu'elle se réfère significativement pour nous dire que c'est analogue, que c'est en fin de compte de la même nature que ce qui se passe dans le renouvellement des êtres par *la voie de la génération* : le fait que les uns après les autres ces êtres se succèdent en reproduisant le même type. Le mystère de la morphogenèse est le même que celui qui soutient dans sa constance la forme individuelle [208a-b].

Dans cette référence première au problème de la mort, dans cette *fonction* qui est accusée de ce « *mirage du Beau* » comme étant ce qui guide le sujet dans son rapport avec la mort, en tant qu'il est à la fois distancé et dirigé par l'immortel, il n'est pas possible de ne pas faire le rapprochement avec ce que l'année dernière, j'ai essayé de définir, d'approcher, concernant cette fonction du « *Beau* » dans cet effet de défense dans lequel il intervient, de barrière à l'extrême de cette zone que j'ai définie comme celle de *l'entre-deux-morts*.

Ce que le « *Beau* » en somme nous paraît - dans le discours même de DIOTIME - destiné à couvrir, c'est que s'il y a *deux désirs*, chez l'homme, qui le captent dans *ce rapport à l'éternité...*

- avec la *génération* d'une part,
- la *corruption et la destruction* de l'autre,

...c'est le *désir de mort* en tant qu'*inapprochable*, que le *Beau* est destiné à voiler. La chose est claire dans le début du discours de DIOTIME.

On trouve ce phénomène que nous avons fait surgir à propos de la *tragédie* en tant que la *tragédie* est à la fois l'évocation, l'approche, qui du *désir de mort* comme tel, se cache derrière l'évocation de l'ἄτη [Atè], de la *calamité fondamentale* autour de quoi tourne le destin du héros tragique et de ceci, que pour nous, en tant que nous sommes appelés à y participer, c'est à ce moment maximum que le mirage de la beauté tragique apparaît.

- « *Désir de Beau* », c'est cette *ambiguïté* autour de laquelle la dernière fois je vous ai dit qu'allait s'opérer le glissement de tout le discours de DIOTIME. Je vous laisse là le suivre vous-mêmes dans le développement de ce discours.
- « *Désir de Beau* », désir en tant qu'il s'attache, qu'il est pris dans ce mirage, c'est cela qui répond à ce que nous avons articulé comme correspondant à la présence cachée du *désir de mort*.
- « *Désir du Beau* », c'est ce qui, en quelque sorte, renversant la fonction, fait que le sujet choisit les traces, les appels de ce que lui offrent ses objets, certains entre *ses objets*.

C'est ici que nous voyons dans le discours de DIOTIME ce *glissement* s'opérer qui de ce « *Beau* » qui était là, non pas *medium*, mais *transition*, mais *mode de passage*, le fait devenir - ce « *Beau* » - le but même qui va être cherché.

À force, si l'on peut dire, de rester le guide, c'est le guide qui devient l'objet, ou plutôt qui se substitue aux objets qui peuvent en être le support, et non sans aussi que la transition n'en soit extrêmement marquée dans le discours même. La transition est faussée.

Nous voyons DIOTIME, après avoir été aussi loin que possible dans le développement du *Beau fonctionnel*, du *Beau* dans ce rapport à la fin de l'immortalité, y avoir été jusqu'au paradoxe puisqu'elle va - évoquant précisément la réalité tragique à laquelle nous nous référons l'année dernière - jusqu'à dire cet énoncé qui n'est pas sans provoquer quelque sourire dérisoire [208d]:

« Crois-tu même que ceux qui se sont montrés capables des plus belles actions, ALCESTE - dont j'ai parlé l'année dernière à propos de *l'entre-deux-morts* de la tragédie - en tant qu'à la place d'ADMÈTE elle a accepté de mourir, ne l'a pas fait pour qu'on en parle, pour qu'à jamais le discours la fasse immortelle ? ».

C'est à ce point que DIOTIME mène son discours et qu'elle s'arrête, disant :

« Si tu as pu en venir jusque-là, je ne sais si tu pourras arriver jusqu'à *ἐποπτικά* [epoptika] la contemplation ». [210a]

Évoquant proprement *la dimension des mystères*, à ce point, elle reprend son discours sur cet autre registre - ce qui n'était que transition devient but - où, développant la thématique de ce que nous pourrions appeler une sorte de *donjuanisme platonicien* [211abcd], elle nous montre l'échelle qui se propose à cette nouvelle phase, qui se développe en tant qu'*initiatrice*, qui fait *les objets se résoudre en une progressive montée* sur ce qui est « *le beau pur, le beau en soi, le beau sans mélange* » [211e].

Et elle passe brusquement à ce *quelque chose* qui semble bien n'avoir plus rien à faire avec la thématique de *la génération*, c'est à savoir : *ce qui va de l'amour* - non pas seulement d'un *beau jeune homme*, mais de *cette beauté qu'il y a dans tous les beaux jeunes gens - à l'essence de la beauté et de l'essence de la beauté à la beauté éternelle* et, à prendre les choses de très haut, à saisir le jeu - dans *l'ordre du monde* - de cette réalité qui tourne sur le plan fixe des astres, qui - nous l'avons déjà indiqué - est ce par quoi la connaissance, dans la perspective platonicienne, rejoint à proprement parler celle des Immortels.

Je pense vous avoir suffisamment fait sentir cette sorte d'*escamotage* par quoi le « *Beau* », en tant qu'il se trouve d'abord défini, rencontré comme *prime* sur le chemin de *l'être*, devient le but du pèlerinage, et comment *l'objet*, qui nous était *d'abord présenté comme le support du Beau*, devient la transition vers le « *Beau* », comment vraiment - pour être ramenés à nos propres termes - on peut dire que *cette définition dialectique de l'amour*, telle qu'elle est développée par DIOTIME, *rencontre* ce que nous avons essayé de définir comme *la fonction métonymique dans le désir*.

C'est quelque chose qui est au-delà de tous ces objets, qui est dans ce passage d'une certaine visée, d'un certain rapport, celui du *désir* à travers tous les objets vers une perspective sans limite, c'est de cela qu'il est question dans le discours de DIOTIME. On pourrait croire, à des indices qui sont nombreux, que c'est là en fin de compte la réalité du *discours*. Et pour un peu, c'est bien ce que *toujours* nous sommes habitués à considérer comme étant la perspective de *l'ἔρως* [erôs], dans la doctrine platonicienne.

Λῆραστής [erastês], *l'ἔρῶν* [erôn] *l'amant*, en quête d'un lointain *ἔρῶμενος* [erômenos] est conduit par tous les *ἔρῶμενον* [erômenon], par tout ce qui est *aimable, digne d'être aimé, un lointain ἔρῶμενος* [erômenos] ou *ἔρῶμενον* [erômenon] (*c'est aussi bien un but neutre*). Et le problème est de ce que signifie, de ce que peut continuer à signifier, au-delà de ce franchissement, de ce saut marqué, ce qui au départ de la dialectique se présentait comme *κτήμα* [ktêma], comme but de *possession*.

Sans doute le pas que nous avons fait marque assez que ce n'est plus au niveau de *l'avoir* comme terme de la visée que nous sommes, mais à celui de *l'être* et qu'aussi bien dans ce progrès, dans cette ascèse, c'est d'une transformation, d'un devenir du sujet qu'il s'agit, que c'est d'*une identification* dernière avec ce suprême *aimable* qu'il s'agit : *l'ἔραστής* [erastês] devient *l'ἔρῶμενος* [erômenos]. Pour tout dire, plus le sujet porte loin sa visée, plus il est en droit de s'aimer dans son *moi idéal* comme nous dirions, *plus il désire, plus il devient lui-même désirable*. Et c'est, aussi bien, là encore que *l'articulation théologique* pointe le doigt, pour nous dire que *l'ἔρως* [erôs] *platonicien* est irréductible à ce que nous a révélé *l'ἀγάπη* [agapê] *chrétienne*. À savoir que dans *l'ἔρως* [erôs] *platonicien*, *l'aimant, l'amour ne vise qu'à sa propre perfection*.

Or le commentaire que nous sommes en train de faire du *Banquet* me semble justement de nature à montrer qu'il n'en est rien. À savoir que ce n'est pas là qu'en reste PLATON, à condition que nous voulions bien voir, après ce relief, ce que signifie que d'abord il ait fait - à la place de SOCRATE justement - parler DIOTIME, et puis voir ensuite ce qui se passe du fait de l'arrivée d'ALCIBIADE dans l'affaire.

N'oublions pas que DIOTIME a introduit *l'amour* d'abord comme n'étant point *de la nature des dieux*, mais de celle des *démons* en tant qu'elle [la nature des démons] est - entre les *immortels* et les *mortels* - *intermédiaire* [202e]. N'oublions pas que pour l'illustrer, faire sentir ce dont il s'agit, ce n'est rien moins que *de la comparaison avec cet « intermédiaire »* entre *l'ἐπιστήμη* [épistêmê], *la science au sens socratique*, et *l'ἀμαθία* [amathia], *l'ignorance*, qu'elle s'est servie de *cet intermédiaire qui, dans le discours platonicien, s'appelle la δοξα* [doxa], *l'opinion vraie* ¹¹⁷ en tant sans doute qu'elle est vraie, mais telle que le sujet est incapable d'en rendre compte, qu'il ne sait pas en quoi c'est vrai.

117 Plus précisément *l'orthè doxa* (202a), *l'opinion droite* que L. Robin traduit ici le *jugement droit*.

Et j'ai souligné ces deux *formules* si frappantes [202e], celle de :

- l'« ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι » [aneu tou echein logon dounai], qui caractérise la *δοξα* [doxa], de « donner la formule, le logos, sans l'avoir »¹¹⁸, de l'écho que cette formule fait avec ce que nous donnons ici même pour celle de *l'amour* qui est justement de « donner ce qu'on n'a pas »,
- et l'autre formule, celle qui fait face à la première, non moins digne d'être soulignée, sur la cour, si je puis dire, à savoir regardant du côté de *ἀμαθία* [amathia], à savoir que cette *δοξα* [doxa] n'est pas non plus ignorance, οὔτε ἀμαθία, [oute amathia] [202a], car ce qui par chance atteint le réel : « τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον » [to gar tou ontos tugchanon], ce qui rencontre ce qui est, comment serait-ce aussi absolument une ignorance ?¹¹⁹

C'est bien cela qu'il faut que nous sentions, nous, dans ce que je pourrais appeler « la mise en scène » platonicienne du dialogue. C'est que SOCRATE, même s'il a posé la seule chose dans laquelle il se dit être capable - c'est concernant les choses de l'amour - même s'il est posé au départ qu'il s'y connaît, justement il ne peut en parler qu'à rester dans la zone du « il ne savait pas ». Même sachant il ne parle, et ne pouvant parler - lui-même qui sait - il doit faire parler quelqu'un, en somme, qui parle sans savoir.

Et c'est bien ce qui nous permet de remettre à sa place l'intangibilité de la réponse d'AGATHON quand il échappe à la dialectique de SOCRATE, tout simplement en lui disant : « Mettons que je ne savais pas ce que je voulais dire » [201b]. Mais c'est justement pour ça, c'est justement là, ce qui fait l'accent - que j'ai développé sur ce mode si extraordinairement dérisoire que nous avons souligné - ce qui fait la portée du discours d'AGATHON, et sa portée spéciale d'avoir justement été porté dans la bouche du poète tragique. Le poète tragique - vous ai-je montré - n'en peut parler que sur le mode bouffon. De même il a été donné à ARISTOPHANE le poète comique d'en accentuer ces traits passionnels que nous confondons avec le relief tragique. « Il ne savait pas... ».

N'oublions pas qu'ici prend son sens le mythe qu'a introduit DIOTIME de la naissance de l'Amour, que cet Amour naît d'Ἀπορία [aporía] et de Πόρος [Poros] [203b-c]. Il est conçu pendant le sommeil de Πόρος [Poros] :

« le tout sachant », fils de Μήτις [Mêtis], l'invention par excellence, le « tout sachant et tout puissant », la ressource par excellence.

C'est pendant qu'il dort, au moment où il ne sait plus rien, que va se produire la rencontre d'où va s'engendrer l'Amour.

Et celle qui à ce moment-là s'insinue par son désir pour produire cette naissance, l'Ἀπορία [aporía], la féminine Ἀπορία [aporía], ici l'ἔραστῆς [erastês] : la désirante originelle dans sa position véritablement féminine que j'ai soulignée à plusieurs reprises, elle est bien définie dans son essence, dans sa nature tout de même d'avant la naissance de l'Amour, et très précisément en ceci qui manque, c'est qu'elle n'a rien d'ἐρώμενον [erômenon]. L'Ἀπορία [aporía], la Pauvreté absolue, est posée dans le mythe comme n'étant en rien reconnue par le banquet qui se tient à ce moment-là, celui des dieux au jour de la naissance d'APHRODITE, elle est à la porte, elle n'est en rien reconnue, elle n'a en elle-même - Pauvreté absolue - aucun bien qui lui donne droit à la table des étants. C'est bien en cela qu'elle est d'avant l'amour.

C'est que la métaphore - où je vous ai dit que nous reconnâtrions toujours que d'amour il s'agit, fût-il en ombre - la métaphore qui substitue l'ἔρόν [erôn], l'ἔραστῆς [erastês] à l'ἐρώμενον [erômenon], ici manque par défaut de l'ἐρώμενον [erômenon] au départ. L'étape, le stade, le temps logique d'avant la naissance de l'amour est ainsi décrit. De l'autre côté, le « il ne savait pas » est absolument essentiel à l'autre pas.

Et là laissez-moi faire état de ce qui m'est venu à la tête tandis que j'essayais hier soir de pointer, de scander pour vous ce temps articulatoire de la structure. Ce n'est rien moins que l'écho de cette poésie, de ce poème admirable, dans lequel vous ne vous étonnerez pas - car c'est avec intention que j'y ai choisi l'exemple - dans lequel j'ai essayé de démontrer la nature fondamentale de la métaphore, ce poème qui à lui tout seul suffirait, malgré toutes les objections que notre snobisme peut avoir contre lui, à faire de Victor HUGO un poète digne d'HOMÈRE : le BOOZ endormi et l'écho qui m'en est venu soudain, à l'avoir depuis toujours, de ces deux vers :

« BOOZ ne savait pas qu'une femme était là,
Et RUTH ne savait point ce que Dieu voulait d'elle »¹²⁰

Relisez tout ce poème pour vous apercevoir, que toutes les données du drame fondamental, que tout ce qui donne à l'Œdipe son sens et son poids éternels, qu'aucune de ces données ne manque, et jusqu'à l'entre-deux-morts évoquée quelques strophes plus haut à propos de l'âge et du veuvage de BOOZ :

118 To ortha doxazein kai aneu... (202a), trad. Léon Robin : porter des jugements droits sans être à même d'en donner justification. Lacan traduit : donner la formule sans l'avoir.

119 Diotime définit ainsi la doxa, intermédiaire entre savoir et ignorance au 202a ... ni savoir (car comment une chose qui ne se justifie pas pourrait-elle être science ?), ni ignorance (car ce qui par chance atteint le réel, « to gar tou ontos tugchanon » comment serait-ce une ignorance ?). Avec : ce qui rencontre ce qui est, Lacan propose une traduction plus littérale que celle de L. Robin.

120 Victor Hugo : La Légende des siècles, « Booz endormi ».

« Voilà longtemps que celle avec qui j'ai dormi,
- O Seigneur ! - a quitté ma couche pour la vôtre.
Et nous sommes encore tout mêlés l'un à l'autre,
Elle, à demi vivante et moi mort à demi. »

Le rapport de cet *entre-deux-morts* avec la dimension tragique qui est bien celle ici évoquée en tant que constitutive de toute la transmission paternelle, rien n'y manque. Rien n'y manque, et c'est pourquoi c'est le lieu même de la présence de la fonction métaphorique que ce poème où vous la retrouvez sans cesse. Tout, jusque - si on peut dire - dans les aberrations du poète, y est poussé jusqu'à l'extrême, jusqu'à dire ce qu'il a à dire en forçant les termes dont il se sert :

« Comme dormait Jacob, comme dormait Judith »

JUDITH n'a jamais dormi, c'est HOLOPHERNE, *peu importe* ! C'est quand même lui qui a raison car ce qui se profile au terme de ce poème, c'est ce qu'exprime la formidable image par laquelle il se termine :

« ...et RUTH se demandait,
Immobile, ouvrant l'œil à moitié sous ses voiles,
Quel Dieu, quel moissonneur de l'éternel été
Avait, en s'en allant, négligemment jeté
Cette faucille d'or dans le champ des étoiles. »

La serpe dont CHRONOS a été châtré ne pouvait pas manquer d'être évoquée au terme de cette *constellation* complète composant le complexe de la paternité.

Je vous demande pardon de cette digression sur le « *Il ne savait pas...* », mais elle me semble essentielle pour faire comprendre ce dont il s'agit dans la position du discours de DIOTIME en tant que SOCRATE ne peut ici se poser dans *son savoir* qu'à montrer que, de *l'amour*, il n'est de discours que du point où « *Il ne savait pas* », qui, ici me paraît fonction, ressort, naissance, de ce que signifie ce choix par SOCRATE de son mode à ce moment d'enseigner. Ce qu'il prouve du même coup : ce n'est pas là non plus ce qui permet de saisir ce qui se passe concernant ce qu'est la relation d'amour.

Mais c'est précisément ce qui va suivre, à savoir l'entrée d'ALCIBIADE. Vous le savez, cette entrée est après - sans qu'en somme SOCRATE ait fait mine d'y résister - ce merveilleux, splendide développement océanique du discours de DIOTIME et, significativement, après qu'ARISTOPHANE ait quand même *levé l'index* pour dire : « *Quand même laissez-moi placer un mot* ». [212c] Car dans ce discours on vient de faire allusion à une certaine théorie, et en effet c'est la sienne, que la bonne DIOTIME a *repoussée négligemment du pied* [205d-c], dans un *anachronisme remarquez-le tout à fait significatif* : car SOCRATE dit que DIOTIME lui a raconté cela autrefois, mais cela ne l'empêche pas de faire parler DIOTIME sur le discours que tient ARISTOPHANE.

ARISTOPHANE, et pour cause, a son mot à dire et c'est là que PLATON met *un index levé*, montre qu'il y a quelqu'un qui n'est pas content. Alors la méthode, qui est de tenir au texte, va nous faire voir, si justement ce qui va se développer par la suite n'a pas avec cet *index* quelque rapport, même si *cet index levé - c'est tout dire* - on lui a coupé la parole - par quoi ? - par l'entrée d'ALCIBIADE.

Ici changement à vue, dont il faut bien planter le décor : dans quel monde tout d'un coup, après ce grand mirage fascinateur, tout d'un coup il nous replonge. Je dis « *replonge* » parce que ce monde ça n'est pas *l'ultra-monde* justement, c'est le monde tout court, où après tout, nous savons comment l'amour se vit, et que toutes ces belles histoires pour fascinantes qu'elles paraissent, il suffit d'un tumulte, d'un cri, d'un hoquet, d'une entrée d'homme saoul, pour nous y ramener comme au réel.

Cette transcendance où nous avons vu jouer comme en fantôme la substitution de *l'Autre à l'autre* [de l'amour (A), au désir (a)], nous allons la voir maintenant incarnée. Et si, comme je vous l'enseigne, *il faut être trois*, et non pas deux seulement, *pour aimer*, eh bien là, nous allons le voir.

ALCIBIADE entre [212d-c], et il n'est pas mauvais que vous le voyiez surgir sous la figure où il apparaît, à savoir sous la formidable trogne que lui fait, non seulement son état officiellement aviné, mais le tas de guirlandes qu'il porte et qui, manifestement a une signification *exhibitoire* éminente - dans l'état divin où il se tient - de chef humain.

N'oubliez jamais ce que nous perdons à n'avoir plus de perruques ! Imaginez bien ce que pouvaient être *les doctes* et aussi bien *les frivoles* agitations de la conversation au XVII^{ème} siècle, lorsque chacun de ces personnages secouait à chacun de ses mots cette sorte d'attifage léonin qui était en plus un réceptacle à crasse et à vermine, imaginez donc la perruque du Grand Siècle, au point de vue de l'effet mantique¹²¹ !

121 *Mantique* : qui ressortit à l'art de la divination.

Si ceci nous manque, ceci ne manque pas à ALCIBIADE qui va tout droit au seul personnage dont il est capable - dans son état - de discerner l'identité à savoir - Dieu merci, c'est le maître de maison ! - AGATHON. [212e-213a] Il va *se coucher* près de lui sans savoir où ceci le met, c'est-à-dire dans la position *μεταξύ* [metaxu], *entre les deux*, entre SOCRATE et AGATHON, c'est-à-dire précisément au point où nous en sommes, au point où se balance le débat, entre le jeu de :

- celui qui *sait* et, *sachant*, montre qu'il doit *parler sans savoir*,
- et celui qui, *ne sachant pas*, a parlé sans doute comme un sansonnet, mais qui n'en a pas moins, fort bien parlé [198b] comme SOCRATE l'a souligné : « *Tu as dit de fort belles choses* ». *καλὸν οὕτω καὶ παντοδαπὸν λόγον* [kalon ... logon].

C'est là que vient se situer ALCIBIADE, non sans bondir en arrière à s'apercevoir que ce damné SOCRATE est encore là. [213b]

Ce n'est pas pour des raisons personnelles si *aujourd'hui* je ne vous pousserai pas jusqu'au bout de l'analyse, jusqu'au bout de ce qu'apporte toute cette scène, à savoir celle qui tourne à partir de cette entrée d'ALCIBIADE. Néanmoins, il faut bien que je vous annonce les premiers reliefs de ce qu'introduit cette présence d'ALCIBIADE : eh bien, disons une atmosphère de « *scène* ». Naturellement, je n'irai pas accentuer le côté caricatural des choses.

Incidentement, j'ai parlé à propos de ce *Banquet, d'assemblée de vieilles tantes*, étant donné qu'ils ne sont pas tous de la première fraîcheur, mais quand même, ils ne sont pas sans être d'un certain format. ALCIBIADE c'est quand même quelqu'un ! Et quand SOCRATE demande qu'on le protège contre ce personnage qui ne lui permet pas de regarder quelqu'un d'autre [213d], ce n'est pas parce que le commentaire de ce *Banquet* au cours des siècles s'est fait dans des chaires respectables, au niveau des universités avec tout ce que cela comporte à la fois de noble et de noyant le poisson universel, ce n'est tout de même pas pour ça que nous n'allons pas nous apercevoir que ce qui se passe là est à proprement parler - je l'ai déjà souligné - du style scandaleux.

La dimension de *l'amour* est en train de montrer devant nous ce quelque chose où il faut bien que nous reconnaissons tout de même que doit se dessiner une de ses caractéristiques, et tout d'abord qu'elle ne tend pas, là où elle se manifeste : dans le *réel*, à l'harmonie. Ce « *Beau* », vers lequel nous semblait monter *le cortège* des âmes désirantes, il ne semble pas, après tout, que ce soit quelque chose qui soit ce qui structure tout dans cette forme de *convergence*.

Chose singulière, il n'est pas donné dans les modes, dans les manifestations de l'amour, qu'on appelle *tous les autres* à aimer ce que l'on aime, ce que vous aimez, et à se fondre avec vous dans la montée vers l'*ἐρώμενον* [erômenon]¹²². SOCRATE, cet homme éminemment *aimable*, puisqu'on nous le produit dès les premiers mots comme un *personnage divin*, après tout, la première chose dont il s'agit, c'est qu'ALCIBIADE veut se le garder. Vous direz que vous n'y croyiez pas et que toutes sortes de choses le montraient, *la question n'est pas là*, nous suivons le texte et c'est de cela qu'il s'agit. Non seulement c'est de cela qu'il s'agit, mais c'est à proprement parler cette dimension qui est ici introduite.

Si le mot « *concurrency* » est à prendre dans le sens et la fonction que je lui ai donnés, dans l'articulation de ces *transitivismes* où se constitue *l'objet* en tant qu'il instaure entre les sujets la communication, quelque chose s'introduit bien là, d'un autre ordre. Au cœur de l'action d'amour s'introduit *l'objet*, si l'on peut dire, *de convoitise unique*, qui se constitue comme tel : un objet précisément dont on veut écarter la *concurrency*, un objet qui répugne même à ce qu'on le montre. Et rappelez-vous que *c'est comme cela que je l'ai introduit* il y a maintenant trois ans dans mon discours, rappelez-vous que pour vous définir *l'objet(a)* du fantasme je vous ai pris l'exemple, dans « *La Grande Illusion* » de RENOIR, de Dalio montrant son petit automate et de ce rougissement de femme avec lequel il s'efface après avoir dirigé son phénomène¹²³.

C'est la même dimension dans laquelle se déroule cette confession publique connotée avec je ne sais quelle gêne dont lui-même, ALCIBIADE, a conscience qu'il la développe en parlant. Sans doute nous sommes dans « *la vérité du vin* »...

et ceci est articulé : *In vino veritas*¹²⁴, que reprendra KIERKEGAARD lorsqu'il refera lui aussi *son banquet* ...sans doute, nous sommes dans « *la vérité du vin* », mais il faut vraiment avoir franchi toutes les bornes de la pudeur pour parler vraiment de l'amour comme ALCIBIADE en parle quand il exhibe ce qui lui est arrivé avec SOCRATE.

Qu'y a-t-il là derrière comme objet qui introduise dans le sujet lui-même cette vacillation ? C'est ici, c'est à la fonction de *l'objet*, en tant qu'elle est proprement indiquée dans tout ce texte que je vous laisse aujourd'hui pour vous y introduire *la prochaine fois*, c'est autour *d'un mot* qui est dans le texte. Je crois avoir retrouvé l'histoire et la fonction de cet objet dans ce que nous pouvons entrevoir de son usage en grec autour d'un mot : *ἄγαλμα* [agalma], qui nous est dit là être ce que SOCRATE, cette espèce de silène hirsute, recèle. C'est autour du mot *ἄγαλμα* [agalma], dont je vous laisse aujourd'hui - dans le discours même - fermée l'énigme, que je ferai tourner ce que je vous dirai la prochaine fois.

122 Ce qui était la théorie de Diotime, 211c... passant d'un seul beau corps à deux, et de deux à tous, puis des beaux corps aux belles occupations, ensuite des occupations aux belles sciences... jusqu'à ... ce qui est beau par soi seul.

123 Il ne s'agit pas de « *La Grande Illusion* », mais de « *La Règle du Jeu* », cf. séminaire « *Le désir et son interprétation* », 10-12-1958.

124 S. Kierkegaard : « *In vino veritas* », *stades sur le chemin de la vie*, Paris, R. Laffont, 1993.

Je vous ai laissés la dernière fois, en manière de relais dans notre propos, sur le mot - auquel je vous disais en même temps, que je lui laissais jusqu'à la prochaine fois toute sa valeur d'*énigme* - sur le mot *ἄγαλμα* [agalma]. Je ne croyais pas si bien dire. Pour un grand nombre, l'*énigme* était si totale qu'on se demandait : « *Quoi ? Qu'est-ce qu'il a dit ? Est-ce que vous savez ?* » Enfin, à ceux qui ont manifesté cette inquiétude, quelqu'un de ma maison a pu donner au moins cette réponse - qui prouve, qu'au moins chez moi, *l'éducation secondaire* sert à quelque chose - ça veut dire : « *ornement, parure* ».

Quoi qu'il en soit, cette réponse n'était en effet qu'une réponse de premier aspect de ce que *tout le monde* doit savoir : *ἄγαλμα* [agalma], de *ἀγάλλω* [agallô], *parer, orner*, signifie en effet, au premier aspect, *ornement, parure*. D'abord, elle n'est pas si simple que cela la notion d'*ornement, de parure*, on voit tout de suite que ça peut nous mener loin. *Pourquoi, de quoi, se pare-t-on ? Ou pourquoi se parer, et avec quoi ?* Il est bien clair que si nous sommes là sur un point central, beaucoup d'avenues doivent nous y mener. Mais enfin j'ai retenu, pour en faire le pivot de mon explication, ce mot *ἄγαλμα* [agalma].

N'y voyez nul souci de rareté mais plutôt ceci : que dans un texte auquel nous supposons la plus extrême rigueur - celui du *Banquet* - quelque chose nous mène en ce point crucial qui est formellement indiqué, au moment où je vous ai dit que tourne complètement la scène et qu'après *les jeux de l'éloge* tels qu'ils ont été jusque là réglés par ce sujet de *l'amour*, où entre cet *acteur*, ALCIBIADE, qui va tout *faire changer*. Je n'en veux pour preuve que ceci : lui-même change la règle du jeu en s'attribuant d'autorité la présidence. [213e] À partir de ce moment-là, nous dit-il, ce n'est plus de *l'Amour* [l'Autre] qu'on va *faire l'éloge* mais de « *l'autre* » et nommément, chacun, de son voisin de droite [214d]. Vous verrez que pour la suite ceci a son importance, que c'est déjà beaucoup en dire, que - s'il va s'agir d'*amour* - c'est *en acte*, dans cette relation *de l'un à l'autre*, qu'il va ici avoir à se manifester.

Je vous l'ai fait observer déjà la dernière fois, il est notable qu'à partir du moment où les choses s'engagent sur ce terrain, avec *le metteur en scène expérimenté* que nous supposons être au principe de ce dialogue, ce qui nous est confirmé par l'incroyable généalogie mentale qui découle de ce *Banquet*, dont la dernière fois j'ai pointé à son propos l'avant-dernier écho avec le banquet de KIERKEGAARD, le dernier je vous l'ai déjà nommé : c'est *l'Eros et Agapè* d'Anders NYGREN, tout cela se suspend toujours à l'armature, à la structure du *Banquet*, eh bien ce personnage expérimenté ne peut faire - dès qu'il s'agit de faire entrer en jeu l'autre - qu'il n'y en ait qu'un : il y en a deux autres, autrement dit : au minimum *ils sont trois*.

Cela, SOCRATE ne le laisse pas échapper dans sa réponse à ALCIBIADE, quand, après cet *extraordinaire aven*, cette confession publique, cette chose qui est *entre la déclaration d'amour* et presque dirait-on, *la malédiction, la diffamation* de SOCRATE [222c-d], SOCRATE lui répond : « *Ce n'est pour moi que tu as parlé, c'est pour AGATHON* ».

Tout ceci nous fait sentir que nous passons à *un autre registre*. La relation duelle de celui qui, dans la montée vers l'amour, procède par une voie d'*identification* si vous voulez, aussi bien de *production* de ce que nous avons indiqué dans *le discours* de DIOTIME, y étant aidé par ce prodige du *Beau*, et venant à voir dans ce *Beau* lui-même, identifié ici au terme à la *perfection* de l'œuvre de *l'amour*, trouve dans ce « *Beau* » son terme même et l'identifie à cette *perfection*.

Autre chose donc ici entre en jeu, autre chose que ce rapport univoque qui donne au terme de l'œuvre d'amour ce but, cette fin de l'identification à ce que j'ai mis ici en cause l'année dernière : la thématique du « *souverain Bien* », du « *Bien suprême* ». Ici nous est montré qu'*autre chose* soudain est substitué dans la triplicité, dans la complexité, qui *nous montre*, s'offre à nous livrer ce en quoi - vous le savez - je fais tenir l'essentiel de *la découverte analytique* : cette topologie dont, dans son fond, résulte la relation du *sujet* au *symbolique* en tant qu'il est essentiellement distinct de l'*imaginaire* et de *sa capture*.

- *C'est cela* qui est notre terme.
- *C'est cela* que nous articulerons la prochaine fois pour clore ce que nous aurons à dire du *Banquet*.
- *C'est cela* à l'aide de quoi je ferai ressortir d'anciens modèles que je vous ai donnés de *la topologie intrasubjective*, en tant que c'est ainsi que nous devons comprendre *toute la seconde topique* de FREUD.

Aujourd'hui donc, ce que nous pointons, c'est quelque chose qui est essentiel à rejoindre cette topologie, dans la mesure où c'est sur le sujet de *l'amour* que nous avons à la rejoindre. C'est de la nature de *l'amour* qu'il est question. C'est d'une position, d'une articulation essentielle trop souvent oubliée, éliée, et sur laquelle, nous analystes, pourtant nous avons apporté l'élément, la cheville qui permet d'en accuser la problématique, c'est là-dessus que doit se concentrer ce que j'ai aujourd'hui à vous dire à propos d'*ἄγαλμα* [agalma].

Il est d'autant plus extraordinaire, presque *scandaleux* que ceci n'ait pas été jusqu'ici mieux mis en valeur, que c'est d'une *notion* proprement *analytique* qu'il s'agit, que j'espère pouvoir vous faire sentir, vous faire tout à l'heure toucher du doigt.

Ἄγαλμα [agalma], voici comment dans le texte il se présente : ALCIBIADE parle de SOCRATE, il dit qu'il va le démasquer - nous n'irons pas aujourd'hui jusqu'au bout de ce que signifie le discours d'ALCIBIADE - vous savez qu'ALCIBIADE entre dans les plus grands détails de son aventure avec SOCRATE. Il a essayé quoi ? Que SOCRATE - dirons-nous - lui manifeste son désir car il sait que SOCRATE a du désir pour lui, ce qu'il a voulu c'est un signe. Laissons ceci en suspens, il est trop tôt pour demander pourquoi. Nous sommes seulement au départ de la démarche d'ALCIBIADE et au premier abord cette démarche n'a pas l'air de se distinguer essentiellement de ce qu'on a dit jusque là. Il s'agissait au départ, dans le discours de PAUSANIAS, de ce qu'on va chercher dans *l'amour*, et il était dit que ce que chacun cherchait dans *l'autre* - échange de bons procédés - c'était ce qu'il contenait d'ἐρώμενον [erōmenon], de désirable. C'est bien de la même chose qu'il a l'air... qu'il semble s'agir maintenant. ALCIBIADE nous dit que :

« SOCRATE est quelqu'un que ses dispositions amoureuses portent vers les beaux garçon - c'est un préambule [216d] - son ignorance est générale, il ne sait rien ἀγνοεῖ [agnoei] du moins en apparence ! »

Et là, il entre dans la comparaison célèbre du *Silène*¹²⁵ qui est double dans sa portée, je veux dire d'abord que c'est là son apparence, c'est-à-dire rien moins que belle, et d'autre part, que ce silène n'est pas simplement l'image qu'on désigne de ce nom, mais aussi quelque chose qui a son aspect usuel : c'est un emballage, un contenant, une façon de présenter quelque chose. Ça devait exister ces menus instruments de l'industrie du temps, c'étaient de petits silènes qui servaient de *boîte à bijoux*, d'emballage pour offrir les cadeaux et justement, c'est de cela qu'il s'agit. Cette indication topologique est essentielle. *Ce qui est important, c'est ce qui est à l'intérieur.* Ἄγαλμα [agalma] peut bien vouloir dire *parement ou parure, mais c'est ici avant tout objet précieux, bijou, quelque chose qui est à l'intérieur.*

Et ici expressément, ALCIBIADE nous arrache à cette dialectique du « *Beau* » qui jusqu'ici était la voie, le guide, le mode de capture sur cette voie *du désirable*. Et il nous détrompe, à propos de SOCRATE lui-même.

« ἴστε ὅτι [iste hoti], sachez-le - dit-il[216d] - en apparence SOCRATE est amoureux des beaux garçons : οὔτε εἴ τις καλός ἐστι [oute ei tis kalos esti], que l'un ou l'autre soit beau μέλει αὐτῷ οὐδέν [melei autō ouden], cela ne lui fait ni chaud ni froid, il s'en bat l'œil, il la méprise au contraire, καταφρονεῖ [kataphronei] - nous est-il dit - la beauté, à un point dont vous ne pouvez pas vous faire idée τοσοῦτον [216e] ὅσον οὐδ' ἂν εἰς οἰηθεῖη [tosouton hoson oud'an eis oiētheiē], vous ne pouvez même pas imaginer, et qu'à vrai dire, la fin qu'il poursuit...

Je le souligne parce que tout de même c'est dans le texte, il est expressément articulé en ce point que ce n'est pas seulement les biens extérieurs, la richesse par exemple, dont chacun jusque là - nous sommes des délicats - a dit que ce n'était pas cela qu'on cherchait chez les autres, ni aucun de ces autres avantages qui peuvent paraître d'aucune façon procurer μακαρία [makaria], un bonheur, une félicité, ὑπὸ πλήθους [hupo plēthous] à qui que ce soit. On a tout à fait tort de l'interpréter ici comme s'il s'était agi de dédaigner les biens qui sont « *des biens pour la foule* » : ce qui est repoussé, c'est justement ce dont on a parlé jusque là : *les biens en général.*

D'autre part - nous dit ALCIBIADE - son aspect étrange ne vous y arrêtez pas si, εἰρωνευόμενος [eirōneuomenos] il fait le naïf, il interroge, il fait l'âne pour avoir du son, il se conduit vraiment comme un enfant, il passe son temps à dire des badinages. Mais Σπουδάσαντος δὲ αὐτοῦ [spoudasantos de autou] - non pas, comme on traduit « *quand il se met à être sérieux* » mais c'est : - soyez sérieux, faites-y bien attention, ouvrez-le le silène, ἀνοιχθέντος [anoichthentos] entr'ouvert, je ne sais pas si quelqu'un a jamais vu les agalmata qui sont à l'intérieur¹²⁶, les joyaux.

Donc tout de suite ALCIBIADE pose qu'il met fort en doute que *quelqu'un ait jamais pu voir* de quoi il s'agit. Nous savons que non seulement c'est là le discours de la passion, mais que c'est le discours de la passion en son point le plus tremblant, à savoir celui qui est en quelque sorte tout entier contenu dans l'origine. Avant même qu'il ne s'explique, il est là, lourd du coup de talon de tout ce qu'il a à nous raconter qui va partir. C'est donc bien le langage de la passion. Déjà ce rapport unique, personnel :

«...personne n'a jamais vu ce dont il s'agit, comme il m'est arrivé de voir, et je l'ai vu ! Je les ai trouvés, ces ἄγαλματα [agalmata] à tel point déjà divins, χρυσᾶ [chrusa] [217a] - c'est chou, c'est « *en or* » - totalement beaux¹²⁷, si extraordinaires, faramineux, qu'il n'y avait plus qu'une chose à faire, ἔμβραχυ [embrakhi], dans le plus bref délai, par les voies les plus courtes, faire tout ce que pouvait ordonner SOCRATE. »

Ποιητέον [poiēteon], ce qui est à faire, ce qui devient le devoir, c'est « *tout ce qu'il plaît à SOCRATE de commander* ».

125 Compagnon du demi-dieu Silène ou de Bacchus, ayant l'aspect d'un être fabuleux aux oreilles velues et pourvu de pieds et d'une queue de cheval.

126 Nous ne repérons pas ici - du point de vue du texte grec - quel est l'argument de Lacan pour traduire par des impératifs les participes *spoudasantos* et *anoichthentos*, ils semblent en effet apparaître dans le texte sur le même fil qu'« *eirōneuomenos* » (il - Socrate - fait le naïf). On peut faire l'hypothèse que celui qui est sérieux et ouvre serait le *quelqu'un* de la suite de la phrase. Ce n'est pas moins tiré par les cheveux que de lire cette équivoque dans la traduction Robin : « *y a-t-il quelqu'un quand il devient sérieux* ». Nous supposons que Lacan a une raison ici pour changer la traduction : peut-être la méconnaissance de Socrate pour la fonction d'*agalma*.

127 Le genre d'« *agalma* » (neutre en grec), varie ici selon les traductions qu'en propose Lacan.

Je ne pense pas inutile que nous articulions un tel texte pas à pas. On ne lit pas ça comme on lit *France-Soir* ou un article de l'*International Journal of Psychoanalysis*. Il s'agit bien de *quelque chose* dont les effets sont surprenants : d'une part ces ἄγαλματα [agalmata] (*au pluriel*) on ne nous dit pas jusqu'à nouvel ordre ce que c'est, et d'autre part, cela entraîne tout d'un coup cette subversion, cette tombée sous le coup des *commandements* de celui qui les possède.

Vous ne pouvez pas - *tout de même !* - ne pas retrouver quelque chose de *la magie* que je vous ai déjà pointée autour du « *Che vuoi ?* », « *Que veux-tu ?* ». C'est bien cette clé, ce tranchant essentiel de la topologie du sujet qui commence à : *Qu'est-ce que tu veux ?*. En d'autres termes : « *Y a-t-il un désir qui soit vraiment ta volonté ?* »

Or, continue ALCIBIADE, comme je croyais que lui aussi c'était du sérieux quand il parlait de ὥρα [hóra], ἐμῆ ὥρα [emè hóra] - on traduit « *la fleur de ma beauté* » - et commence toute la scène de séduction [217a]. Mais je vous l'ai dit, nous n'irons pas plus loin aujourd'hui, nous essaierons de faire sentir ce qui rend *nécessaire* ce passage du premier temps à l'autre, à savoir pourquoi il faut, absolument à tout prix, que SOCRATE se démasque.

Nous allons seulement nous arrêter à ces ἄγαλματα [agalmata]. Je peux bien vous dire que ce n'est pas - faites-moi ce crédit - à ce texte que remonte pour moi la problématique d'ἄγαλμα [agalma], non pas d'ailleurs qu'il y aurait à cela *le moindre inconvénient*, car ce texte suffit pour la justifier, mais je vais vous raconter l'histoire comme elle est. Je peux vous dire que, sans à proprement parler pouvoir la dater, ma première rencontre avec ἄγαλμα [agalma] est une rencontre comme toutes les rencontres : imprévue.

C'est dans un vers de l'*Hécube* d'EURIPIDE qu'il m'a frappé il y a quelques années et vous comprendrez facilement pourquoi. C'était quand même un peu avant la période où j'ai fait entrer ici la fonction du *phallus*, dans l'articulation essentielle que *l'expérience analytique* et la doctrine de FREUD nous montrent, qu'il a entre la *demande* et le *désir*, de sorte qu'au passage, je n'ai pas manqué d'être frappé de l'emploi qui était donné de ce terme dans la bouche d'HÉCUBE. HÉCUBE dit :

« *Où est-ce qu'on va m'emmener, où est-ce qu'on va me déporter ?* »

Vous le savez, la tragédie d'HÉCUBE se place au moment de « *la prise de Troie* », et parmi tous les endroits qu'elle envisage dans son discours, il y a :

« *Sera-ce à cet endroit à la fois sacré et pestiféré, Δῆλος [Délös] ?* »

Puisque, comme vous le savez, on n'avait ni le droit d'y accoucher, ni d'y mourir. Et là, devant la description de Délos, elle fait allusion à un objet qui était célèbre, qui était - comme la façon dont elle en parle l'indique - « *un palmier* » dont elle dit que ce *palmier*, il est ὠδίνος ἄγαλμα Δίας [ódinos agalma dias], c'est-à-dire : *ódinos* : de la douleur, *agalma dias* : le terme Δίας désigne Λητώ [Léto], il s'agit de l'enfantement d'APOLLON, c'est l'*agalma de la douleur de la divine*.¹²⁸

Nous retrouvons la thématique de l'accouchement mais tout de même assez changée, car là ce tronc, cet arbre, cette chose magique érigée, conservée comme un objet de référence à travers les âges, c'est quelque chose qui ne peut manquer - à nous, en tout cas du moins, analystes - d'éveiller tout le registre qu'il y a autour de la thématique du *phallus féminin* en tant que son fantasme est là, nous le savons, à l'horizon et situe cet objet infantile comme *fétiche*. Le fétiche qu'il reste ne peut pas ne pas être non plus pour nous l'écho de cette signification. Mais en tout cas, il est bien clair qu'ἄγαλμα [agalma] ne peut pas là être traduit d'aucune façon par *ornement*, *parure*, ni même comme on voit souvent dans les textes : *statue*, car souvent θεῶν ἄγαλματα [theôn agalmata], quand on traduit *rapidement* on croit que ça colle, qu'il s'agit dans le texte des *statues des dieux*.¹²⁹

Vous le voyez tout de suite, ce sur quoi je vous retiens, ce qui fait, je crois, que c'est un terme à pointer dans cette signification, cet accent caché qui préside à ce qu'il faut faire pour retenir sur la voie de cette banalisation qui tend toujours à effacer pour nous le sens véritable des textes, c'est que chaque fois que vous rencontrez ἄγαλμα [agalma], faites bien attention : même s'il semble s'agir des *statues des dieux*, vous y regarderez de près, vous vous apercevrez qu'il s'agit toujours d'autre chose. Je vous donne déjà - nous ne jouons pas ici aux devinettes - la clé de la question en vous disant que *c'est l'accent « fétiche » de l'objet dont il s'agit qui est toujours accentué*. Aussi bien d'ailleurs, je ne fais pas ici un cours d'*ethnologie*, ni même de *linguistique*, je ne vais pas, à ce propos, accrocher la fonction du fétiche, ni de ces pierres rondes, essentiellement au centre d'un temple : le temple d'APOLLON par exemple.¹³⁰

128 Voici ce passage d'*Hécube*, c'est le Chœur qui parle : « ...ou bien la rame, fendant les ondes, portera-t-elle une malheureuse, vouée à la plus désolante existence, dans cette île qui vit la palme et le laurier sortir pour la première fois du sein de la terre et tendre la belle Latone leurs rameaux sacrés, ornements d'un enfantement divin ? » v. 458. « Ἡ νάσων, ἀλήρει κώπα πεμπομέναν τάλαιναν, οἰκτρὰν βιοτὰν ἔχουσαν οἴκοις, ἐνθα πρωτόγονός τε φοῖνιξ δάφνα θ' ἱεροῦς ἀνέ [460] σχε πτόρθους Λατοῖ φίλα ὠδίνος ἄγαλμα Δίας. »

129 *Theôn agalmata*, première occurrence d'*agalma* dans le discours d'Alcibiade est en effet traduit par L. Robin, au 215-b par : *figurines de dieux*.

130 Il semble que ces « pierres rondes » renvoient à Pomphalos (nombril), pierre sacrée symbolisant le centre de la terre.

Vous voyez très souvent - c'est très connu cette chose - le dieu lui-même représenté, un *fétiche* de quelque peuple, tribu de la boucle du Niger, c'est quelque chose d'innommable, d'informe, sur quoi peuvent à l'occasion se déverser énormément de liquides de diverses origines, plus ou moins *puants et immondes* et dont la superposition accumulée, allant du sang à la merde, constitue le signe que là est quelque chose autour de quoi toutes sortes d'effets se concentrent faisant du « *fétiche* » en lui-même bien autre chose qu'une image, qu'une icône, en tant qu'elle serait reproduction.

Mais *ce pouvoir occulte de l'objet* reste au fond, de l'usage dont même pour nous, l'accent est encore conservé dans le terme d'« *idole* » ou d'*icône*. Dans le terme d'*idole*, par exemple dans l'emploi qu'en fait POLYEUCTE, ça veut dire « *c'est rien du tout, ça se fout par terre* ». Mais tout de même si vous dites d'un tel ou d'une telle : « *j'en fais mon idole* », ça veut dire tout de même que vous n'en faites pas simplement la reproduction de vous ou de lui mais que vous en faites quelque chose d'autre, *autour de quoi il se passe quelque chose*.

Aussi bien il ne s'agit pas pour moi ici de poursuivre la phénoménologie du « *fétiche* » mais de montrer la fonction que ceci occupe à sa place. Et pour ce faire je peux rapidement vous indiquer que j'ai essayé, dans toute la mesure de mes forces, de faire le tour des passages qui nous restent de la littérature grecque où est employé le mot ἄγαλμα [agalma]. Et ce n'est que pour aller vite que je ne vous lirai pas chacun. Sachez simplement par exemple que c'est de *la multiplicité* du déploiement des significations que je vous dégage la fonction, en quelque sorte centrale, qu'il faut voir à la limite des emplois de ce mot.

Car bien entendu, nous ne nous faisons pas l'idée, je pense, ici dans la ligne de l'enseignement que je vous fais, que l'*étymologie* consiste à trouver le sens dans la racine. La racine d'ἄγαλμα, c'est pas si commode. Ce que je veux vous dire, c'est que les auteurs... *en tant qu'ils le rapprochent d'ἀγαυός [agauros]¹³¹, de ce mot ambigu qu'est ἀγαμαι [agamai] : j'admire, je suis étonné mais aussi bien je porte envie, je suis jaloux de, qui va faire ἀγαζώ [agazô], qu'on supporte avec peine, va vers ἀγαίομαι [agaiomai] qui veut dire : être indigné* ...que les auteurs en mal de racines - je veux dire de racines qui portent avec elles un sens, ce qui est absolument contraire au principe de la linguistique - en dégagent γαλ [gal] ou γελ [gel] le γελ de γελάω [gelaô]¹³², le γαλ qui est le même dans γλήνη [glènè] la pupille, et γαλήνη [galènè] - l'autre jour, je vous l'ai cité au passage - c'est la mer qui brille parce qu'elle est parfaitement unie. Bref, que c'est une idée d'éclat qui est là cachée dans la racine. Aussi bien ἀγλαός [aglaos]¹³³, Aglaé, la Brillante est là pour nous y faire un écho familier.

Comme vous le voyez, cela ne va pas contre ce que nous avons à en dire. *Je ne le mets là qu'entre parenthèses*, parce que, aussi bien ça n'est plutôt qu'une occasion de vous montrer les ambiguïtés de cette idée que l'*étymologie* est quelque chose qui nous porte non pas vers un signifiant mais vers une signification centrale. Car aussi bien on peut s'intéresser non pas au γαλ [gal], mais à la première partie de l'articulation phonématique, à savoir : Αγα [aga], qui est proprement ce en quoi l'ἄγαλμα [agalma] nous intéresse par rapport à l'ἀγατόν [agathon]. Et dans le genre, vous savez que si je ne rechigne pas à la portée du discours d'AGATHON, je préfère aller franchement à la grande fantaisie du Cratyle. Vous verrez que l'*étymologie* d'AGATHON, c'est l'ἀγαστός [agasthos] admirable, donc Dieu sait pour quoi aller chercher dans ἀγαστόν [agasthon], l'admirable qu'il y a dans le θοόν [thoon] : rapide¹³⁴ ! Telle est d'ailleurs la façon dont tout, dans le Cratyle est interprété, il y a des choses assez jolies : dans l'*étymologie* d'ἄνθρωπος [anthrôpos] il y a le langage articulé¹³⁵. PLATON était vraiment quelqu'un de très bien.

Ἄγαλμα [agalma], à la vérité ce n'est pas de ce côté-là que nous avons à nous tourner pour lui donner sa valeur.

Ἄγαλμα [agalma], on le voit, a toujours rapport aux images, à condition que vous voyiez bien que, comme dans tout contexte, c'est toujours d'un type d'images bien spéciales. Il faut que je choisisse parmi les références. Il y en a dans EMPÉDOCLE, dans HÉRACLITE, dans DÉMOCRITE. Je vais prendre les plus vulgaires, les poétiques, celles que tout le monde savait par cœur dans l'Antiquité. Je vais les chercher dans une édition juxtalinéaire de l'Iliade et de l'Odyssée. Dans l'Odyssée par exemple il y a deux endroits où l'on trouve ἄγαλμα [agalma]. C'est d'abord au Livre III dans la Télémachie¹³⁶ et il s'agit des sacrifices que l'on fait pour l'arrivée de TÉLÉMAQUE. Les prétendants, comme d'habitude, en mettent un coup¹³⁷ et on sacrifie au dieu un βοός [boos] ce qu'on traduit par une génisse, c'est un exemplaire de l'espèce bœuf. Et on dit qu'on convoque tout exprès un nommé LAERKÈS qui est orfèvre, comme HÉPHAÏSTOS, et qu'on le charge de faire un ornement d'or, ἄγαλμα [agalma], pour les cornes de la bestiole.

131 Nous n'avons pas trouvé agalos dans le dictionnaire Bailly. Nous choisissons d'établir agaos : 1, digne d'admiration ; 2, brillant, adjectif proche phonétiquement de celui entendu par la sténotypiste. Mais on trouve également aganos qui, étymologiquement, peut être rapproché d'agamai.

132 Gelaô : 1, briller ; 2, rire.

133 Aglaos : brillant, éclatant, splendide.

134 Cratyle : 412c et 422a-, cf. document annexe 1, trad. Louis Méridier, « Les Belles Lettres », 1969.

135 Ibid., 398-e, 399-b-c ; cette étymologie n'est pas dans le texte de Platon. C'est le traducteur, Louis Méridier, qui indique enarthron echein epos, avoir une parole articulée, en note 1.

136 Les 24 chants de l'Odyssée sont traditionnellement répartis en trois épisodes : 1) La Télémachie qui conte la quête de Télémaque pour retrouver son père. 2) Les récits chez Alkinoos qui contiennent les plus célèbres aventures du héros (Calypso, Nausicaa, Lotophages, le Cyclope, Éole, Circé, aux portes de l'Hadès, les Sirènes, Charybde et Scylla). 3) Enfin le retour à Ithaque où Ulysse débarque incognito, avant de tuer les prétendants qui voulaient prendre sa place auprès de son épouse Pénélope. L'Odyssée se termine par la réconciliation entre Ulysse et ses sujets, grâce à l'intervention d'Athéna.

137 Les prétendants ne sont pas dans cette scène qui se passe à Pylos chez Nestor.

Je vous passe tout ce qui est pratique concernant la cérémonie. Mais ce qui est important, ce n'est pas ce qui se passe après : qu'il s'agisse d'un sacrifice genre *Vandou*, ce qui est important c'est ce qui est dit qu'ils attendent d'ἄγαλμα [agalma] : ἄγαλμα en effet est dans le coup, on nous le dit expressément. L'ἄγαλμα, c'est justement cet *ornement d'or*, et c'est en offrande à la déesse ATHÉNA que ceci est sacrifié, afin que, l'ayant vu, elle en soit κεχάροιτο [kecharoito]¹³⁸ *gratifiée*, employons ce mot, puisque c'est un mot de notre langage. Autrement dit, l'ἄγαλμα apparaît bien comme une espèce de *piège à dieux*, les dieux ces êtres réels, il y a des trucs qui leur tirent *l'ail*.

Ne croyez pas que ce soit le seul exemple que j'aie à vous donner de l'emploi d'ἄγαλμα. Par exemple quand, au *Livre VIII* de la même *Odyssée*, on nous raconte ce qui s'est passé à la prise de Troie c'est-à-dire la fameuse histoire du grand cheval qui contenait dans son ventre les ennemis et tous les malheurs. Le cheval qui était enceint de la ruine de Troie, les Troyens qui l'ont tiré chez eux s'interrogent, et ils se demandent ce qu'on va en faire. Ils *bésitent* et il faut bien croire que cette *bésitation*, c'est bien celle-là qui était pour eux mortelle, car il y avait deux choses à faire :

- ou bien, le bois creux, lui ouvrir le ventre pour voir ce qu'il y avait dedans,
- ou bien, l'ayant traîné au *sommet* de la citadelle, l'y laisser pour être - quoi ? - μέλα ἄγαλμα [mega agalma]

C'est la même idée, c'est le *charme*.¹³⁹ C'est quelque chose qui est là aussi embarrassant pour eux que pour les Grecs. C'est un objet insolite, pour tout dire c'est ce fameux objet extraordinaire qui est tellement au centre de toute une série de préoccupations encore contemporaines : je n'ai pas besoin d'évoquer ici l'horizon surréaliste.

Ce qu'il y a de certain c'est que, pour les Anciens aussi, l'ἄγαλμα c'est quelque chose autour de quoi on peut en somme attraper l'attention divine. Il y en a mille exemples que je pourrais vous donner. Dans l'histoire d'*Hécube* - encore dans EURIPIDE - dans un autre endroit, on raconte le sacrifice aux mânes d'ACHILLE, de sa fille POLYXÈNE. Et c'est très joli, nous avons là l'exception qui est l'occasion d'évoquer en nous les mirages érotiques : c'est le moment où l'héroïne offre elle-même une poitrine admirable qui est *semblable*, nous dit-on, à ἄγαλμα : ὡς ἀγάλματος [hós agalmatos]¹⁴⁰. Or il n'est pas sûr, rien n'indique qu'il faille nous contenter là de ce que cela évoque, à savoir *la perfection des organes mammaires dans la statuairerie grecque*. Je crois bien plutôt que ce dont il s'agit, étant donné qu'à l'époque c'était pas *des objets de musée*, c'est bien plutôt de ce dont nous voyons partout ailleurs l'indication dans l'usage qu'on fait du mot, quand on dit que *dans les sanctuaires, dans les temples, dans les cérémonies*, on *accroche* ἀνάπτω [anaptó] des ἄγαλματα [agalmata]¹⁴¹.

La valeur *magique* des objets qui sont ici évoqués est liée bien plutôt à l'évocation de ces objets que nous connaissons bien qu'on appelle des *ex-voto*. Pour tout dire, pour des gens beaucoup plus près que nous de la différenciation des objets à l'origine, *les seins de POLIXÈNE* sont beaux comme des seins d'*ex-voto*, et en effet les seins d'*ex-voto* sont toujours parfaits, ils sont faits au tour, au moule. D'autres exemples ne manquent pas, mais nous pouvons en rester là.

Ce dont il s'agit, c'est du sens *brillant*, du sens *galant*, car le mot *galant* provient de *gal*, *éclat* en vieux français¹⁴². C'est bien, il faut le dire, de cela que nous, analystes, avons découvert la fonction sous le nom d'*objet partiel*. C'est là une des plus grandes découvertes de l'investigation analytique que cette fonction de l'*objet partiel*. La chose dont nous avons à cette occasion le plus à nous étonner, nous autres analystes, c'est qu'ayant découvert des choses si remarquables tout notre effort soit toujours d'en effacer l'originalité.

Il est quelque part dit dans PAUSANIAS, aussi à propos d'un usage d'ἄγαλμα [agalma], que les ἄγαλματα [agalmata] qui se rapportent dans tel sanctuaire, aux sorcières qui étaient là exprès pour retenir, empêcher de se faire l'accouchement d'ALCMÈNE, étaient ἄμυδροτερος [amudroteros], un tant soit peu *effacés*¹⁴³.

138 *In' agalma thea kecharoito idousa : pour que ci, bel ouvrage trouvât grâce devant les yeux de la déesse ; vers 438, trad. Victor Bérard, « Les Belles Lettres ».*

139 Voici le passage : « ...et d'autres le garder comme une grande offrande (meg' agalma, v. 509) qui charmerait les dieux. C'est par là qu'après tout, ils devaient en finir : leur perte était fatale, du jour que leur muraille avait emprisonné ce grand cheval de bois, où tous les chefs d'Argos apportaient aux Troyens le meurtre et le trépas... »

140 Hós agalmatos est au vers 561 d'*Hécube* : « ...et découvre à nos yeux un sein et des mamelles comparables à ceux d'une belle statue » [Κάπει τόδ' εἰσήκουσε δεσποτῶν ἔπος, λαβοῦσα πέπλους ἐξ ἄκρας ἐπωμίδος ἔρρηξε λαγόνας ἐς μέσας παρ' ὀμφαλόν, [560] μαστούς τ' ἔδειξε στέρνα θ' ὡς ἀγάλματος κάλλιστα, καὶ καθείσα πρὸς γαίαν γόνυ ἔλεξε πάντων τλημονέστατον λόγον].

141 Cette expression se trouve dans l'*Odyssée*, ch. III, v. 274 : « ... Il s'agit d'Egiste qui a réussi à séduire Clytemnestre : « ...ce qu'il voulait, alors, elle aussi le voulut. Il l'emmena chez lui. Que de cuisseaux brûlés aux saints autels des dieux ! que d'ors, de broderies suspendus en offrande, (polla d'agalmat' anèpsen) pour célébrer l'exploit dont jamais, en son cœur, il n'avait eu l'espoir... »

142 Galant : participe présent du verbe *galer*, *s'amuser*, *mener joyeuse vie*. L'idée d'*éclat* ne figure pas dans le *Dictionnaire étymologique* 0. Bloch et W. von Wartburg. On trouve dans le *Dictionnaire philosophique* (Voltaire) : « Ce mot vient de *gal*, qui d'abord signifia *gaieté* et *réjouissance*, ainsi qu'on le voit dans Alain Chartier et dans Froissard, on trouve même dans le *Roman de la Rose*, *galandé*, pour signifier *orné*, *paré*. »

143 Il s'agit du Pausanias (180 environ A.P. J.-C.), auteur de la *Description de la Grèce*. Le passage signalé par Lacan se trouve dans le livre IX, chapitre XI : « Béotie » : « On voit aussi dans le même endroit des femmes représentées en bas-relief, elles sont presque effacées amudrotera èdè ta agalmatai, les *Thébains* les nomment les *Pharmacides* (ce que Lacan traduit « sorcières ») et prétendent qu'elles avoient été envoyées par Junon (Héra) pour mettre obstacle aux couches (tais ôdisin) d'Alcmène ; elles l'empêchoient effectivement d'accoucher, lorsque *Historis*, fille de *Tirésias*, trouva le moyen de les tromper, en se mettant à pousser des cris de joie, et en disant, de manière à ce qu'elles l'entendissent, qu'Alcmène étoit accouchée, ces femmes ainsi induites en erreur, s'en allèrent, et alors Alcmène accoucha. Trad. de M. Clavier, A. Bobé, Paris, 1821.

Eh bien, c'est ça ! Nous avons *effacé* aussi, nous, tant que nous avons pu, ce que veut dire l'*objet partiel*, c'est-à-dire que notre premier effort a été d'interpréter ce qu'on avait fait comme trouvaille, à savoir ce côté foncièrement *partiel* de l'objet en tant qu'il est *pivot*, *centre*, *clé*, du désir humain : ça valait qu'on s'arrête là un instant. Mais non, *que nenni* ! On a pointé ça vers une *dialectique de la totalisation*, c'est-à-dire le seul digne de nous, l'objet plat, l'objet rond, l'objet total, l'objet sphérique sans pieds ni pattes, le tout de l'autre, *l'objet génital parfait* à quoi, comme chacun sait, irrésistiblement notre amour se termine !

Nous ne nous sommes pas dits à propos de tout ça :

- que même à prendre les choses ainsi, peut-être qu'en tant *qu'objet de désir*, cet autre est l'addition d'un tas d'*objets partiels*, ce qui n'est pas du tout pareil qu'un objet total,
- que nous-mêmes peut-être, dans ce que nous *élaborons*, ce que nous avons à manier de ce fond qu'on appelle notre « *Ça* », c'est peut-être d'un vaste trophée de tous ces *objets partiels* qu'il s'agit.

À l'horizon de notre « *ascèse* » à nous, de notre modèle de *l'amour*, nous avons mis l'autre... en quoi nous n'avons pas tout à fait tort, mais de cet autre, nous avons fait l'autre à qui s'adresse cette fonction bizarre que nous appelons « *l'oblativité* » : nous aimons l'autre *pour lui-même*, du moins quand on est arrivé au but, et à la *perfection*, au *stade génital* qui bénit tout ça ! Nous avons certainement gagné quelque chose à ouvrir une certaine topologie de la relation à l'autre, dont aussi bien, vous le savez, nous n'avons pas le privilège puisque toute une spéculation contemporaine diversement *personnaliste*, tourne là autour.

Mais *c'est quand même drôle* qu'il y ait quelque chose que nous ayons complètement laissé de côté dans cette affaire – et c'est bien forcé de le laisser de côté quand on prend les choses dans cette visée particulièrement simplifiée – et qui suppose, avec l'idée d'une *harmonie préétablie*, le problème résolu : qu'en somme, il suffit d'aimer *génétalement* pour aimer l'autre pour lui-même.

Je n'ai pas apporté – parce que je lui ai fait un sort ailleurs, et vous le verrez bientôt sortir – le passage incroyable qui, là-dessus, est développé sur le sujet de *la caractérologie du génital*, dans ce volume qui s'appelle *La Psychanalyse d'aujourd'hui*¹⁴⁴. La sorte de *prêcherie* qui se déroule autour de cette idéalité terminale est quelque chose dont je vous ai depuis bien longtemps, je pense, fait sentir *le ridicule*. Nous n'avons pas aujourd'hui à nous y arrêter.

Mais quoi qu'il en soit, il est bien clair qu'à revenir au départ et aux sources, il y a au moins une question à poser sur ce sujet. Si vraiment cet *amour oblatif* n'est en quelque sorte que l'homologue, le développement, l'épanouissement de *l'acte génital* en lui-même, qui suffirait, je dirai, à *en donner le mot*, le « *la* », la mesure, il est clair que l'ambiguïté persiste au sujet de savoir si cet *autre*, notre *oblativité* est ce que nous lui dédions dans cet amour « *tout amour* », tout pour l'autre, si ce que nous cherchons c'est sa jouissance, comme cela semble aller de soi du fait qu'il s'agit de l'union génitale, ou bien sa perfection.

Quand on évoque des idées aussi hautement morales que celle de *l'oblativité*, la moindre des choses qu'on puisse en dire, avec laquelle on puisse réveiller les vieilles questions, c'est quand même d'évoquer la duplicité de ces termes. En fin de compte ces termes, sous une forme aussi abrasée, simplifiée, ne se soutiennent que de ce qui est sous-jacent, c'est-à-dire l'opposition toute moderne du *sujet* et de l'*objet*. Aussi bien dès qu'un auteur un peu soucieux d'écrire dans un style perméable à l'audience contemporaine développera ces termes, ce sera autour de la notion du *sujet* et de l'*objet* qu'il commentera cette thématique analytique : nous prenons l'autre pour *un sujet* et non pas pour purement et simplement *notre objet*.

L'*objet* étant situé ici dans le contexte d'une valeur de plaisir, de fruition¹⁴⁵, de jouissance. L'*objet* étant tenu pour réduire cette fonction unique de l'autre – en tant qu'il doit être pour nous *le sujet* – à cette fonction omnivalente, si nous n'en faisons qu'un *objet*, d'être après tout un objet quelconque, un *objet* comme les autres, d'être un *objet* qui peut être rejeté, changé, bref d'être profondément dévalué. Telle est la thématique qui est sous-jacente à cette idée d'*oblativité*, telle qu'elle est articulée, quand on nous en fait une espèce de corrélatif éthique obligé de l'accès à un véritable amour qui serait suffisamment connoté d'être génital.

Observez qu'aujourd'hui je suis moins en train de critiquer – c'est pour ça aussi bien que je me dispense d'en rappeler les textes – cette niaiserie analytique, que de mettre en cause ce sur quoi même elle repose. C'est à savoir qu'il y aurait une supériorité quelconque en faveur de l'*aimé*, du partenaire de *l'amour* à ce qu'il soit ainsi, dans notre vocabulaire *existentialo-analytique*, considéré comme *un sujet*. Car je ne sache pas qu'après avoir donné tellement une connotation péjorative au fait de considérer l'autre comme un objet, quelqu'un ait jamais fait la remarque que de le considérer comme un sujet, ça n'est pas mieux.

Car si un objet en vaut un autre selon sa *noëse*¹⁴⁶, à condition que nous donnions au mot « *objet* » son sens de départ, que ce soit les objets en tant que nous les distinguons et pouvons les communiquer, s'il est donc déplorable que jamais l'*aimé* devienne un objet, est-il meilleur qu'il soit un sujet ?

144 Lacan avait fustigé cet ouvrage dans son intervention au Colloque de Royaumont (10-13 juillet 1958) parue dans *La Psychanalyse*, vol. 6, 1961, p.169, sous le titre « *La direction de la cure et les principes de son pouvoir* », reprise en 1966 dans les *Écrits*, p. 605-606. Lacan y cite un article de M. Bouvet : « *La clinique psychanalytique et la relation d'objet* » où ce dernier développe qu'il existe deux groupes quant au style de rapports entre le sujet et l'objet, les pré-génitaux et les génitaux, dans *La P.D.A.*, Paris, P.U.F, 1956, p. 52-53.

145 Fruition : Action de jouir.

146 Noëse : L'acte de penser. (philosophie, phénoménologie)

Il suffit pour y répondre de faire cette remarque que si un objet en vaut un autre, pour le sujet c'est encore bien pire, car ce n'est pas simplement un autre sujet qu'il vaut. Un sujet strictement en est un autre ! *Le sujet strict*, c'est quelqu'un à qui nous pouvons imputer - quoi ? - rien d'autre que d'être comme nous *cet être qui ἔναρθρον ἔχειν ἔπος* [enarthron echein epos] *qui s'exprime en langage articulé*¹⁴⁷, qui possède la combinatoire et qui peut, à notre combinatoire, répondre par ses propres combinaisons, donc que nous pouvons faire entrer dans notre calcul comme quelqu'un qui combine comme nous.

Je pense que ceux qui sont formés à la méthode que nous avons ici introduite, inaugurée, n'iront pas là-dessus me contredire, c'est la seule définition saine du sujet, en tout cas la seule saine pour nous, celle qui permet d'introduire comment obligatoirement un sujet entre dans la *Spaltung* déterminée par sa soumission à ce langage. À savoir qu'à partir de ces termes nous pouvons voir comment il est strictement nécessaire qu'il se passe quelque chose : c'est que dans le sujet il y a une part où ça parle tout seul, ce à quoi néanmoins le sujet reste *suspendu*.

Aussi bien c'est justement ce qu'il s'agit de savoir - et comment peut-on en venir à l'oublier ? - quelle fonction peut occuper dans cette relation justement élective, privilégiée, qu'est la relation d'amour, le fait que ce sujet avec lequel entre tous nous avons le lien de l'amour, en quoi justement cette question a un rapport avec ceci qu'il soit l'*objet de notre désir* ?

Car si on suspend cette amarre, ce point tournant, *ce centre de gravité*, d'accrochage, de la relation d'amour, si on la met en évidence, et si en la mettant, on ne la met pas en la distinguant, il est véritablement *impossible* de dire quoi que ce soit, qui soit autre chose qu'un escamotage concernant la relation de *l'amour*. C'est précisément à cela, à cette nécessité d'accentuer le corrélatif *objet du désir* en tant que c'est ça l'objet, non pas l'*objet de l'équivalence*, du transitivity des biens, de la transaction sur les convoitises, mais ce quelque chose qui est la visée du désir comme tel, ce qui accentue un objet entre tous d'être *sans équivalence* avec les autres.

C'est avec *cette fonction de l'objet*, c'est à cette accentuation de l'objet que répond l'introduction en analyse de *la fonction de l'objet partiel*. Et aussi bien d'ailleurs tout ce qui fait, vous le savez, le poids, le retentissement, l'accent du discours métaphysique, repose toujours sur quelque ambiguïté. Autrement dit, si tous les termes dont vous vous servez quand vous faites de la métaphysique, étaient strictement définis, n'avaient chacun qu'une signification univoque, si le vocabulaire de la philosophie d'aucune façon triomphait - but éternel des professeurs ! - vous n'auriez plus à faire de métaphysique du tout, car vous n'auriez plus rien à dire. Je veux dire que vous vous apercevriez que les mathématiques c'est beaucoup mieux : là on peut agiter des signes ayant un sens univoque parce qu'ils n'en ont aucun.

De toute façon, quand vous parlez d'une façon plus ou moins passionnée des rapports du sujet et de l'objet, c'est parce que vous mettez sous le sujet *quelque chose* d'autre que ce strict sujet dont je vous parlais tout à l'heure et, sous l'objet, autre chose que l'objet que je viens de définir comme quelque chose qui, à la limite, confine à la stricte équivalence d'une communication sans équivoque d'un objet scientifique.

Pour tout dire, si cet objet vous passionne, c'est parce que là-dedans, caché en lui il y a l'*objet du désir* : ἄγαλμα [agalma], le poids, la chose pour laquelle c'est *intéressant* de savoir où il est ce fameux objet, savoir sa fonction et savoir où il opère, aussi bien dans l'*inter* que dans l'*intrasubjectivité*, et en tant que cet objet privilégié du désir, c'est quelque chose qui, pour chacun, culmine à cette frontière, à ce point limite que je vous ai appris à considérer comme la métonymie du discours inconscient où il joue un rôle que j'ai essayé de formaliser - j'y reviendrai la prochaine fois - dans le fantasme [S₀a]. Et c'est toujours cet objet qui, de quelque façon que vous ayez à en parler dans l'expérience analytique - que vous l'appeliez *le sein*, *le phallus*, ou *la merde* - est un *objet partiel*. C'est là ce dont il s'agit pour autant que l'*analyse* est une méthode, une technique qui s'est avancée dans *ce champ délaissé*, dans *ce champ décrié*, dans *ce champ exclu par la philosophie* - parce que non maniable, non accessible à sa dialectique et pour les mêmes raisons - *qui s'appelle le désir*.

Si nous ne savons pas pointer, pointer dans une topologie stricte, la fonction de ce que signifie cet objet à la fois si limité et si fuyant dans sa figure, qui s'appelle l'*objet partiel*, si donc vous ne voyez pas l'intérêt de ce que j'introduis aujourd'hui sous le nom d'*ἄγαλμα*, c'est le point majeur de l'expérience analytique, et je ne puis le croire un instant, étant donné que, quel que soit le malentendu de ceci, la force des choses fait que tout ce qui se fait, se dit de plus moderne dans la dialectique analytique tourne autour de cette fonction foncière - radicale référence kleinienne de l'objet en tant que bon ou mauvais - ce qui est bien considéré dans cette dialectique comme une donnée primordiale. C'est bien là ce sur quoi je vous prie d'arrêter un instant votre esprit.

Nous faisons tourner un tas de choses, un tas de fonctions d'*identification* :

- *identification* à celui auquel nous demandons quelque chose dans l'appel d'amour,
- et si cet appel est repoussé, l'*identification* à celui-là même auquel nous nous adressons comme à l'objet de notre amour, *ce passage si sensible de l'amour à l'identification*,
- et puis dans une troisième sorte d'*identification* - il faut lire FREUD un petit peu, ses *Essais de psychanalyse* - la fonction tierce que prend ce certain objet caractéristique en tant qu'il peut être l'objet du désir de l'autre à qui nous nous identifions.

147 Cf. *Cratyle*, 398e, 399-c, sur l'étymologie d'« anthrôpos ».

Bref, notre subjectivité, nous la faisons tout entière se construire dans la pluralité, dans le pluralisme de ces niveaux d'identification que nous appellerons « *idéal du moi* », « *moi idéal* », que nous appellerons aussi « *moi désirant* ».

Mais il faut tout de même savoir où fonctionne, où se situe dans cette articulation l'objet partiel. Et là vous pouvez remarquer, simplement au développement présent du *discours analytique*, que cet objet, *ἄγαλμα*, *petit(a)*, *objet du désir*, quand nous le cherchons selon la méthode kleinienne, est là dès le départ avant tout développement de la dialectique, il est déjà là comme *objet du désir*.

Le poids, le noyau inter-central *du bon ou du mauvais objet*, dans toute psychologie qui tend à se développer et s'expliquer en termes freudiens, c'est ce « *bon objet* » ou ce « *mauvais objet* » que Mélanie KLEIN situe quelque part dans cette origine, ce commencement des commencements qui est même avant la période dépressive.

Est-ce qu'il n'y a pas là *quelque chose* dans notre *expérience*, qui à soi tout seul est déjà suffisamment *signalétique* ?

Je pense avoir assez fait aujourd'hui, en disant que c'est autour de cela que concrètement, dans l'analyse ou hors de l'analyse, peut et doit se faire la division entre :

- une perspective sur *l'amour* qui, elle, en quelque sorte, noie, dérive, masque, élide, sublime tout le concret de l'expérience, cette fameuse montée vers un « *Bien suprême* » dont on est étonné que nous puissions encore, nous, dans l'analyse, garder de vagues reflets à quatre sous, sous le nom d'oblativité, cette sorte d'« *aimer en Dieu* », si je peux dire, qui serait au fond de toute relation amoureuse,
- ou si, comme l'expérience le démontre, tout tourne autour de ce privilège, de ce point unique et constitué quelque part par ce que nous ne trouvons que dans un être, quand nous aimons vraiment.

Mais qu'est-ce que cela justement : *ἄγαλμα*, cet objet que nous avons appris à cerner, à distinguer dans l'expérience analytique, et autour de quoi, la prochaine fois, nous essaierons de reconstruire, dans sa topologie triple, du *sujet*, du petit *autre* et du grand *Autre*, en quel point il vient jouer et comment ce n'est que par l'Autre et pour l'Autre qu'ALCIBIADE - comme tout un chacun - veut faire savoir à SOCRATE son amour.

Il y a donc des ἄγαλματα [agalmata] dans SOCRATE, et c'est ce qui a provoqué l'amour d'ALCIBIADE. Nous allons maintenant revenir sur la scène en tant qu'elle *met en scène* précisément, ALCIBIADE dans son discours adressé à SOCRATE et auquel SOCRATE, comme vous le savez, va répondre en en donnant à proprement parler une interprétation. Nous verrons en quoi cette appréciation peut être retouchée, mais on peut dire que structurellement, au premier aspect, l'intervention de SOCRATE va avoir tous les caractères d'une interprétation, à savoir :

« *Tout ce que tu viens de dire de si extraordinaire, énorme, dans son impudence, tout ce que tu viens de dévoiler en parlant de moi, c'est pour AGATHON que tu l'as dit* ». [222c-d]

Pour comprendre le sens de la scène qui se déroule de l'un à l'autre de ces termes, de l'éloge qu'ALCIBIADE fait de SOCRATE à cette interprétation de SOCRATE et à ce qui suivra, il convient que nous reprenions les choses *d'un peu plus haut et dans le détail*, à savoir que nous voyions le sens de ce qui se passe à partir de l'entrée d'ALCIBIADE, entre ALCIBIADE et SOCRATE. Je vous l'ai dit, à partir de ce moment, il s'est passé ce changement que ce n'est plus de *l'amour* mais d'un autre, désigné dans l'ordre, qu'il va être question de faire l'éloge. Et l'important est justement ceci, c'est qu'il va être question de faire l'éloge de l'autre, ἔπαινος [épaînos]. Et c'est précisément en cela, quant au dialogue, que réside le passage de la métaphore : l'éloge de l'autre se substitue non pas à l'éloge de *l'amour* mais à *l'amour* lui-même, et ceci dès l'entrée [213c].

C'est à savoir que SOCRATE s'adressant à AGATHON, lui dit :

« *L'amour de cet homme-là (Alcibiade) n'est pas pour moi une mince affaire - Chacun sait qu'ALCIBIADE a été le grand amour de SOCRATE - depuis que je me suis énamouré de lui,*¹⁴⁸ - nous verrons le sens qu'il convient de donner à ces termes : il en a été l'ἔραστής [erastès] - *il ne m'est plus permis de porter les yeux sur un seul beau garçon, ni de m'entretenir avec aucun, sans qu'il me jalouse et m'envie, se livrant à d'incroyables excès et m'injuriant, à peine s'il ne me tombe pas dessus de la façon la plus violente !*¹⁴⁹ Prends garde donc et protège-moi - dit-il à AGATHON - *car aussi bien de celui-ci, la manie et la rage d'aimer φιλεραστίαν [philerastian] sont ce qui me fait peur !* »

C'est à la suite de cela que se place le dialogue avec ÉRYXIMAQUE d'où va résulter le nouvel *ordre des choses*. C'est à savoir qu'il est convenu qu'on fera l'éloge à tour de rôle de celui qui succède, vers la droite dans le rang. Ceci est instauré au cours d'un dialogue entre ALCIBIADE et ÉRYXIMAQUE.

L'ἔπαινος [épaînos], l'éloge dont il va être alors question a - je vous l'ai dit - cette fonction *métaphorique, symbolique*, d'exprimer quelque chose qui de l'un à l'autre - celui dont on parle - a une certaine fonction de métaphore de l'amour, ἔπαινεῖν [epainein], louer, a ici une fonction rituelle qui est quelque chose qui peut se traduire dans ces termes : *parler bien de quelqu'un*. [214d] Et quoi qu'on ne puisse faire valoir ce texte au moment du *Banquet*, puisqu'il est bien postérieur, ARISTOTE dans sa *Rhétorique, Livre 1, Chapitre 2*, distingue l'ἔπαινος [épaînos] de l'ἔγκωμιον [enkômion]. Je vous ai dit que je ne voulais pas entrer jusqu'à présent sur cette différence de l'ἔπαινος [épaînos] et de l'ἔγκωμιον [enkômion], nous y viendrons quand même pourtant, entraînés par la force des choses. La différence de l'ἔπαινος [épaînos] est très précisément dans la façon dont AGATHON a introduit son discours. Il parle de l'objet en partant de sa nature, de son *essence* pour en développer ensuite les qualités, c'est un déploiement, si l'on peut dire, de l'objet dans son essence.

Alors que l'ἔγκωμιον [enkômion] que nous avons peine à traduire, semble-t-il - et le terme de κῶμος [kômos]¹⁵⁰ qui y est impliqué y est sans doute pour quelque chose - l'ἔγκωμιον, si cela doit se traduire par quelque chose d'équivalent dans notre langue, c'est quelque chose comme *panégyrique*, et si nous suivons ARISTOTE il s'agira alors de tresser la guirlande des actes, des hauts faits de l'objet¹⁵¹, point de vue qui *débord*, qui est excentrique par rapport à la visée de son essence qui est celle de l'ἔπαινος [épaînos]. Mais l'ἔπαινος [épaînos] n'est pas quelque chose qui dès l'abord se présente sans ambiguïté. D'abord c'est au moment où il est décidé que c'est de l'ἔπαινος [épaînos] qu'il s'agira, qu'ALCIBIADE commence de rétorquer que la remarque qu'a faite SOCRATE concernant sa jalousie, disons féroce, ne comporte pas un traître mot de vrai :

« *C'est tout le contraire ! C'est lui, le bonhomme qui, s'il m'arrive de louer quelqu'un en sa présence, soit un dieu soit un homme, du moment que c'est un autre que lui, va tomber sur moi* - et il reprend la même métaphore que tout à l'heure - τῷ χεῖρῃ [tô kheirē], à bras raccourcis ! » [214d]

148 Trad. Léon Robin : Depuis le temps en effet que je me suis amouraché (erasthèn) de lui.

149 Trad. Léon Robin : à peine s'il ne me tombe dessus à bras raccourcis ! (tô cheile).

150 Kômos : anciennement procession burlesque des fêtes de Bacchus, par la suite agrémentée de scènes satiriques improvisées, (le mot comédie en dérive).

151 Nous faisons l'encômion d'hommes qui ont agi : Aristote, *Rhétorique*, trad. F. Dufour, « Les Belles Lettres », 1967, b 27 à 35.

Il y a là un ton, un style, une sorte de malaise, d'embrouille, *une sorte de réponse gênée, de « tais-toi ! » presque panique de SOCRATE :*

« *Tais-toi : est-ce que tu ne tiendras pas ta langue ?* » traduit-on avec assez de justesse.

« *Foi de Poseidôn - répond ALCIBIADE (ce qui n'est pas rien) - tu ne saurais protester, je te l'interdis ! Tu sais bien que je ne ferais pas de qui que ce fût d'autre, l'éloge en ta présence !* »

« *Eh bien - dit ÉRYXIMAQUE - vas-y prononce l'éloge de SOCRATE.* »

Et ce qui se passe alors, c'est que - à SOCRATE [en fait : à Éryximaque] :

« *faisant son éloge, dois-je lui infliger devant vous le châtiment public que je lui ai promis, faisant son éloge dois-je le démasquer ?* » [214c]

C'est ainsi ensuite qu'il en sera de son développement. Et en effet ce n'est pas sans inquiétude non plus - comme si c'était là à la fois une nécessité de la situation et aussi une implication du genre - que l'éloge puisse en ses termes aller si loin que de faire rire de celui dont il va s'agir. Aussi bien ALCIBIADE propose un « gentleman's agreement » : « *Dois-je dire la vérité ?* »

Ce à quoi SOCRATE ne se refuse pas : « *Je t'invite à la dire.* »

« *Eh bien - dit ALCIBIADE [215a] - je te laisse la liberté, si je franchis les limites de la vérité en mes termes, de dire « Tu mens ! » Certes, s'il m'arrive d'errer, de m'égarer dans mon discours, tu ne dois point t'en étonner [...] étant donné le personnage - nous retrouvons là le terme de l'ἀτοπία [atopia], inclassable - si déroutant que tu es [...] comment ne pas s'embrouiller, au moment de mettre les choses en ordre καταριθμειν [katarithmein], d'en faire l'énumération et le compte.* »

Et voici l'éloge qui commence. L'éloge, la dernière fois je vous en ai indiqué la structure et le thème.

ALCIBIADE en effet dit que sans doute il va entrer dans le γέλως [gelôs], γελοῖος [geloios] plus exactement, dans le risible et y entre assurément en commençant de présenter les choses par la comparaison qui - je vous le note - reviendra en somme trois fois dans son discours, chaque fois avec une insistance quasi répétitive, où SOCRATE est comparé à cette enveloppe rude et dérisoire que constitue le satyre : il faut en quelque sorte l'ouvrir pour voir à l'intérieur ce qu'il appelle la première fois ἄγαλματα θεῶν [agalmata théon], les statues des dieux [215b]. Et puis ensuite il reprend dans les termes que je vous ai dits la dernière fois, en les appelant encore une fois ἄγαλματα θεῖα [agalmata théia], divines, θαυμαστά [thaumasta] admirables. La troisième fois, nous le verrons employer plus loin le terme ἀρετῆς [aretès], ἄγαλματα ἀρετῆς [agalmata aretès], la merveille de la vertu, la « merveille des merveilles ». [216c]

En route, ce que nous voyons, c'est cette comparaison qui, au moment où elle est instaurée, est poussée à ce moment-là fort loin, où il est comparé avec le satyre MARSYAS, et malgré sa protestation : « *Eh, assurément il n'est pas flûtiste !* »¹⁵², ALCIBIADE revient, appuie et compare ici SOCRATE à un « satyre », pas simplement de la forme d'une boîte, d'un objet plus ou moins dérisoire, mais au satyre MARSYAS nommément, en tant que quand il entre en action, chacun sait par la légende que le charme de son chant se dégage. Le charme est tel qu'il a encouru la jalousie d'APOLLON, ce MARSYAS. APOLLON le fait écorcher pour avoir osé rivaliser avec la musique suprême, la musique divine.

La seule différence, dit-il, entre SOCRATE et lui, c'est qu'en effet SOCRATE n'est pas flûtiste : *ce n'est pas par la musique qu'il opère* et pourtant le résultat est exactement du même ordre. Et ici il convient de nous référer à ce que PLATON explique dans le Phèdre concernant les états, si l'on peut dire, « supérieurs » de l'inspiration tels qu'ils sont produits au-delà du franchissement de la beauté. Parmi les diverses formes de ce franchissement - que je ne reprends pas ici - il y a celles par lesquelles se révèlent les hommes qui sont δεομένους [deomenous] qui ont reçu des dieux des initiations [215c]. Pour ceux-là, le cheminement, la voie, consiste en moyens parmi lesquels celui de l'ivresse produite par une certaine musique, produisant chez eux cet état qu'on appelle de « possession ».

Ce n'est ni plus ni moins à cet état qu'ALCIBIADE se réfère quand il dit que c'est ce que SOCRATE produit, lui, par des paroles, *par des paroles qui sont, elles, sans accompagnement, sans instruments : il produit exactement le même effet par ses paroles.*

« *Quand il nous arrive d'entendre un orateur - dit-il - parler de tels sujets, fût-ce un orateur de premier ordre, ça ne nous fait que peu d'effet. Au contraire, quand c'est toi qu'on entend, ou bien tes paroles rapportées par un autre, celui qui les rapporte, fût-il πάνυ φαῦλος [panu phaulos] tout à fait homme de rien,¹⁵³ que l'auditeur soit femme, homme ou adolescent, le coup dont il est frappé, troublé, et à proprement parler κατεχόμεθα [katechometha] nous en sommes possédés !* »

Voilà la détermination du point d'expérience pour lequel ALCIBIADE considère qu'en SOCRATE est ce trésor, cet objet tout à fait indéfinissable et précieux qui est celui qui va fixer, si l'on peut dire, sa détermination après avoir déchaîné son désir.

152 La protestation qu'Alcibiade lui impute, 215b : « *Mais je ne suis pas flûtiste ! diras tu* ». Cf. l'opinion que - d'après Plutarque - Alcibiade se faisait de la flûte.

153 πάνυ φαῦλος [panu phaulos] : Léon Robin traduit : « *de dernier ordre* ».

Il est au principe de tout ce qui va être ensuite développé dans ses termes, sa résolution, puis ses entreprises auprès de SOCRATE. Et c'est sur ce point que nous devons nous arrêter. Voici en effet ce qu'il va nous décrire. Il lui est arrivé avec SOCRATE une aventure qui n'est pas banale. C'est qu'ayant pris cette détermination, *sachant qu'il marchait sur un terrain en quelque sorte un peu sûr...* il sait l'attention que dès longtemps SOCRATE fait à ce qu'il appelle son ὥρα [hora], on traduit comme on peut, enfin son *sex-appeal* [217a], il lui semble qu'il lui suffirait que SOCRATE se déclare pour obtenir de lui justement tout ce qui est en cause, à savoir ce qu'il définit lui-même comme : *tout ce qu'il sait πάντ' ἀκούσαι ὅσαπερ οὗτος ἤδει* [pan t'akousai hosaper hou tos èdei]

Et c'est alors le récit des démarches. Mais après tout est-ce qu'ici nous ne pouvons pas déjà nous arrêter ? Puisque ALCIBIADE sait déjà que de SOCRATE *il a le désir*, que ne présume-t-il mieux et plus aisément de sa complaisance ? Que veut dire ce fait qu'en quelque sorte, sur ce que lui, ALCIBIADE, sait déjà, à savoir que pour SOCRATE il est un aimé, un ἐρώμενος [erômenos], qu'a-t-il besoin sur ce sujet de se faire donner par SOCRATE le signe d'un désir ? Puisque ce désir est en quelque sorte reconnu - SOCRATE n'en a jamais fait mystère dans les moments passés - reconnu et de ce fait connu, et donc, pourrait-on penser, déjà avoué, que veulent dire ces manœuvres de séduction développées avec un détail, un art et en même temps une impudence, un défi aux auditeurs ? Défi d'ailleurs tellement nettement senti comme quelque chose qui dépasse les limites, que ce qui l'introduit n'est rien de moins que la phrase qui sert à l'origine des « *mystères* » [218b] :

« *Vous autres qui êtes là, bouchez vos oreilles !* ».

Il s'agit de ceux qui n'ont pas le droit d'entendre, moins encore de répéter : *les valets, les non-initiés*, ceux qui ne peuvent pas entendre ce qui va être dit comme ceci va être dit : il vaut mieux pour eux qu'ils n'entendent rien. Et en effet, au *mystère* de cette exigence d'ALCIBIADE, à ce *mystère* répond, correspond après tout la conduite de SOCRATE, car si SOCRATE s'est montré depuis toujours l'ἐραστής [erastès] d'ALCIBIADE, sans doute nous paraîtra-t-il - *dans une perspective post-socratique nous dirions : dans un autre registre* - que c'est un grand mérite que ce qu'il montre, et que le traducteur du *Banquet* pointe en marge, sous le terme de « *sa tempérance* ».

Mais cette *tempérance* n'est pas non plus dans le contexte quelque chose qui soit indiqué comme nécessaire. Que SOCRATE montre là sa vertu, peut-être ! Mais quel rapport avec le sujet dont il s'agit, s'il est vrai que ce qu'on nous montre à ce niveau c'est quelque chose concernant le *mystère d'amour*. En d'autres termes, vous voyez de quoi j'essaie de faire le tour : de cette situation, de ce jeu, de ce qui se développe devant nous dans l'actualité du *Banquet*, pour en saisir à proprement parler la structure. Disons tout de suite que tout dans la conduite de SOCRATE indique que le fait que SOCRATE en somme se refuse à *entrer lui-même* dans le jeu de l'amour est étroitement lié à ceci, qui est posé à l'origine comme le terme de départ : c'est que lui *sait*. C'est même, dit-il, « *la seule chose qu'il sache* » : *il sait ce dont il s'agit dans les choses de l'amour*. Et nous dirons que : *c'est parce que SOCRATE sait, qu'il n'aime pas*.

Et aussi bien avec cette clé donnons-nous *leur plein sens* aux paroles dont, dans le récit d'ALCIBIADE, il l'accueille, après trois ou quatre scènes dans lesquelles la montée des attaques d'ALCIBIADE nous est produite selon un rythme ascendant. *L'ambiguïté de la situation* confine toujours à ce qui est à proprement parler le γελοῖος [geloiios], *le risible, le comique*. En effet, *c'est une scène bouffonne que ces invitations à dîner* [218c] qui se terminent par un monsieur qui s'en va très tôt, très poliment, après *s'être fait attendre*, qui revient une deuxième fois et qui s'échappe encore, *et avec lequel c'est sous les draps que se produit le dialogue* : « SOCRATE, tu dors ? - Pas du tout ! » Il y a là quelque chose qui, pour arriver à ses derniers termes, nous fait passer par des *cheminements* bien faits pour nous mettre à un certain niveau. Quand SOCRATE à la fin lui répond, après qu'ALCIBIADE se soit vraiment expliqué [218d], ait été jusqu'à *lui dire* : « *Voilà ce que je désire et j'en serais certainement honteux devant les gens qui ne comprendraient pas, je t'explique à toi ce que je veux* » [218e]

SOCRATE lui répond :

« *En somme, tu n'es pas le dernier des petits idiots, s'il est bien vrai que justement tout ce que tu dis de moi je le possède, et si en moi il existe ce pouvoir grâce auquel tu deviendrais, toi, meilleur ! Oui, c'est cela, tu as dû apercevoir en moi une invraisemblable beauté qui diffère de toutes les autres - une beauté d'une autre qualité, quelque chose d'autre - et l'ayant découverte tu te mets dès lors en posture de la partager avec moi ou plus exactement de faire un échange, beauté contre beauté, et en même temps - ici dans la perspective socratique de la science contre l'illusion - à la place d'une opinion de beauté - la doxa qui ne sait pas sa fonction, la tromperie de la beauté - tu veux échanger la vérité. Et en fait, mon Dieu, ça ne veut rien dire d'autre que d'échanger du cuivre contre de l'or. Mais - dit SOCRATE, et là il convient de prendre les choses comme elles sont dites [219a] - détrompe-toi, examine les choses avec plus de soin, ἄμεινον σκόπει [ameinon skopei], de façon à ne pas te tromper : ce « je » οὐδὲν ὄν [ouden on] n'étant à proprement parler, rien.¹⁵⁴ Car évidemment - dit-il - l'œil de la pensée va en s'ouvrant à mesure que la portée de la vue de l'œil réel va en baissant. Tu n'en est certes pas là ! Mais attention, là où tu vois quelque chose, je ne suis rien ».*

154 Le « je » ici rajouté vient à la place d'un espace blanc dans la sténotypie. Il a été entendu comme en attestent des notes qui donnent de ce passage la version : « afin que je ne te trompe pas à ce jeu... ». Notre choix part de l'hypothèse que Lacan produit ici une traduction mot à mot de « ouden on » : ouden (neutre) : rien. on (participe présent au nominatif masculin du verbe être) : « je » étant. La traduction de L. Robin : « de peur de te méprendre sur moi et sur mon néant réel » est très éloignée de cette proposition, de l'avis même du spécialiste consulté. La construction du verbe lanthanô avec le participe présent est fréquente et l'emploi du verbe être peut avoir le sens de la valeur. Cf. la traduction de Mario Meunier : « pour que tu ne puisses point te méprendre sur le rien que je veux ». Cet exemple a été discuté au Colloque « Du père » d'octobre 1983 : « Sur la transcription », dans *Littoral* n° 13, p. 81-82

Ce que SOCRATE refuse - à ce moment, si c'est définissable dans les termes que je vous ai dits concernant *la métaphore de l'amour* - ce que SOCRATE refuse...

pour se montrer ce qu'il s'est déjà montré être, je dirai, presque *officiellement* dans toutes les sorties d'ALCIBIADE, pour que tout le monde sache qu'ALCIBIADE autrement dit a été son *premier amour*

...ce que SOCRATE refuse de montrer à ALCIBIADE c'est quelque chose qui prend un autre sens, qui serait proprement *la métaphore de l'amour* en tant que SOCRATE s'admettrait comme aimé et je dirai plus, s'admettrait comme aimé inconsciemment.

C'est justement parce que SOCRATE *sait*, qu'il se refuse à avoir été - à quelque titre, *justifié* ou *justifiable*, que ce soit - *ἐρώμενος* [erômenos], le *désirable*, ce qui est *digne d'être aimé*. Ce qui fait qu'il n'aime pas, que *la métaphore de l'amour* ne peut pas se produire, c'est que la substitution de l'*ἐραστής* [erastês : aimant] à l'*ἐρώμενος* [erômenos : aimé], le fait qu'il se manifeste comme *ἐραστής* [erastês] à la place où il y avait l'*ἐρώμενος* [erômenos : aimé], est ce à quoi il ne peut que se refuser. Parce que pour lui, *il n'y a rien en lui qui soit aimable*, parce que son *essence* est cet *οὐδὲν* [ouden], ce *vide*, ce *creux*, pour employer *un terme* qui a été utilisé *ultérieurement* dans la méditation *néo-platonicienne* et *augustinienne*, cette *κένωσις* [kénosis] qui *représente la position centrale* de SOCRATE.

C'est si vrai que ce terme de *κένωσις* [kénosis], de *vide - opposé au plein - de qui ? - Mais d'AGATHON justement* - est tout à fait à l'origine du dialogue quand SOCRATE, après sa longue *méditation* dans le vestibule de la maison voisine, s'amène enfin au banquet et s'assoit auprès d'AGATHON. Il commence à parler, on croit qu'il badine, qu'il plaisante, mais dans un dialogue *aussi rigoureux* et *aussi austère* à la fois dans son déroulement, pouvons-nous croire que rien soit là à l'état de remplissage ? Il dit :

« AGATHON, toi, tu es plein et, comme on fait passer d'un vase plein à un vase vide quelque chose, un liquide, à l'aide d'une mèche le long de laquelle le liquide s'écoule, de même je vais m'emplir de beau savoir ! ». [175d]

Ironie sans doute mais qui vise quelque chose, qui veut exprimer quelque chose, qui est précisément aussi ce que SOCRATE - je vous l'ai répété maintes fois, et c'est dans la bouche d'ALCIBIADE - présente comme *constitutif* de sa position qui est ceci : le principal c'est *qu'il ne sait rien, sauf concernant « les choses de l'amour »*, *ἀμαθία* [amathia], *inscientia*, comme a traduit CICÉRON en forçant un peu la langue latine. *Inscitia*, c'est *l'ignorance brute*, tandis que *inscientia*, c'est ce *non-savoir* constitué comme tel, comme *vide*, comme *appel du vide au centre du savoir*.

Vous saisissez donc bien, je pense, ce qu'ici j'entends dire : c'est que la structure constituée par la substitution, *la métaphore* réalisée constituant ce que j'ai appelé *le miracle de l'apparition de l'ἐραστής* [erastês : aimant] à la place même où était l'*ἐρώμενος* [erômenos : aimé], c'est ici ce dont le défaut, fait que SOCRATE ne peut que se refuser à en donner, si l'on peut dire, le simulacre. C'est-à-dire qu'il se pose devant ALCIBIADE comme ne pouvant alors lui montrer les signes de son désir pour autant qu'il réclame d'avoir été lui-même, d'aucune façon, un objet digne du désir d'ALCIBIADE, ni non plus du désir de personne.

Aussi bien observez que *le message socratique*, s'il comporte quelque chose qui a référence à *l'amour*, n'est certainement pas en lui-même fondamentalement quelque chose qui parte, si l'on peut dire, d'un centre d'amour. SOCRATE nous est représenté comme un *ἐραστής* [erastês : aimant], comme un *désirant*, mais rien n'est plus éloigné de l'image de SOCRATE que le rayonnement d'amour qui part, par exemple, du message christique. *Ni effusion, ni don, ni mystique, ni extase, ni simplement commandement* n'en découlent. Rien n'est plus éloigné du message de SOCRATE que « *tu aimeras ton prochain comme toi-même* », formule qui est remarquablement absente dans la dimension de ce que dit SOCRATE. Et c'est bien ce qui a frappé depuis toujours *les exégètes*, qui en fin de compte dans *leurs objections* à l'ascèse proprement de l'*ἔρωσ* [erôs], disent que ce qui est *commandé* c'est : « *tu aimeras avant tout dans ton âme ce qui t'est le plus essentiel* ».

Bien sûr il n'y a là qu'une apparence. Je veux dire que le message socratique tel qu'il nous est transmis par PLATON ne fait pas là une erreur puisque *la structure*, vous allez le voir, est conservée. Et c'est même parce qu'elle est conservée qu'elle nous permet aussi d'entrevoir de façon plus juste *le mystère caché sous le commandement chrétien*. Et aussi bien, s'il est possible de donner une *théorie générale de l'amour* sous toute manifestation qui soit manifestation de *l'amour*, même si cela peut au premier abord vous paraître surprenant, dites-vous bien qu'une fois que vous en avez la clé - je parle de ce que j'appelle « *la métaphore de l'amour* » - vous la retrouvez absolument partout. Je vous en ai parlé à travers Victor HUGO. Il y a aussi le livre original de l'histoire de RUTH et de BOOZ. Si cette histoire se tient devant nous d'une façon qui nous inspire autrement - sauf mauvais esprit faisant de cette histoire une histoire de vieillard libidineux et de boniche - *c'est qu'aussi bien nous supposons là cette inscience* : « BOOZ ne savait pas qu'une femme était là »

...et que déjà inconsciemment RUTH est pour BOOZ *l'objet* qu'il aime. Et nous supposons aussi - et là *d'une façon formelle* :

« Et RUTH ne savait pas ce que Dieu voulait d'elle »

...que ce tiers, ce lieu divin de l'Autre, en tant que c'est là que s'inscrit la fatalité du désir de RUTH, est ce qui donne à sa vigilance nocturne aux pieds de BOOZ son caractère *sacré*.

La sous-jacence de cette *inscience* où déjà se situe - dans une antériorité *voilée* comme telle - la *dignité* de l'ἔρωμενος [erômenos : aimé] pour chacun des *partenaires* est là ce qui fait tout le *mystère de la signification de l'amour* au sens propre que prend la révélation de leur désir. Voici donc comment les choses se passent : ALCIBIADE ne comprend pas ! [219a] Après avoir entendu SOCRATE il lui dit :

« Écoute-moi, j'ai dit tout ce que j'avais à dire, à toi maintenant de savoir ce que tu dois faire ».

Il le met, comme on dit, en présence de ses responsabilités. À quoi SOCRATE lui dit :

« On parlera de tout ça. À demain, nous avons encore beaucoup de choses à en dire ! »

Bref, il place les choses dans la continuation d'un dialogue, il l'engage dans ses propres voies. C'est pour autant que SOCRATE se fait absent au point où se marque la convoitise d'ALCIBIADE... et cette convoitise, ne pouvons-nous dire que c'est justement la convoitise du « meilleur » ? Mais c'est justement qu'elle soit exprimée en ces *termes d'objet*, c'est à savoir qu'ALCIBIADE ne dit pas :

« C'est à titre de mon bien ou de mon mal que je veux ceci, qui n'est comparable à rien, et qui est en toi : ἄγαλμα [agalma] »

mais :

« Je le veux parce que je le veux, que ce soit mon bien ou que ce soit mon mal »

C'est justement en cela qu'ALCIBIADE révèle la fonction centrale de *l'objet* dans l'articulation du rapport de *l'amour*, et c'est justement en cela aussi que SOCRATE *se refuse* à lui répondre sur ce plan-là lui-même. Je veux dire que par son attitude de *refus*, par sa *sévérité*, par son *austérité*, par son « *noli me tangere* »¹⁵⁵, il implique ALCIBIADE dans le chemin de son bien.

Le commandement de SOCRATE, c'est :

« Occupe-toi de ton âme, cherche ta perfection ».

Mais est-il même sûr que nous ne devons pas, sur ce « *son bien* », laisser quelque ambiguïté ? Car après tout, justement ce qui est mis en cause depuis que ce dialogue de PLATON a retenti, c'est l'identité de cet objet du désir avec « *son bien* ». Est-ce que « *son bien* », nous ne devons pas le traduire par « *le bien* » tel que SOCRATE en conçoit, en trace la voie pour ceux qui le suivent, lui qui apporte dans le monde un discours nouveau ? Observons que dans l'attitude d'ALCIBIADE il y a quelque chose, j'allais dire de *sublime*, en tout cas d'*absolu* et de *passionné* qui confine à une nature *toute autre*, d'un autre message, celui où dans l'Évangile il nous est dit que pour celui qui sait qu'il y a un trésor dans un champ - il n'est pas dit ce qu'est ce trésor - il est capable de vendre tout ce qu'il a pour acheter ce champ et pour jouir de ce trésor.

C'est là que se situe la marge de la position de SOCRATE à celle d'ALCIBIADE : ALCIBIADE est *l'homme du désir*. Mais vous me direz alors : « *pourquoi veut-il être aimé ?* » À la vérité, il l'est - lui - déjà, et il le sait. *Le miracle de l'amour* chez lui est réalisé en tant qu'il devient le désirant, et quand ALCIBIADE se manifeste comme amoureux, comme qui dirait, « *ce n'est pas de la gnosnote* » !

C'est à savoir que justement parce qu'il est ALCIBIADE, *celui dont les désirs ne connaissent pas de limites*, que ce champ préférentiel dans lequel il s'engage, qui est à proprement parler pour lui *le champ de l'amour*, est quelque chose où il démontre ce que j'appellerai un cas très remarquable *d'absence de la crainte de castration*, autrement dit de manque total de cette fameuse *Ablehnung der Weiblichkeit*.¹⁵⁶

Chacun sait que les types les plus extrêmes de *la virilité* dans les modèles antiques sont toujours accompagnés d'un parfait dédain du risque éventuel de se faire traiter - fût-ce par leurs soldats - de « *femme* », comme cela est arrivé, vous le savez, à CÉSAR. ALCIBIADE fait ici à SOCRATE *une scène féminine*. Il n'en reste pas moins ALCIBIADE à son niveau. C'est pourquoi nous devons attacher *toute son importance* en franchissant le complément qu'il a donné à l'éloge de SOCRATE, à savoir cet étonnant portrait destiné à compléter la figure impassible de SOCRATE. Et impassibilité veut dire qu'il ne peut même pas supporter d'être pris au passif, *aimé*, ἔρωμενος [erômenos]. L'attitude de SOCRATE, ou ce qu'on déroule devant nous comme son courage à la guerre, est faite d'une profonde indifférence à tout ce qui se passe, fût-il le plus dramatique, autour de lui.

Ainsi, une fois franchie toute *la fin de ce développement* où en somme culmine la démonstration de SOCRATE comme être sans pareil, voici comment SOCRATE en vient à répondre à ALCIBIADE : « *Tu me fais l'effet d'avoir toute ta tête !* » [222c]

Et en effet, c'est à l'abri d'un « *Je ne sais pas ce que je dis* » qu'ALCIBIADE s'est exprimé. SOCRATE - qui *sait* - lui dit :

« *Tu me fais l'effet d'avoir toute ta tête !* » « Νήφειν μοι δοκεῖς » [nêphein moi dokeis]

155 Ne me touche pas : les paroles prononcées par Jésus ressuscité le dimanche de Pâques à l'adresse de Marie-Madeleine.

156 La traduction pourrait être *récusation de la féminité*. *Ablehnen*. *perdre appui*, *rejeter*, *repousser*, *récusar* avec pour ce dernier sens le même double usage, dans la langue ordinaire et juridique qu'en français. « *Récusar* » peut être choisi pour sa connotation forte et parce qu'il se distingue de « *rejet* » (traduisant *Verwerfung*) et « *refus* » (traduisant *Versagung*)

C'est-à-dire que tout en étant ivre¹⁵⁷ je lis en toi quelque chose, et quoi ? C'est SOCRATE qui le *sait*, ce n'est pas ALCIBIADE. SOCRATE pointe *ce dont il s'agit* : il va parler d'AGATHON. À la fin du discours d'ALCIBIADE en effet, ALCIBIADE s'est retourné vers AGATHON pour lui dire :

« Tu vois, ne va pas te laisser prendre à celui-là. Tu vois comme il a été capable de me traiter. N'y va pas ! ». [222b]

« Et c'est accessoirement... »

dit SOCRATE, car à la vérité l'intervention de SOCRATE n'aurait pas de sens si ça n'était pas sur cet « *accessoirement* » que portait l'intervention en tant que je l'ai appelée *interprétation*

« ...que tu lui as fait une place dans la fin de ton discours ».

Ce qu'il nous dit, c'est que la visée d'AGATHON était présente à toutes les circonlocutions du discours, que c'était autour de lui que s'enroulait *tout son discours* :

« *comme si tout ton discours* - faut-il traduire et non pas *langage*¹⁵⁸ - *n'avait que ce but* - de quoi ? - *d'énoncer que je suis obligé de t'aimer toi et personne d'autre, et que de son côté AGATHON l'est de se laisser aimer par toi, et pas par un seul autre !*

Et ceci - dit-il - *est tout à fait transparent, κατάδηλον [katadèlon], dans ton discours* ». [222d]

SOCRATE dit bien qu'il le lit *à travers* le discours *apparent*. Et très précisément c'est cette *affaire*, ce « *drame de ton invention* » comme il l'appelle, « *cette métaphore* », c'est là que c'est tout à fait transparent : « *τὸ σατυρικὸν σου δράμα τοῦτο καὶ σιληνικὸν* » [to saturikon sou drama touto kai silènikon] « *cette histoire de satire et de silène* » c'est là qu'on voit les choses.

Eh bien tâchons en effet d'en reconnaître *la structure*. SOCRATE dit à ALCIBIADE :

« *Si ce que tu veux en fin de compte c'est : toi, d'être aimé de moi, et qu'AGATHON soit ton objet* - car autrement il n'y a pas d'autre sens à donner à ce discours si ce n'est les sens psychologiques les plus superficiels, le vague éveil d'une jalousie chez l'autre - *il n'en est pas question !* ». [222d]

C'est qu'effectivement, c'est ce dont il s'agit. ALCIBIADE - SOCRATE l'admet - manifestant son désir à AGATHON et demandant en somme à AGATHON, ce que d'abord ALCIBIADE lui a demandé à lui SOCRATE. La preuve c'est que, si nous considérons toutes ces parties du dialogue comme *un long épithalame*¹⁵⁹, et si ce à quoi aboutit toute cette dialectique a un sens, c'est ce qui se passe à la fin, c'est que SOCRATE fasse l'éloge d'AGATHON.

Que SOCRATE fasse l'éloge d'AGATHON est la réponse à la demande, non pas passée mais *présente*, d'ALCIBIADE. Quand SOCRATE va faire l'éloge d'AGATHON, *il donne satisfaction* à ALCIBIADE. Il lui donne satisfaction pour son acte actuel de *déclaration publique*, de mise sur le plan de l'Autre *universel* de ce qui s'est passé entre eux derrière les voiles de la pudeur. La réponse de SOCRATE c'est :

« *Tu peux aimer celui que je vais louer parce que, le louant, je saurai faire passer, moi SOCRATE, l'image de toi aimant, en tant que l'image de toi aimant c'est par là que tu vas entrer dans la voie des identifications supérieures que trace le chemin de la beauté* ».

Mais il convient de ne pas *méconnaître* qu'ici SOCRATE, justement parce qu'il *sait*, substitue *quelque chose* à *autre chose*.

Car ce n'est pas « *la beauté* », ni *l'ascèse*, ni *l'identification à Dieu* que désire ALCIBIADE, mais cet *objet unique*, ce *quelque chose* qu'il a vu dans SOCRATE et *dont SOCRATE le détourne parce que SOCRATE sait qu'il ne l'a pas*.

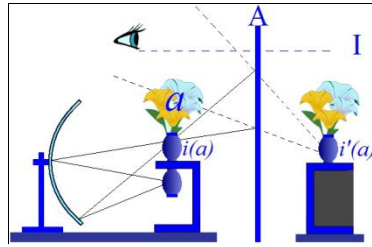
Mais ALCIBIADE, lui, désire toujours la même chose, et ce qu'ALCIBIADE cherche dans AGATHON - n'en doutez pas - c'est *ce même point suprême où le sujet s'abolit dans le fantasme* : ses ἄγαλματα [agalmata]. Ici SOCRATE, *en substituant son leurre* à ce que j'appellerai « *le leurre des dieux* », le fait en toute authenticité dans la mesure où justement « *il sait ce que c'est l'amour* » et que c'est justement parce qu'il le *sait* qu'il est destiné à s'y tromper, à savoir à *méconnaître la fonction essentielle de l'objet de visée constitué par l'ἄγαλμα [agalma]*.

On nous a parlé hier soir de *modèle*, et de *modèle théorique*. Je dirai qu'il n'est pas possible de ne pas évoquer à ce propos, ne serait-ce que comme *support* de notre pensée, *la dialectique intrasubjective de l'idéal du moi, du moi idéal, et justement de l'objet partiel*.

157 Phrase ambiguë : on n'a jamais vu Socrate en état d'ivresse. Alcibiade est ici officiellement l'homme ivre. Ce que Léon Robin traduit par « *tu me fais l'effet d'avoir toute ta tête* » (nepheîn moi dokeis) signifie : tu me fais l'effet de quelqu'un qui n'aurait pas bu. Variante envisagée : « *tu as beau dire que tu étais ivre* »

158 Trad. Léon Robin : « *comme si tout ton langage n'avait pas ce but déterminé, de nous brouiller, Agathon et moi, sous prétexte que moi...* »

159 Poème ou chant composé à l'occasion d'un mariage pour célébrer les nouveaux mariés.



Je vous rappelle le petit schéma que je vous ai donné autrefois du miroir sphérique, pour autant que c'est devant lui que se crée ce fantasme clé : « *l'image réelle du vase* » telle qu'elle surgit cachée dans l'appareil, et que cette *image illusoire* peut être par l'œil supportée, aperçue comme *réelle*, en tant que l'œil s'accommode par rapport à ce autour de quoi elle vient se réaliser, à savoir la fleur que nous avons posée. Je vous ai appris à noter dans *ces 3 termes*, l'*idéal du moi* [I(a)], le *moi idéal* [i(a)], et *petit(a)* : l'*ἄγαλμα* [agalma] de *l'objet partiel*, le *quelque chose* dénotant les supports, les *rapports réciproques des 3 termes* dont il s'agit chaque fois que se constitue quoi ? Justement ce dont il s'agit *au terme de la dialectique socratique* : quelque chose qui est destiné à donner consistance à ce que FREUD - et c'est à ce propos que j'ai introduit ce schéma - nous a énoncé comme étant l'essentiel de l'*énamoration* : la *Verliebtheit*, à savoir la reconnaissance du fondement de l'image narcissique en tant que c'est elle qui fait la substance du *moi idéal*. L'*incarnation imaginaire* du sujet, voilà ce dont il s'agit dans cette référence triple.

Et vous me permettez d'en venir enfin à ce que je veux dire : *le démon de SOCRATE c'est ALCIBIADE*. C'est ALCIBIADE, exactement comme il nous est dit dans le discours de DIOTIME que *l'amour* n'est pas *un dieu*, mais *un démon*, c'est à savoir celui qui envoie au mortel le message que les dieux ont à lui donner, et c'est pourquoi nous n'avons pas pu manquer, à propos de ce dialogue, d'évoquer *la nature des dieux*.

Je vais vous quitter quinze jours et je vais vous donner une lecture : *De natura deorum* de CICÉRON. C'est une lecture qui m'a fait bien du tort dans un temps très ancien auprès d'un célèbre cuistre qui, m'ayant vu plongé dans ceci, en augura fort mal quant au centrage de mes préoccupations professionnelles. Ce *De natura deorum* lisez-le, *histoire de vous mettre au point*. Vous y verrez d'abord *toutes sortes de choses* excessivement drôles et vous verrez que ce CICÉRON - qui n'est pas le peigne-cul qu'on tente de vous dépeindre en vous disant que les Romains étaient des gens qui étaient simplement à la suite - est un type qui articule des choses qui vous vont droit au cœur.

Vous y verrez aussi des choses amusantes. C'est à savoir que, de son temps, on allait chercher à Athènes en quelque sorte l'ombre des grandes *pin-up* du temps de SOCRATE. On y allait là-bas en se disant : je vais y *rencontrer* des *Charmides* à tous les coins de rue. Les *Charmides*, vous verrez que notre Brigitte BARDOT, auprès des effets des Charmides, elle peut s'*aligner* ! Même que les petits poulbots ils en avaient les mirettes comme ça ! Et dans CICÉRON on en voit de drôles. Et notamment un passage que je ne peux pas vous donner, dans le genre de ceci :

« Il faut bien le dire, les beaux gars, ceux dont tout de même les philosophes nous ont appris que c'est très bien de les aimer, on peut en chercher ! Il y en a bien un par-ci, par-là, de beau ».

Qu'est-ce que ça veut dire ? Est-ce que la perte de l'indépendance politique a pour effet irrémédiable quelque décadence raciale, ou simplement la disparition de ce mystérieux éclat, cet *ἥμερος ἐναργής* [himeros enargès], de ce *brillant du désir*¹⁶⁰ dont nous parle PLATON dans le *Phèdre* ? Nous n'en saurons jamais rien. Mais vous y apprendrez bien d'autres choses encore. Vous y apprendrez que c'est une question sérieuse de savoir où ça se localise les dieux. Et c'est une question qui n'a pas perdu pour nous, croyez-moi, son importance.

Si ce que je vous dis ici peut un jour - où d'un sensible glissement des certitudes, vous vous trouverez entre deux chaises - si ça peut vous servir à quelque chose, une de ces choses aura été de vous rappeler l'existence réelle des dieux. *Adoncques* pourquoi nous aussi ne pas nous arrêter à cet objet de scandale qu'étaient les dieux de la mythologie antique et, sans chercher à les réduire à des paquets de *fiches* ni à des groupements de *thèmes*, mais en nous demandant ce que ça pouvait bien vouloir dire qu'après tout ces dieux se comportassent de la façon que vous savez, et dont *le vol, l'escroquerie, l'adultère* - je ne parle pas de *l'impiété*, ça c'était leur affaire - étaient tout de même le mode le plus *caractéristique*. En d'autres termes, la question de ce que c'est un « *amour de dieu* » est quelque chose qui est franchement actualisé par *le caractère scandaleux de la mythologie antique*.

Et je dois vous dire que tout de même *le sommet* est là, à l'origine, au niveau d'HOMÈRE. Il n'y a pas moyen de se conduire de façon plus arbitraire, plus injustifiable, plus incohérente, plus dérisoire, que ces dieux ! Et lisez quand même l'*Iliade*, ils sont là tout le temps, *intervenant sans cesse* dans les affaires des hommes. Et on ne peut tout de même pas penser que les histoires qui en fin de compte pourraient dans une certaine perspective - mais nous ne la prenons pas, personne ne peut la prendre, même le *HOMAIS* le plus épais - et dire que c'est des histoires à dormir debout...

¹⁶⁰ *Himeros enargès* : cette référence est au vers 795 d'*Antigone* de Sophocle. Cf. le brillant du désir dans Platon : *Phèdre*, 251c-de.

Non, ils sont là et bien là ! Qu'est-ce que ça peut vouloir dire que les dieux en somme ne se manifestent aux hommes qu'ainsi ? Il faut voir quand même ce qui se passe quand ça leur prend d'aimer une mortelle par exemple : Il n'y a rien qui tienne jusqu'à ce que la mortelle, de désespoir, se transforme en laurier ou en *grenouille*. Il n'y a pas moyen de les arrêter.

Il n'y a tout de même rien de plus éloigné de ces sortes de tremblements de l'être devant *l'amour* qu'un *désir de dieu*, ou de déesse d'ailleurs, je ne vois pas pourquoi je ne les mets pas aussi dans le coup. Il a fallu GIRAUDOUX pour nous restituer *les dimensions*, la résonance, de ce prodigieux mythe d'AMPHITRYON. Il n'a pas pu se faire chez ce grand poète qu'il ne fasse un peu rayonner sur JUPITER lui-même quelque chose qui pourrait ressembler à une sorte de respect des sentiments d'ALCMÈNE, mais c'est bien pour nous rendre la chose plausible. Il est bien clair qu'à celui qui sait entendre, ce mythe reste en quelque sorte une sorte de comble du blasphème, pourrait-on dire, et pourtant ce n'était point ainsi que l'entendaient les Anciens. Car là les choses vont plus loin que tout. C'est le *stupre divin* qui se déguise en l'humaine vertu.

En d'autres termes, quand je dis que *rien ne les arrête*, ils vont à faire tromperie jusque dans ce qui est le meilleur et c'est bien là qu'est toute la clé de l'affaire. C'est que les meilleurs des dieux réels, poussent l'impassibilité jusqu'à ce point dont je vous parlais tout à l'heure, de ne même pas supporter la qualification passive. Être aimé c'est entrer nécessairement dans cette *échelle du désirable* dont on sait quelle peine ont eue les théologiens du christianisme à se dépêtrer. Car si Dieu est *désirable*, il peut l'être plus ou moins. Il y a, dès lors, toute une échelle du désir et, qu'est-ce que nous désirons dans Dieu sinon le désirable, mais plus Dieu. De sorte que c'est au moment où l'on essayait de donner à Dieu sa valeur la plus absolue qu'on se trouvait pris dans un vertige d'où l'on ne ressortait que difficilement pour préserver la dignité du suprême objet.

Les dieux de l'Antiquité n'y *allaient pas par quatre chemins* : ils savaient qu'ils ne pouvaient se révéler aux hommes que dans « *la pierre de scandale* », dans l'*ἄγαλμα* [agalma] de quelque chose qui viole toutes les règles comme *pure manifestation d'une essence* qui, elle, restait complètement *cachée*, dont l'*énigme* était tout entière derrière, d'où l'*incarnation démonique* de leurs exploits scandaleux. Et c'est en ce sens que je dis qu'ALCIBIADE *est le démon de SOCRATE*. ALCIBIADE donne la représentation vraie, *sans le savoir*, de ce qu'il y a d'impliqué dans l'*ascèse socratique*. Il montre ce qu'il y a là - qui n'est pas absent, croyez-le - *de la dialectique de l'amour* telle qu'elle a été élaborée ultérieurement *dans le christianisme*. C'est bien là autour que vient achopper cette crise, qui, au XVI^{ème} siècle, fait basculer toute la longue synthèse qui a été soutenue - et je dirai, *la longue équivoque* - concernant *la nature de l'amour* qui l'a fait se dérouter, se développer dans tout le Moyen Âge dans une perspective si post-socratique. Je veux dire que par exemple le Dieu de SCOT ERIGENE ne diffère pas du Dieu d'ARISTOTE, en tant qu'il meurt comme *ἑρώμενον* [erômenon], ils sont cohérents : c'est par sa beauté que Dieu fait tourner le monde.

Quelle distance entre cette perspective et celle qu'on lui oppose ! Mais elle n'y est pas opposée - c'est là le sens de ce que j'essaie d'articuler - on articule celle-ci à l'opposé, comme l'*ἀγάπη* [agapè] en tant que l'*ἀγάπη* [agapè] nous enseigne expressément que Dieu nous aime en tant que pécheurs : il nous aime aussi bien pour *notre mal* que pour *notre bien*. C'est là le sens de la bascule qui s'est faite dans l'histoire des sentiments de l'amour, et *curieusement* au moment précis où réapparaît pour nous, dans ses textes authentiques, le message platonicien, l'*ἀγάπη* divine en tant que s'adressant au pécheur comme tel, voilà le centre, le cœur de *la position luthérienne*.

Mais ne croyez pas que ce soit ici quelque chose qui était réservé à une hérésie, à une insurrection locale dans la catholicité, car il suffit de jeter un coup d'œil, même superficiel, à ce qui a suivi la Contre-Réforme, à savoir l'irruption de ce qu'on a appelé « *l'art du baroque* », pour s'apercevoir que cela ne signifie exactement pas autre chose que la mise en évidence, l'érection comme telle, du *pouvoir de l'image* à proprement parler dans ce qu'elle a de séduisant.

Et après le long malentendu qui avait fait soutenir le rapport trinitaire dans la divinité : du *connaissant* au *connu*, et remontant au *connu* dans le *connaissant* par la *connaissance* ¹⁶¹, nous voyons là l'approche de cette révélation qui est *la nôtre*, qui est que les choses vont :

- de l'inconscient vers le sujet qui se constitue dans sa dépendance,
- et remontent jusqu'à cet objet noyau que nous appelons ici *ἄγαλμα* [agalma].

Telle est la structure qui règle la danse entre ALCIBIADE et SOCRATE. ALCIBIADE montre la présence de l'amour mais ne la montre qu'en tant que SOCRATE qui sait, peut s'y tromper et ne l'accompagne qu'en s'y trompant : le leurre est réciproque. *Il est aussi vrai pour SOCRATE* - si c'est un *leurre* et s'il est vrai qu'il se *leurre* - *qu'il est vrai pour ALCIBIADE* qu'il est pris dans le leurre. Mais quel est le leurre le plus authentique sinon celui qui suit, ferme et sans se laisser dériver, ce que lui trace un amour que j'appellerai *épouvantable*.

Ne croyez pas que celle qui est mise à l'origine de ce discours, APHRODITE, soit une déesse qui sourit. Un présocratique, qui est je crois DÉMOCRITE, dit qu'elle était là *toute seule* à l'origine, et c'est même à ce propos que pour la première fois apparaît dans les textes grecs le terme d' *ἄγαλμα* [agalma] ¹⁶².

161 Saint Augustin : *De Trinitate*, livres VIII à XI, et Étienne Gilson : *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1987.

162 Est-ce vérifiable, d'autant que Démocrate est un contemporain de Socrate ?

VÉNUS, pour l'appeler par son nom, *naît tous les jours, c'est tous les jours la naissance d'APHRODITE*, et pour reprendre à PLATON lui-même une *équivoque* qui, je crois, est une véritable étymologie, je conclurai ce discours par ces mots :

καλιμέρα [kalimera] : bonjour, καλιμέρος [kalimeros] : bonjour et beau désir ¹⁶³ !

De la réflexion sur ce que je vous ai apporté ici du rapport de *l'amour* à quelque chose qui de toujours s'est appelé « *l'éternel amour* », qu'il ne vous soit pas trop lourd à penser, si vous vous souvenez que ce terme de « *l'éternel amour* » est mis par DANTE expressément aux portes de l'Enfer ¹⁶⁴.

163 Il est dit en effet dans le Cratyle 418-c-d, que c'est parce que les humains éprouvaient de la joie à voir la lumière sortir de l'obscurité et la désiraient qu'on a fait le mot himera (désirée) pour nommer le jour (himera ou hemera devenu par la suite héméra). Lacan dit : kalèmera. bonjour, en grec moderne. Puis il forge un mot d'esprit sur ce modèle se fiant à l'étymologie du Cratyle et faisant de κάλος ἡμερος [kalos himeros] beau désir (en grec ancien) un kalimeros qui assone avec le bonjour grec moderne qui s'entend kaliméra. Il dit ainsi en un seul mot bonjour et beau désir. (Notons que le spécialiste de Platon consulté conteste cette étymologie platonicienne du mot jour).

164 Inscription de la porte infernale :

*Par moi l'on va dans la cité dolente,
Par moi l'on va dans l'éternelle douleur,
Par moi l'on va parmi la gent perdue.
La justice inspira mon sublime artisan.
La divine Puissance m'a faite,
Et la sagesse suprême, et le premier Amour.
Avant moi il ne fut rien créé
Sinon d'éternel, et moi je dure éternellement,
Vous qui entrez, laissez toute espérance.*

Dante : *La Divine Comédie*, « *Enfer, Chant III* », trad. Alexandre Masseron, Club français du Livre, 1964.

Comme je pense que pour la plupart d'entre vous la chose est encore en votre mémoire, nous sommes donc arrivés au terme du commentaire du *Banquet*, autrement dit du dialogue de PLATON qui - comme je vous l'ai sinon expliqué, au moins indiqué à plusieurs reprises - se trouve historiquement être au départ de ce qu'on peut appeler - plus qu'une *explication*, dans notre ère culturelle, de *l'amour* - au départ de ce qu'on peut appeler un développement de cette fonction en somme la plus profonde, la plus radicale, la plus mystérieuse, des rapports entre les sujets.

À l'horizon de ce que j'ai poursuivi devant vous comme commentaire, il y avait tout le développement de la philosophie antique, et la philosophie antique, vous le savez, n'est pas simplement une position spéculative : des zones entières de la société ont été orientées dans leur action pratique par la spéculation de SOCRATE, il est important de voir que ça n'est pas du tout d'une façon artificielle, fictive en quelque sorte, qu'un HEGEL a fait de positions comme *les positions stoïciennes, épicuriennes*, les antécédents du christianisme. Effectivement ces positions ont été vécues par un très large ensemble de sujets comme quelque chose qui a guidé leur vie, d'une façon qu'on peut dire avoir été effectivement équivalente, antécédente, *préparante* par rapport à ce que leur a apporté par la suite la position chrétienne.

S'apercevoir que le texte même du *Banquet* a continué à *marquer* profondément quelque chose qui dépasse aussi, dans la position du christianisme, la spéculation, puisqu'on ne peut pas dire que *les positions théologiques fondamentales*, enseignées par le christianisme aient été sans retentissement, sans influencer profondément la problématique de chacun. Et notamment de ceux qui se sont trouvés, dans ce développement historique, être « *en flèche* » par la position d'*exemple* qu'ils assumaient à divers titres - soit par leurs *propos*, soit par leur *action* directive - de ce qu'on appelle « *la sainteté* ».

Ceci bien sûr n'a pu être qu'indiqué à l'horizon, et pour tout dire, cela nous suffit. Cela nous suffit, car si c'était de ce départ que nous avons voulu nous mêmes activer ce que nous avons à dire, nous l'aurions pris à un niveau ultérieur. C'est justement dans la mesure où ce point initial qu'est *Le Banquet* peut receler en lui *quelque chose* de tout à fait radical dans ce ressort de *l'amour* dont il porte le titre, dont il s'indique comme étant le propos, c'est pour cela que nous avons fait ce commentaire du *Banquet*.

Nous l'avons conclu la dernière fois en montrant que quelque chose - je crois ne pas exagérer en le disant - a été négligé jusqu'ici par tous les commentateurs du *Banquet*, et qu'à ce titre notre commentaire *constitue* - dans la suite de l'histoire du développement des indications, des *virtualités* qu'il y a dans ce *dialogue* - une date.

Si, pour autant que nous avons cru voir dans le scénario même de ce qui se passe entre ALCIBIADE et SOCRATE, le dernier mot de ce que PLATON veut nous dire concernant la nature de *l'amour*, il est certain que ceci suppose que PLATON a délibérément, dans *la présentation* de ce qu'on peut appeler « *sa pensée* », ménagé la place de *l'énigme*, en d'autres termes que sa pensée n'est pas entièrement patente, livrée, développée, dans ce dialogue.

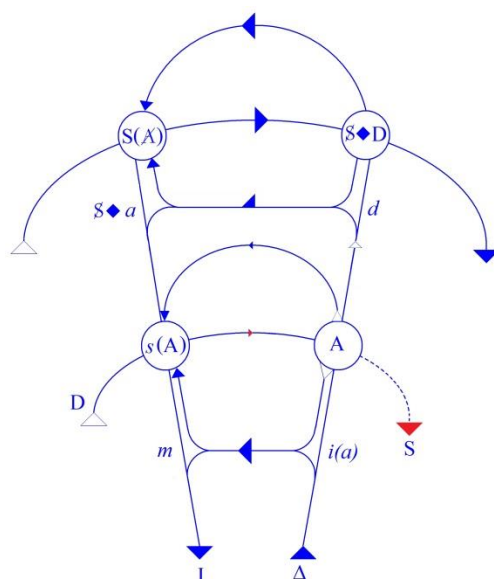
Or je crois qu'il n'y a rien d'excessif à vous demander d'*admettre ceci* pour la simple raison que, de l'avis de tous les commentateurs, anciens et tout spécialement modernes, de PLATON - le cas n'est pas unique - un examen attentif des « *dialogues* » montre très évidemment que dans ce dialogue il y a un *élément ésotérique*, un élément fermé, et que les modes les plus *singuliers* de cette fermeture touchent - jusques et y compris les pièges les plus caractérisés, confinant jusqu'au leurre - à la difficulté produite comme telle, de façon à ce que *ne comprennent pas ceux qui n'ont pas à comprendre*. [sic] Et c'est vraiment structurant, fondamental dans tout ce qui nous est laissé des exposés de PLATON.

Évidemment *admettre* une telle chose, est aussi *admettre* ce qu'il peut y avoir toujours pour nous de scabreux à nous avancer, à aller plus loin, à essayer de percer, de deviner dans son dernier ressort ce que PLATON nous indique. Il semble que sur cette thématique de *l'amour* à laquelle nous nous sommes limités, telle qu'elle se développe dans *Le Banquet*, il nous soit difficile - à nous *analystes* - de ne pas reconnaître le pont, *la main qui nous est tendue* dans cette articulation du dernier scénario de la scène du *Banquet*, à savoir ce qui se passe entre ALCIBIADE et SOCRATE. Ceci je vous l'ai articulé et fait sentir *en deux temps* :

- en vous montrant l'importance qu'avait la déclaration d'ALCIBIADE,
- en vous montrant ce que nous ne pouvons pas faire autrement que de reconnaître dans ce qu'ALCIBIADE articule autour du thème de l'*ἀγαλμα* [agalma], le thème de *l'objet caché à l'intérieur* du sujet SOCRATE.

Et j'ai montré qu'il est très difficile que nous ne prenions pas au sérieux, que dans la forme, dans l'articulation, où ceci nous est présenté, ce ne sont pas là propos métaphoriques, jolies images pour dire qu'en gros il attend beaucoup de SOCRATE, mais que se révèle là une structure dans laquelle nous pouvons retrouver ce que nous sommes, nous, capables d'articuler comme tout à fait fondamental dans ce que j'appellerai « *la position du désir* ».

Ici bien sûr - et je m'en excuse auprès de ceux qui sont ici nouveaux venus - je peux supposer connues par mon auditoire, dans sa caractéristique générale, les élaborations que j'ai déjà données de cette position du sujet, celles qui sont indiquées dans *ce résumé topologique* constitué par *ce que nous appelons* ici conventionnellement « le graphe »¹⁶⁵...



...pour autant que la forme générale en est donnée par *le splitting*, par *le dédoublement* foncier *des deux chaînes signifiantes* où se constitue le sujet, pour autant que nous admettons pour d'ores et déjà *démontré* que ce *dédoublement* - de lui-même nécessité par *le rapport logique, initial, inaugural du sujet au signifiant* comme tel, de *l'existence d'une chaîne signifiante inconsciente* - découle de la seule position du terme de « *sujet* » comme étant déterminé comme *sujet* par le fait qu'il est le support du signifiant. Sans doute - que ceux pour qui ceci n'est qu'affirmation, proposition non encore démontrée se rassurent - nous aurons à y revenir.

Mais il faut que nous annonçons ce matin que ceci a été antérieurement articulé : que *le désir* comme tel, se présente dans une position - par rapport à *la chaîne signifiante inconsciente* comme constitutive du sujet qui parle - dans la position de ce qui ne peut se concevoir que sur la base de *la métonymie* : déterminé par *l'existence de la chaîne signifiante*, par *ce quelque chose, ce phénomène* qui se produit dans *le support du sujet de la chaîne signifiante* qui s'appelle *métonymie* et qui veut dire que, du fait que le sujet subit *la marque* de *la chaîne signifiante* : quelque chose est possible, quelque chose est foncièrement institué en lui que nous appelons *métonymie*, qui n'est autre que la possibilité du glissement indéfini des signifiants sous la continuité de *la chaîne signifiante*.

Tout ce qui se trouve une fois *associé* par *la chaîne signifiante*, l'élément circonstanciel avec l'élément d'activité et avec l'élément de l'au-delà du terme sur quoi cette activité débouche, tout cela est en posture de se trouver - dans des conditions appropriées - pouvoir être pris comme *équivalent* les uns des autres : un élément circonstanciel pouvant prendre la valeur *représentative* de ce qui est le terme de l'énonciation subjective de l'objet vers quoi il se dirige, ou, aussi bien, de l'action elle-même du sujet. C'est dans la mesure où quelque chose se présente comme *revalorisant la sorte de glissement infini, l'élément dissolutif* qu'apporte par elle-même la fragmentation signifiante dans le sujet, que quelque chose prend valeur d'objet privilégié et arrête ce *glissement infini*.

C'est dans cette mesure qu'un *objet(a)* prend par rapport au *sujet* cette valeur essentielle qui constitue *le fantasme fondamental* : *S◇a*, où *le sujet lui-même se reconnaît comme arrêté*, ce que nous appelons en analyse - pour vous rappeler ces notions plus familières - « *fixé par rapport à l'objet* » dans cette fonction privilégiée, et que nous appelons *(a)*. *C'est donc dans la mesure où le sujet s'identifie au fantasme fondamental que le désir comme tel prend consistance* et peut être désigné, que *le désir dont il s'agit pour nous est enraciné par sa position même dans l'inconscient*, c'est-à-dire aussi - pour rejoindre notre terminologie - qu'il se pose dans le sujet comme « *désir de l'Autre* ».

A étant défini pour nous comme *le lieu de la parole*, ce lieu toujours évoqué dès qu'il y a parole, ce lieu tiers qui existe toujours dans les rapports à l'autre dès qu'il y a articulation signifiante. Ce grand *A* n'est pas un autre absolu, un autre qui serait l'autre de ce que nous appelons dans notre verbigération¹⁶⁶ morale « *l'autre respecté en tant que sujet, en tant qu'il est moralement notre égal* », non, cet *Autre*, tel que je vous apprends ici à l'articuler, à la fois nécessité et nécessaire comme lieu, mais en même temps perpétuellement soumis à la question de ce qui le *garantit* lui-même, *c'est un Autre perpétuellement évanouissant*, et de ce fait même, *qui nous met nous-mêmes dans une position perpétuellement évanouissante*.

165 Cf. séminaire 1957-1958 : *Les formations de l'inconscient*.

166 Chez certains malades mentaux, *maniaques, schizophrènes* : déclamation de séries de mots sans suite, souvent grossiers, en général toujours les mêmes.

Or, c'est à la question posée à l'Autre de « *ce qu'il peut nous donner* », de ce qu'il a à nous répondre, c'est à cette question que se rattache *l'amour* comme tel. Non pas que *l'amour* soit identique à chacune des demandes dont nous l'assaillons, mais que *l'amour se situe dans l'au-delà de cette demande* en tant que l'Autre peut ou non nous répondre comme dernière présence. Et toute la question est de s'apercevoir du rapport qui lie cet Autre, auquel est adressée la demande d'amour, avec l'apparition de ce terme du *désir* en tant qu'il n'est plus du tout - cet Autre - notre égal, cet Autre auquel nous aspirons, cet Autre *de l'amour*, mais qu'il est *quelque chose* qui, par rapport à cela, en représente à proprement parler une *déchéance*, je veux dire *quelque chose qui est de la nature de l'objet*.

Ce dont il s'agit dans le désir c'est d'un objet, non d'un sujet. C'est justement ici que gît ce qu'on peut appeler « ce commandement épouvantable » du dieu de l'amour qui est justement de faire de *l'objet* qu'il nous désigne quelque chose qui, premièrement est un objet, et deuxièmement ce devant quoi nous défailons, nous vacillons, nous disparaissions comme sujet. Car cette *déchéance*, cette dépréciation dont il s'agit, c'est nous comme sujet qui l'encaissons.

Et ce qui arrive à *l'objet* est justement le contraire, c'est-à-dire - j'emploie là des termes pour me faire entendre, ce ne sont pas les plus *appropriés*, mais qu'importe, il s'agit que ça passe et que *je me fasse entendre* - que cet objet, lui, est survalorisé et c'est en tant qu'il est survalorisé qu'il a cette fonction de sauver notre dignité de sujet, c'est-à-dire : de faire de nous, *autre chose* que ce sujet soumis au glissement infini du signifiant, faire de nous *autre chose* que les « *sujets de la parole* », *ce quelque chose d'unique, d'inappréciable, d'irremplaçable* en fin de compte qui est le véritable point où nous pouvons désigner ce que j'ai appelé « *la dignité du sujet* ».

L'équivoque, si vous voulez, qu'il y a dans le terme d'*individualité*, ce n'est pas que nous soyons quelque chose d'unique comme corps qui est celui là et pas un autre, l'individualité consiste tout entière dans ce rapport privilégié où nous culminons comme sujet dans le désir. Je ne fais là après tout que de rapporter une fois de plus ce manège de vérité dans lequel nous tournons depuis l'origine de ce séminaire. Il s'agit cette année, avec le transfert, de montrer quelles en sont les conséquences au plus intime de notre pratique. Comment se fait-il que nous y arrivions, à ce transfert, *si tard*, me direz-vous alors ?

Bien sûr, c'est que *le propre des vérités* est de ne jamais se montrer toutes entières, pour tout dire, que *les vérités sont des solides d'une opacité assez perfide*. Elles n'ont même pas, semble-t-il, *cette propriété* que nous sommes capables de réaliser dans les solides, *d'être transparentes*, et de nous montrer à la fois leurs arêtes antérieures et postérieures : il faut en *faire le tour* et même, je dirai, *le tour de passe-passe*.

Alors pour le transfert, tel que nous l'abordons cette année, vous avez vu que, sous quelque charme que j'aie pu réussir à vous mener un certain temps en vous faisant avec moi vous occuper de *l'amour*, vous avez dû quand même vous apercevoir que je l'abordais par un biais, une pente qui non seulement n'est pas le biais, la pente, classiques, mais en plus qui n'est pas celui par lequel, jusqu'à présent même, j'avais devant vous abordé cette question de transfert. Je veux dire que, jusqu'à présent, j'ai toujours réservé ce que j'ai avancé sur ce thème en vous disant qu'il fallait terriblement se méfier de ce qui est l'apparence, le phénomène le plus habituellement connoté sous les termes par exemple de *transfert positif* ou *négatif*, de l'ordre de la collection des termes dans lesquels non seulement un public plus ou moins informé, mais même nous-mêmes, dans ce discours quotidien, connotons le transfert.

Je vous ai toujours rappelé qu'il faut partir du fait que *le transfert*, au dernier terme, c'est « *l'automatisme de répétition* ». Or il est clair que si depuis le début de l'année je ne fais que vous faire poursuivre les détails, le mouvement, du *Banquet* de PLATON, *De l'Amour*, où il ne s'agit que de *l'amour*, c'est bien évidemment pour vous introduire dans le transfert par un autre bout. Il s'agit donc de joindre *ces deux voies* d'abord. C'est tellement légitime cette distinction, qu'on lit des choses très singulières chez les auteurs, et que justement faute d'avoir les lignes, les guides qui sont celles qu'ici je vous fournis, on arrive à des choses tout à fait étonnantes.

Je ne serais pas fâché que quelqu'un d'un peu vif nous fit ici un bref rapport, afin que nous puissions vraiment le discuter, et même je le souhaite pour *des raisons tout à fait locales, précises* à ce détour de notre séminaire de cette année, sur lesquelles je ne veux pas m'étendre et sur lesquelles je reviendrai, il est certainement nécessaire que certains puissent faire *la médiation* entre cette assemblée assez hétérogène que vous composez et ce que je suis en train d'essayer d'articuler devant vous, puissent faire *la médiation* pour autant qu'il est évidemment très difficile que je m'avance sans cette médiation assez loin, dans un propos qui ne va à rien de moins, que mettre tout à fait à la pointe de ce que nous articulons cette année, *la fonction* comme telle *du désir* non pas seulement chez l'analysé, mais essentiellement *chez l'analyste*.

On se demande pour qui cela comporte le plus *de risques* :

- chez ceux qui en savent, pour quelque raison, quelque chose,
- ou chez ceux qui ne peuvent encore rien en savoir.

Quoi qu'il en soit, il doit y avoir tout de même moyen d'aborder ce sujet devant un auditoire suffisamment préparé, même s'il n'a pas l'expérience de l'analyse. Ceci étant dit, en 1951 un article d'Herman NUNBERG qui s'appelle *Transference of reality*¹⁶⁷, qui est quelque chose de tout à fait exemplaire, comme d'ailleurs tout ce qui a été écrit sur le transfert, *des difficultés, des escamotages*, qui se produisent faute d'un abord suffisamment *éclairé*, suffisamment *repéré*, suffisamment *méthodique*, du phénomène du transfert.

167 Le titre exact de l'article est : « *Transference and reality* », *The International Journal of Psycho-analysis*, vol. XXXII, 1951. Une traduction en a été faite par la *Documentation psychanalytique*, cahier n° 8, sous le titre : « *Transfert et Réalité* ».

Car il n'est pas très difficile d'y trouver, dans ce court article qui a très exactement neuf pages, que l'auteur va jusqu'à *distinguer* comme essentiellement différents *le transfert* et *l'automatisme de répétition*. Ce sont, dit-il, deux choses différentes. C'est tout de même aller loin. Et ce n'est certes pas ce que moi je vous dis. Je demanderai donc à quelqu'un pour la prochaine fois de faire un rapport en dix minutes de ce qui *lui semble* se dégager de la structure de l'énoncé de cet article et de la façon dont on peut le corriger. Pour l'instant marquons bien ce dont il s'agit.

À l'origine le transfert est découvert par FREUD comme un processus - je le souligne - spontané. Un processus spontané certes assez inquiétant, comme nous sommes dans l'histoire au début de l'apparition de ce phénomène, pour écarter de la première investigation analytique un pionnier des plus éminents : BREUER. Et très vite il est repéré, lié au plus essentiel de cette « *présence du passé* » en tant qu'elle est découverte par l'analyse. Ces termes sont tous très pesés. Je vous prie d'enregistrer ce que je retiens pour fixer les points principaux de la dialectique dont il s'agit.

Très vite aussi, il est admis - au départ au titre de tentative, puis confirmé par l'expérience - que ce phénomène, en tant que lié au plus essentiel de la « *présence du passé* » découverte par l'analyse, est maniable par l'interprétation. L'interprétation existe déjà à ce moment, pour autant qu'elle s'est manifestée comme un des ressorts nécessaires à la réalisation, à l'accomplissement, de la remémoration dans le sujet. On s'aperçoit qu'il y a autre chose que cette tendance à la remémoration, on ne sait pas encore bien quoi, de toute façon, c'est la même chose. Et ce transfert on l'admet tout de suite comme maniable par l'interprétation donc, si vous voulez, perméable à l'action de la parole, ce qui tout de suite introduit la question qui restera, qui reste encore ouverte pour nous, qui est celle-ci : ce phénomène du transfert est lui-même placé en position de soutien de cette action de la parole.

En même temps qu'on découvre le transfert, on découvre que si la parole porte comme elle a porté jusque-là, avant qu'on s'en aperçoive, c'est parce qu'il y a là le transfert. De sorte que jusqu'à présent, au dernier terme... et le sujet a été longuement traité et retraité par les auteurs les plus qualifiés dans l'analyse, je signale tout particulièrement l'article de JONES, dans ses *Papers on psychoanalysis* : « *La fonction de la suggestion* »¹⁶⁸, mais il y en a d'innombrables... la question est restée à l'ordre du jour : celle de l'ambiguïté qui reste toujours, que dans l'état actuel rien ne peut réduire.

Ceci :

- que le transfert, si interprété soit-il, garde en lui-même comme une espèce de *limite* irréductible, que dans les conditions centrales normales de l'analyse, dans les névroses, il sera interprété [on interprétera] sur la base et avec l'instrument du transfert lui-même, ce qui ne pourra se faire qu'à un accent près,
- que c'est de la position que lui donne *le transfert* que l'analyste analyse, interprète et intervient sur le transfert lui-même.

Une marge pour tout dire irréductible de *suggestion* reste du dehors comme un élément toujours suspect, non de ce qui se passe, du dehors on ne peut le savoir, mais de ce que la théorie est capable de produire. En fait, comme on dit : « *ce ne sont pas ces difficultés qui empêchent d'avancer* ». Il n'en reste pas moins qu'il faut en fixer *les limites*, « *l'aporie théorique* » et que peut-être ceci nous introduit-il à une certaine possibilité de *passer outre* ultérieurement. Observons bien tout de même ce qu'il en est - je veux dire concernant ce qui se passe - et peut-être pourrions-nous d'ores et déjà nous apercevoir par quelles voies on peut passer outre.

La « *présence du passé* » donc, telle est *la réalité* du transfert. Est-ce qu'il n'y a pas d'ores et déjà quelque chose qui s'impose, qui nous permet de la formuler d'une façon plus complète ? C'est « *une présence* » - un peu plus qu'une présence - c'est « *une présence en acte* » et, comme les termes allemand et français l'indiquent, une reproduction. Je veux dire que ce qui n'est pas assez articulé, pas assez mis en évidence dans *ce qu'on dit ordinairement*, c'est en quoi cette reproduction se distingue d'une simple passivation du sujet.

Si c'est une reproduction, si c'est *quelque chose en acte*, il y a dans la manifestation du transfert quelque chose de créateur. Cet élément me paraît tout à fait *essentiel* à articuler, et comme toujours, si je le mets en valeur, ça n'est pas que le repérage n'en soit déjà décelable d'une façon plus ou moins obscure dans ce qu'ont déjà articulé les auteurs.

Car si vous vous reportez au rapport qui fait date de Daniel LAGACHE¹⁶⁹, vous verrez que c'est là ce qui fait le nerf, la pointe de cette distinction qu'il a introduite, mais qui à mon sens reste un peu vacillante et trouble de ne pas voir cette dernière pointe, de la distinction qu'il a introduite de l'opposition autour de laquelle il a voulu faire tourner sa distinction du transfert entre « *répétition du besoin* » et « *besoin de répétition* ». Car si didactique que soit cette opposition, en réalité elle n'est pas incluse, n'est même pas un seul instant véritablement en question, dans ce que nous expérimentons du transfert.

Il n'y a pas de doute, quand il s'agit du « *besoin de répétition* », nous ne pouvons pas formuler autrement les *phénomènes* du transfert que sous cette forme *énigmatique* : pourquoi faut-il que le sujet répète à perpétuité cette signification, au sens positif du terme, ce qu'il nous signifie par sa conduite ?

Appeler ça « *besoin* », c'est déjà infléchir dans un certain sens, ce dont il s'agit.

168 Ernest Jones : *Théorie et pratique de la psychanalyse*, Payot 1969, chap. XIX, « *La suggestion et son action thérapeutique* ».

169 Rapport de D. Lagache sur le transfert au Congrès « *des psychanalystes de langue romane de 1951* ». *Revue française de psychanalyse*. t. XVI, 1952, p. 5-122.

Et à cet égard on conçoit en effet que la référence à une donnée psychologique opaque, comme celle que connote purement et simplement Daniel LAGACHE dans son rapport : « *l'effet Zeigarnik* »¹⁷⁰, après tout respecte mieux ce qui est à préserver dans ce qui fait la stricte originalité de ce dont il s'agit dans le transfert.

Car il est clair que tout, d'autre part, nous indique que si ce que nous faisons, nous le faisons en tant que le transfert est la répétition d'un besoin - d'un besoin qui peut manifester là le transfert et là le besoin - nous arrivons à *une impasse*, puisque nous passons, par ailleurs, notre temps à *dire que c'est une ombre de besoin*, un besoin déjà depuis longtemps dépassé, et que c'est pour cela que sa *répétition* est possible. Et aussi bien ici nous arrivons au point où *le transfert* apparaît comme à proprement parler *une source de fiction*.

Le sujet dans le transfert feint, fabrique, construit quelque chose, et alors il semble qu'il n'est pas possible de ne pas tout de suite intégrer à la fonction du transfert ce terme, qui est d'abord : quelle est la nature de cette fiction, quelle en est *la source* d'une part, *l'objet* d'autre part ? Et s'il s'agit de fiction : *qu'est-ce qu'on feint ? Et puisqu'il s'agit de feindre : pour qui ?* Il est bien clair que si on ne répond pas tout de suite : « *Pour la personne à qui on s'adresse* », *c'est parce qu'on ne peut pas ajouter : « le sachant »*. C'est parce que d'ores et déjà on est très éloigné par ce phénomène de toute hypothèse même *de ce qu'on peut appeler* massivement par son nom : simulation.

Donc ce n'est pas pour la personne à qui on s'adresse en tant qu'on le sait. Mais ça n'est pas parce que c'est le contraire, à savoir que c'est en tant qu'on ne le sait pas, qu'il faut croire que, pour autant, la personne à qui on s'adresse est là tout d'un coup *volatilisée, évanouie*. Car tout ce que nous savons de l'inconscient, à partir du départ, à partir du rêve, nous indique - *et l'expérience nous montre* - qu'il y a des phénomènes psychiques qui se *produisent*, se développent, se construisent pour être entendus, donc justement pour cet autre qui est là. Même si on ne le sait pas, même si on ne sait pas qu'ils sont là pour être entendus : ils sont là pour être entendus, et pour être entendus par un autre. En d'autres termes, il me paraît impossible d'éliminer du *phénomène du transfert* le fait qu'il se *manifeste* dans le rapport à quelqu'un à qui l'*on parle*.

Ceci en est constitutif, constitue une frontière, et nous indique du même coup de ne pas noyer son phénomène dans la possibilité générale de répétition que constitue l'existence de l'inconscient. Hors de l'analyse il y a des *répétitions* liées bien sûr à la constance de *la chaîne signifiante inconsciente* dans le sujet. Ces *répétitions*, même si elles peuvent dans certains cas avoir des effets homologues, sont strictement à distinguer de ce que nous appelons « *le transfert* », et en ce sens, justifient la distinction où se laisse, vous le verrez, glisser par un tout autre bout - mais par un bout d'erreur - le personnage pourtant fort remarquable qu'est Herman NUNBERG.

Ici je vais un instant reglisser, pour vous en montrer le caractère vivifiant, un morceau, un segment de notre exploration du *Banquet*. Rappelez-vous la scène extraordinaire, et tâchez de la situer dans nos termes, que constitue la confession publique d'ALCIBIADE. Vous devez bien sentir le poids tout à fait remarquable qui s'attache à cette action. Vous devez bien sentir qu'il y a là quelque chose qui va bien au-delà d'un pur et simple *compte-rendu* de ce qui s'est passé entre lui et SOCRATE. Ça n'est pas neutre, et la preuve c'est que, même avant de commencer, lui-même se met à l'abri de je ne sais quelle invocation du secret, qui ne vise pas simplement à le protéger lui-même. Il dit :

« *Que ceux qui ne sont pas capables ni dignes d'entendre, les esclaves qui sont là, se bouchent les oreilles !* » [218b]

Car il y a des choses qu'il vaut mieux ne pas entendre quand on n'est pas à portée de les entendre. Il se confesse devant qui ? Les autres, tous les autres, ceux qui par leur *concert*, leur corps, leur concile, leur pluralité, semblent constituer, donner le plus de poids possible à ce qu'on peut appeler « *le tribunal de l'Autre* ». Et ce qui fait la valeur de la confession d'ALCIBIADE devant ce tribunal c'est un rapport

- où justement il a tenté de faire de SOCRATE *quelque chose* de complètement *subordonné, soumis* à une autre valeur que celle du rapport de *sujet à sujet*,
- où il a, vis-à-vis de SOCRATE, manifesté une tentative de séduction,
- où ce qu'il a voulu faire de SOCRATE, et de la façon la plus avouée, c'est quelqu'un d'*instrumental*, de subordonné - à quoi ? - à *l'objet de son désir* à lui ALCIBIADE, qui est *ἄγαλμα* [agalma], le bon objet.

Et je dirai plus, comment ne pas reconnaître - nous analystes - ce dont il s'agit, parce que c'est dit en clair : c'est le *bon objet* qu'il a dans le ventre. SOCRATE n'est plus là que l'enveloppe de ce qui est l'objet du désir. Et c'est pour bien marquer qu'il n'est que cette enveloppe, c'est pour cela qu'il a voulu manifester :

- que SOCRATE est, par rapport à lui, *le serf du désir*,
- que SOCRATE lui est asservi par le désir,
- et que le désir de SOCRATE, encore qu'il le connût, il a voulu le voir se manifester dans son signe pour savoir que l'autre objet, *ἄγαλμα* [agalma], était *à sa merci*.

170 L'effet de *Zeigarnik* est défini par Lacan en note, page 215 des *Écrits*. Il y fait référence à l'intervention de M. Benassy répondant à D. Lagache au Congrès... L'effet *Zeigarnik* désigne la tendance à mieux se rappeler une tâche qu'on a réalisée si celle-ci a été interrompue.

Or pour ALCIBIADE c'est justement d'avoir échoué dans cette entreprise qui le couvre de honte, et fait de sa *confession* quelque chose d'aussi chargé. C'est que le démon de l'*Αἰδώς* [*Aidós*], de la *Pudeur*, dont j'ai fait état devant vous en son temps à ce propos¹⁷¹, est ici ce qui intervient, c'est cela qui est violé.

C'est que devant tous est dévoilé dans son trait, dans son secret, le plus choquant, le dernier ressort du désir, ce quelque chose qui oblige toujours plus ou moins dans l'amour à le dissimuler, *c'est que sa visée c'est cette chute de l'Autre (grand A) en autre (petit a)*, et que par dessus le marché dans cette occasion, il apparaît qu'ALCIBIADE a échoué dans son entreprise, en tant que cette entreprise nommément, était de faire, de cet échelon, déchoir SOCRATE.

Que peut-on voir de plus proche en apparence de ce qu'on peut appeler, de ce qu'on pourrait croire être le dernier terme d'une recherche de la vérité, non pas dans sa fonction d'épure, d'abstraction, de neutralisation de tous les éléments, mais bien au contraire dans ce qu'elle apporte de valeur, de résolution, d'absolution dans ce dont il s'agit et dont vous voyez bien que c'est quelque chose de bien différent du simple phénomène d'une tâche non achevée, comme on dit, *Zeigarnik*, c'est autre chose.

La confession publique avec toute la charge *religieuse* que nous y attachons - à tort ou à raison - est bien là ce dont il semble qu'il s'agit. Comme elle est faite jusqu'à son dernier terme, est-ce qu'il ne semble pas aussi bien que sur ce témoignage éclatant, rendu sur la supériorité de SOCRATE devrait s'achever l'hommage rendu au maître, et peut-être ce que de certains ont désigné comme la valeur apologétique du *Banquet* ?

Vu les accusations dont SOCRATE, même après sa mort restait chargé, puisque le pamphlet d'un nommé POLYCRATE l'accuse encore à l'époque - et chacun sait que *Le Banquet* a été fait en partie en relation à ce libelle, nous avons quelques citations d'autres auteurs - d'avoir si l'on peut dire « *dévoiyé* » ALCIBIADE et bien d'autres encore, de leur avoir indiqué que la voie était libre pour la satisfaction de tous leurs *désirs*, or qu'est-ce que nous voyons ? C'est que paradoxalement, devant cette mise au jour d'une vérité qui semble en quelque sorte se suffire à elle-même, mais dont tout un chacun sent que la question reste :

- Pourquoi tout ceci ?
- À qui ça s'adresse ?
- Qui s'agit-il d'instruire au moment où la confession se produit (ça n'est certainement pas les accusateurs de SOCRATE) ?
- Quel est le désir qui pousse ALCIBIADE à se déshabiller ainsi en public ?

Est-ce qu'il n'y a pas là un paradoxe qui vaut d'être relevé et dont vous le verrez à y regarder de près qu'il n'est pas si simple ? C'est que ce que *tout le monde* perçoit comme *une interprétation* de SOCRATE l'est en effet. SOCRATE lui rétorque :

« Tout ce que tu viens de faire là, et Dieu sait que ça n'est pas évident, c'est pour Agathon. Ton désir est plus secret que tout le dévoilement auquel tu viens de te livrer et vise maintenant encore un autre - petit a - et cet autre, je te le désigne, c'est Agathon ».

Paradoxalement, dans cette situation, ainsi ça n'est pas quelque chose de fantasmagorique, quelque chose qui vient du fond du passé et qui n'a plus d'existence qui est ici par cette interprétation de SOCRATE mis à la place de ce qui se manifeste, ici, c'est la réalité bel et bien - à entendre SOCRATE - qui ferait office de ce que nous appellerions *un transfert* dans le procès de *la recherche de la vérité*. En d'autres termes, pour bien que vous m'entendiez, c'est comme si quelqu'un venait dire pendant le procès d'ŒDIPPE :

« ŒDIPPE ne poursuit d'une façon si baléante cette recherche de la vérité qui doit le mener à sa perte que parce qu'il n'a qu'une fin, c'est partir, s'envoler, s'échapper avec ANTIGONE... ».

Telle est la situation paradoxale devant quoi nous met l'interprétation de SOCRATE. Il est bien clair que tout le chatoiement de détails, le biais par lequel ça peut servir à « *éblouir les moineaux* », de faire un acte si brillant, de montrer de quoi on est capable, de tout cela en fin de compte *rien ne tient*. Il s'agit bel et bien de quelque chose dont on se demande alors jusqu'où SOCRATE sait ce qu'il fait.

Car SOCRATE répondant à ALCIBIADE semble tomber sous le coup des accusations de POLYCRATE, car lui SOCRATE, savant dans les matières de l'amour, lui désigne *où est son désir* et fait bien plus que le *désigner* puisqu'il va en quelque sorte jouer le jeu de ce désir par procuration. Et lui SOCRATE, tout de suite après s'appropriera à faire l'éloge d'AGATHON qui tout d'un coup par un arrêt de la caméra est escamoté - nous n'y voyons que du feu - par une nouvelle entrée de fêtards. Grâce à cela la question reste énigmatique.

Le dialogue peut revenir indéfiniment sur lui-même et nous ne saurons pas ce que SOCRATE sait de ce qu'il fait ou bien si c'est PLATON qui à ce moment-là se substitue à lui - sans doute, puisque c'est lui qui a écrit le dialogue, lui le sachant un peu plus - à savoir permettant aux siècles de s'égarer sur ce que lui, PLATON, nous désigne comme la vraie raison de l'amour qui est de mener le sujet sur - quoi ? - les échelons que lui indique *l'ascension vers un « Beau »* de plus en plus confondu avec le « *Beau suprême* ». Ça, c'est du PLATON.

171 Cf. Écrits : « *La signification du phallus* », p. 692.

Ceci dit ce n'est pas du tout ce à quoi - à suivre le texte - nous nous sentons obligés. Tout au plus, comme analystes, pourrions-nous dire que si le désir de SOCRATE, comme il semble être indiqué dans ses propos, n'est autre chose que d'amener ses interlocuteurs au Γνώθι σεαυτόν [gnôthi seauton]¹⁷², ce qui se traduit dans un autre registre par « *occupe-toi de ton âme* ».

À l'extrême nous pouvons penser que tout ceci est à prendre au sérieux, que pour une part, et je vous expliquerai *par quel mécanisme*, SOCRATE est un de ceux à qui nous devons *d'avoir une âme*, je veux dire, d'avoir donné consistance à un certain point désigné par l'interrogation socratique avec, vous le verrez, tout ce qu'elle engendre de transfert et de qualités.

Mais s'il est vrai que ce que SOCRATE désigne ainsi c'est, *sans le savoir*, « *le désir du sujet* » tel que je le définis et tel qu'effectivement il [Socrate] se manifeste devant nous s'en faire ce qu'il faut bien appeler le *complice*, si c'est cela et qu'il le fasse *sans le savoir*, voici SOCRATE à une place que nous pouvons tout à fait comprendre et comprendre en même temps comment en fin de compte il a enflammé ALCIBIADE.

Car...

- *si le désir dans sa racine, dans son essence c'est le désir de l'Autre, c'est ici à proprement parler qu'est le ressort de la naissance de l'amour,*
- *si l'amour c'est ce qui se passe chez cet objet vers lequel nous tendons la main par notre propre désir, et qui, au moment où il fait éclater son incendie, nous laisse apparaître un instant cette réponse : cette autre main, celle qui se tend vers vous comme son désir,*
- *si ce désir se manifeste toujours pour autant que nous ne savons pas : « Et Ruth ne savait pas ce que Dieu voulait d'elle... », pour ne pas savoir ce que Dieu voulait d'elle, il fallait tout de même qu'il fût question que Dieu voulût d'elle quelque chose et si elle n'en sait rien ça n'est pas parce qu'on ne sait pas « ce que Dieu voulait d'elle... » mais parce qu'à cause de ce mystère, Dieu est éclipsé mais toujours là.*

...c'est dans la mesure où ce que SOCRATE désire il ne le *sait* pas, et que c'est le désir de l'Autre, c'est dans cette mesure qu'ALCIBIADE est possédé par - quoi ? - par un amour dont on peut dire que le seul mérite de SOCRATE c'est de le désigner comme *amour de transfert*, de le renvoyer à son véritable désir.

Tels sont les points que je voulais refixer, replacer aujourd'hui pour poursuivre la prochaine fois sur ce que je pense pouvoir montrer avec *évidence*, c'est combien cet apologue, cette articulation *dernière*, ce scénario - qui confine au mythe - du dernier terme du *Banquet* nous permet de structurer, d'articuler autour de la position des *deux désirs*, cette situation - que nous pourrions alors vraiment restituer à son véritable sens de situation à deux, à deux réels - qu'est la situation de *l'analysé* en présence de *l'analyste*.

Et du même coup mettre exactement à leur place les phénomènes d'*amour* quelquefois ultra-précoces, si déroutants pour ceux qui abordent ces phénomènes, précoces puis progressivement plus complexes, à mesure qu'ils se font dans l'analyse plus tardifs, bref, tout le contenu de ce qui se passe sur le *plan* qu'on appelle « *imaginaire* », pour lequel tout le développement des théories modernes de l'analyse a cru devoir construire, et non sans fondement :

- toute la théorie de *la relation d'objet*,
- toute la théorie de *la projection* en tant que ce terme est bien loin effectivement de se suffire,
- toute la théorie en fin de compte de ce qu'est *l'analyste*, pendant *l'analyse*, pour *l'analysé*,

...lequel *plan imaginaire* ne peut se concevoir sans une correcte position de ce que l'analyste lui-même occupe la position qu'il occupe par rapport au désir constitutif de l'analyse et ce avec quoi le sujet part dans l'analyse : « *qu'est-ce qu'il veut ?* ».

172 Γνώθι σεαυτόν [gnôthi seauton] peut se traduire par « *Connais-toi toi-même* », un des trois préceptes inscrits sur le fronton du temple de Delphes.

J'ai terminé la dernière fois - à votre satisfaction semble-t-il - sur la pointe de ce qui constituait un des éléments, peut-être l'élément fondamental de la position du sujet dans l'analyse. C'était cette question, qui pour nous se recoupe avec *la définition du désir comme le désir de l'Autre*, cette question qui est en somme celle qui est marginale, mais de par là s'indique comme foncière dans la position de l'analysé par rapport à l'analyste, même s'il ne se la formule pas : « *qu'est-ce qu'il veut ?* ».

Aujourd'hui nous allons refaire un pas en arrière après avoir poussé cette pointe et nous proposer de centrer d'une part ce que nous avons annoncé au début dans notre propos de la dernière fois, nous avancer dans l'examen des modes sous lesquels les autres théoriciens que nous-mêmes, de par les évidences de leur praxis, manifestent en somme la même topologie que celle que je suis en train de déployer, d'essayer de fonder devant vous-mêmes, topologie en tant qu'elle rend possible le transfert.

Il n'est pas forcé, en effet, qu'ils la formulent comme nous pour en témoigner - ceci me semble d'évidence - à leur façon. Comme je l'ai écrit quelque part, on n'a pas besoin d'avoir le plan d'un appartement pour se *cogner la tête contre les murs*. Je dirai même plus, pour cette opération on s'en passe assez bien, du plan, normalement¹⁷³. Par contre, la *réciprocité* n'est pas vraie en ce sens que, contrairement à un schéma primitif de l'épreuve de la réalité, il ne suffit pas de *se cogner la tête contre les murs* pour reconstituer le plan d'un appartement, surtout si on fait cette expérience dans l'obscurité.

L'exemple qui m'est cher de « *Théodore cherche des allumettes* » est là pour vous l'illustrer dans COURTELINE¹⁷⁴. Ceci dit, c'est une *métaphore* peut-être un peu forcée, peut-être pas non plus si forcée qu'il peut encore vous apparaître, et c'est ce que nous allons voir à l'épreuve, à l'épreuve de ce qui se passe actuellement, de nos jours, quand les analystes parlent de quoi ?

Nous allons, je crois, droit au plus actuel de cette question telle qu'elle se propose pour eux, et là même, vous le sentez bien, où je la centre cette année : du côté de l'analyste. Et pour tout dire, c'est à proprement parler ce qu'ils articulent le mieux quand ils abordent - les théoriciens, et les théoriciens les plus avancés, les plus lucides - la question dite du « *contre-transfert* ».

Je voudrais vous rappeler là-dessus les *vérités premières*. Ce n'est pas *parce qu'elles sont premières* qu'elles sont toujours exprimées, et si « *elles vont sans dire* », elles vont encore mieux en les disant. Pour la question du « *contre-transfert* », il y a d'abord *l'opinion commune*, celle de chacun pour avoir un peu approché le problème, là où il la situe d'abord, c'est-à-dire *l'idée première* qu'on s'en fait, je dirai aussi *la première, la plus commune* qui en a été donnée mais aussi le plus ancien abord de cette question.

Il y a toujours eu cette notion du « *contre-transfert* » présente dans l'analyse - je veux dire très tôt, au début de l'élaboration de cette notion de transfert - tout ce qui chez l'analyste représente son inconscient en tant que non analysé, dirons-nous, est nocif pour sa fonction, pour son opération d'analyste, en tant qu'à partir de là nous avons la source de réponses non maîtrisées et surtout, dans l'opinion qu'on s'en fait, *de réponses aveugles* dont, dans toute la mesure où quelque chose est resté dans l'ombre, et c'est pour cela qu'on insiste sur la nécessité d'une analyse didactique complète, poussée fort loin - nous commençons dans des termes vagues pour commencer - c'est parce que, comme c'est écrit quelque part, il résultera de cette négligence de tel ou tel coin de l'inconscient de l'analyste de véritables *taches aveugles*, d'où « *résulterait* » - je le mets *au conditionnel*, c'est un discours effectivement tenu, que je mets entre guillemets, sous réserves, auquel je ne souscris pas d'emblée mais qui est admis - éventuellement tel ou tel fait plus ou moins grave, plus ou moins fâcheux dans la pratique de l'analyse, de non reconnaissance, d'intervention manquée, d'inopportunité de telle autre intervention, voire même d'erreur.

Mais d'autre part on ne peut pas manquer de rapprocher de ce propos ceci : qu'il est dit que c'est à *la communication des inconscients* qu'en fin de compte il faut se fier au mieux pour que se produisent chez l'analyste les aperceptions décisives, les *insights* les meilleurs. Ce n'est pas tellement d'une longue expérience, d'une connaissance étendue de ce qu'il peut rencontrer dans la structure que nous devons attendre la plus grande pertinence - *ce « saut du lion » dont nous parle FREUD* quelque part et qui ne se fait qu'une fois dans ses réalisations les meilleures¹⁷⁵. On nous dit que *c'est à la communication des inconscients que ressortit ce qui, dans l'analyse concrète, existante va au plus loin, au plus profond, au plus grand effet*, et qu'il n'est pas d'analyse à laquelle doive manquer tel ou tel de ces moments.

C'est en somme directement que l'analyste est informé de ce qui se passe dans l'inconscient de son patient, *par une voie de transmission* qui reste dans la tradition assez problématique. Comment devons-nous concevoir cette communication des inconscients ?

173 Il s'agit encore du texte de son intervention au Colloque de Royaumont dont la parution dans *La Psychanalyse*, (vol. 6, p.149) est contemporaine de ce séminaire. Cf. *Écrits*, « La direction de la cure », p. 609 (déjà cité).

174 Georges Courteline : « *Théodore cherche des allumettes* », Théâtre, contes, romans, éd. Laffont, Coll. Bouquins, 1990.

175 Cf. Sigmund Freud : *L'analyse finie et l'analyse infinie*. « *Le proverbe qui dit : « Le lion ne bondit qu'une fois » doit avoir raison.* » GW 16, 1937, p. 62, déjà cité par Lacan.

Je ne suis pas là pour - même d'un point de vue *éristique* ¹⁷⁶, voire critique - aiguïser les antinomies et fabriquer des impasses qui seraient artificielles. Je ne dis pas qu'il y ait là quelque chose d'*impensable*, à savoir que ce serait à la fois en tant qu'à la limite il ne resterait plus rien d'inconscient chez l'analyste, et en même temps en tant qu'il en conserverait encore une bonne part, qu'il serait, qu'il doit être l'analyste idéal. Ce serait vraiment faire des oppositions - je le répète - qui ne seraient pas fondées.

Même à pousser les choses à l'extrême on peut entrevoir, concevoir, un inconscient « réserve » - et il faut bien le concevoir : il n'y a pas d'élucidation exhaustive, chez quiconque, de l'inconscient, quelque loin que soit poussée une analyse - on peut concevoir fort bien, cette « réserve d'inconscient » admise, que le sujet que nous savons averti précisément par l'expérience de l'analyse didactique sache en quelque sorte en jouer comme d'un instrument, de la caisse du violon dont par ailleurs il possède les cordes. Ce n'est tout de même pas un inconscient brut, c'est un inconscient assoupli, un inconscient plus l'expérience de cet inconscient.

À ces réserves près, il restera quand même que soit légitime que nous sentions la nécessité d'élucider le *point de passage* où cette qualification est acquise. Ce qui est dans son fond affirmé par la doctrine comme étant l'inaccessible à la conscience, car c'est comme tel que nous devons toujours poser le fondement, la nature de l'inconscient, ce n'est pas qu'il soit là accessible aux « *hommes de bonne volonté* » : il ne l'est pas, il reste *dans des conditions strictement limitées*, c'est *dans des conditions strictement limitées* qu'on peut l'atteindre, par un détour et par ce *détour de l'Autre* qui rend nécessaire l'analyse, qui limite, réduit de façon infrangible les possibilités de l'auto-analyse. Et la définition du *point de passage* où *ce qui est ainsi défini* peut néanmoins être utilisé comme *source d'information*, inclus dans une praxis directive, ce n'est pas faire une vaine antinomie que d'en poser la question.

Ce qui nous dit que c'est ainsi que le problème se pose d'une façon valable, je veux dire qu'il est soluble, c'est qu'il est naturel *que les choses se présentent ainsi*. En tout cas, à vous qui avez les clés, il y a quelque chose qui vous en rend tout de suite l'accès reconnaissable, c'est ceci qui est impliqué dans le discours que vous entendez, que logiquement - il y a une priorité logique à ceci - c'est d'abord comme *inconscient de l'autre* que se fait toute l'expérience de l'inconscient, c'est *d'abord* chez ses malades que FREUD a rencontré l'inconscient.

Et pour chacun de nous, même si c'est éliidé, c'est d'abord comme *inconscient de l'autre* que s'ouvre pour nous l'idée qu'un truc pareil puisse exister. Toute découverte de son propre inconscient se présente comme un stade de cette *traduction* en cours d'un inconscient d'abord *inconscient de l'autre*. De sorte qu'il n'y a pas tellement à s'étonner qu'on puisse admettre que, même pour l'analyste qui a poussé très loin ce stade de la traduction, la traduction puisse toujours reprendre au niveau de l'Autre. Ce qui évidemment ôte beaucoup de sa portée à l'antinomie que j'évoquais tout à l'heure comme pouvant être faite, en indiquant tout de suite qu'elle ne saurait être faite que de façon abusive.

Seulement alors, si nous partons de là, il apparaît tout de suite quelque chose. C'est qu'en somme dans cette relation à l'autre qui va ôter, comme vous le voyez, une partie, qui va exorciser pour une part, cette crainte que nous pouvons ressentir, de ne pas sur nous-mêmes assez savoir. Nous y reviendrons, je ne prétends pas vous inciter à vous tenir quitte de tout souci à cet égard, c'est bien loin de là ma pensée. Une fois ceci admis, il reste que nous allons rencontrer là le même obstacle que nous rencontrons avec nous-mêmes dans notre analyse quand il s'agit de l'inconscient, à savoir quoi : le pouvoir positif de méconnaissance - trait essentiel, pour ne pas dire historiquement original de mon enseignement - qu'il y a dans les prestiges du *moi* ou, au sens le plus large, dans la capture de l'*imaginaire*.

Ce qu'il importe de noter ici c'est justement que ce domaine, qui dans notre expérience d'analyse personnelle est tout mêlé au déchiffrement de l'inconscient, ce domaine, quand il s'agit de notre rapport comme psychanalyste à l'autre, a une position qu'il faut bien dire différente. En d'autres termes, ici apparaît ce que j'appellerai « *l'idéal stoïcien* » qu'on se fait de *l'apathie de l'analyste*.

Vous le savez, on a d'abord identifié *les sentiments, disons en gros négatifs ou positifs*, que l'analyste peut avoir vis-à-vis de son patient, avec les effets chez lui d'une *non complète réduction* de la thématique de son propre inconscient. Mais si ceci est vrai pour lui-même, dans *sa relation d'amour propre*, dans son rapport au *petit autre en soi-même [(a)]*, à *l'intérieur de soi*, j'entends dire ce par quoi il se voit autre qu'il est, ce qui a été découvert, entrevu, *bien avant l'analyse*, cette considération n'épuise pas du tout la question de ce qui se passe légitimement quand il a affaire à ce *petit autre*, à l'autre de l'*imaginaire, au-dehors*.

Mettons les points sur les « i » : *la voie de l'apathie stoïcienne*, le fait qu'il reste insensible aux séductions comme aux sévices éventuels de ce *petit autre au-dehors* en tant que ce *petit autre au-dehors* a toujours sur lui quelque *pouvoir*, petit ou grand, ne serait-ce que ce *pouvoir* de l'encombrer par sa présence, est-ce à dire que cela soit à soi tout seul imputable à quelque insuffisance de la préparation de l'analyste en tant que tel ? Absolument pas en principe. Acceptez ce stade de ma démarche. Ce n'est pas dire que j'y aboutis. Mais je vous propose simplement cette remarque : de la reconnaissance de l'inconscient, nous n'avons pas lieu de dire, de poser qu'elle mette par elle-même l'analyste hors de la portée des passions. Ce serait impliquer que c'est toujours et par essence de l'inconscient que provient l'effet total, global, toute l'efficacité d'un objet sexuel ou de quelque autre objet capable de produire une aversion quelconque, physique. En quoi ceci serait-il nécessité, je le demande, si ce n'est pour ceux qui font cette *confusion grossière* d'identifier l'inconscient comme tel avec la somme des pulsions vitales ?

176 Relatif à la controverse.

C'est ici ce qui différencie radicalement la portée de la doctrine que j'essaie d'articuler devant vous. Il y a bien entendu *entre les deux* un rapport. Ce rapport, il s'agit même d'élucider pourquoi il peut se faire, pourquoi ce sont les tendances de l'instinct de vie qui sont ainsi offertes, mais pas n'importe lesquelles, spécialement parmi celles que FREUD a toujours et tenacement cernées comme les tendances sexuelles. Il y a une raison à ce que celles là sont spécialement privilégiées, captivées, captées par le ressort de la chaîne signifiante en tant que c'est elle qui constitue le sujet de l'inconscient.

Mais ceci dit, *pourquoi* - à ce stade de notre interrogation il faut poser la question - *pourquoi un analyste*, sous prétexte qu'il est bien analysé, serait insensible au fait que tel ou tel provoque en lui les réactions d'une pensée hostile, qu'il voie en cette présence - il faut la supporter bien sûr pour que quelque chose de cet ordre se produise - comme une présence qui n'est évidemment pas en tant que présence d'un malade, mais présence d'un être qui tient de la place. Et puis, justement, nous le supposons *imposant, plein, normal*, plus légitimement il pourra se produire en sa présence toutes les espèces possibles de réactions. Et de même, sur le plan intrasexuel par exemple, pourquoi en soi le mouvement de *l'amour* ou de *la haine* serait-il exclu, disqualifierait-il l'analyste dans sa fonction ?

À ce stade, à cette façon de poser la question il n'y a aucune autre réponse que celle-ci : en effet pourquoi pas ! Je dirai même mieux, mieux il sera analysé, plus il sera possible qu'il soit franchement amoureux ou franchement en état d'aversion, de répulsion sur les modes les plus élémentaires des rapports des corps entre eux, par rapport à son partenaire. Si nous considérons tout de même que ce que je dis là va un peu fort, en ce sens que ça nous gêne, que ça ne s'arrange pas, tout de même qu'il doit bien y avoir quelque chose de fondé dans cette exigence de l'apathie analytique, *c'est qu'il doit bien falloir qu'elle s'enracine ailleurs*.

Mais alors, il faut le dire, et nous sommes, nous, en mesure de le dire. Si je pouvais vous le dire tout de suite et si facilement, je veux dire si je pouvais tout de suite vous le faire entendre avec le chemin déjà parcouru, bien sûr je vous le dirais. C'est justement parce que j'ai un chemin encore à vous faire parcourir que je ne peux pas le formuler d'une façon complètement stricte.

Mais d'ores et déjà il y a quelque chose qui peut en être dit, jusqu'à un certain point, qui pourrait nous satisfaire - la seule chose que je vous demande, c'est justement *de ne pas en être trop satisfaits* avant d'en donner la formule et la formule précise - c'est que si l'analyste *réalise*, comme l'image populaire, ou aussi bien comme l'image déontologique qu'on s'en fait, *cette apathie*, c'est justement dans la mesure où *il est possédé d'un désir plus fort* que ceux dont il peut s'agir, à savoir : d'en venir au fait avec son patient, de le prendre dans ses bras, ou de le passer par la fenêtre - cela arrive - j'augurerais même mal de quelqu'un qui n'aurait jamais senti cela, j'ose le dire.

Mais enfin il est un fait qu'à cette pointe près de la possibilité de la chose, cela ne doit pas arriver d'une façon ambiante. Cela ne doit pas arriver, non pas dans la mesure négative d'une espèce de décharge imaginaire totale de l'analyste, dont nous n'avons pas à poursuivre plus loin l'hypothèse, quoique cette hypothèse serait intéressante, mais en raison de quelque chose qui est ce dans quoi je pose la question ici cette année, que *l'analyste dit* : « *je suis possédé d'un désir plus fort* ». Il est fondé *en tant qu'analyste, en tant que s'est produite pour tout dire une mutation dans l'économie de son désir*. C'est ici que les textes de PLATON peuvent être évoqués.

Il m'arrive de temps en temps *quelque chose d'encourageant*. Je vous ai fait cette année ce long discours, ce commentaire sur *Le Banquet*, dont je ne suis pas mécontent je dois dire. J'ai eu la surprise, quelqu'un de mon entourage m'a fait la surprise - entendez bien cette « *surprise* » au sens qu'a ce terme dans l'analyse, c'est quelque chose qui a plus ou moins rapport avec l'inconscient - de me pointer quelque part, dans *une note au bas d'une page*, la citation par FREUD d'une partie du discours d'ALCIBIADE à SOCRATE, dont il faut quand même bien dire que FREUD aurait pu chercher *mille autres exemples* pour illustrer ce qu'il cherche à illustrer à ce moment-là, à savoir ce « *désir de mort* » mêlé à *l'amour*¹⁷⁷.

Il n'y a qu'à se baisser, si je puis dire, pour les ramasser à la pelle. Et je vous communique ici un témoignage, c'est l'exemple de *quelqu'un qui, comme un cri du cœur*, a lancé un jour vers moi cette jaculation : « *Oh ! comme je voudrais que vous soyez mort pour deux ans* ». Il n'y a pas *besoin* d'aller chercher cela dans *Le Banquet*. Mais je considère qu'il *n'est pas indifférent qu'au niveau de « L'homme aux rats »*, c'est-à-dire *d'un moment essentiel dans la découverte de l'ambivalence amoureuse*, ce soit au *Banquet* de PLATON que FREUD se soit référé.

Ce n'est tout de même pas *un mauvais signe*, ce n'est pas un signe que nous ayons tort en allant y chercher nous-mêmes nos références. Eh bien, dans PLATON, dans le *Philèbe*, quelque part SOCRATE émet cette pensée que le désir, de tous les désirs le plus fort, doit bien être « *le désir de la mort* », puisque les âmes qui sont dans l'Erèbe y restent¹⁷⁸.

C'est un argument qui vaut ce qu'il vaut, mais qui ici prend valeur illustrative de la direction où déjà je vous ai indiqué que pouvait se concevoir cette réorganisation, cette *restructuration du désir* chez l'analyste.

C'est au moins un des points d'amarre, de fixation, d'attache de la question dont sûrement nous ne nous contentons pas.

177 S. Freud : « *L'homme aux rats* », dans *Cinq Psychanalyses*, Paris, PUF, 1954, p. 255, note 2. Freud y cite en effet *Le Banquet*, 216c.

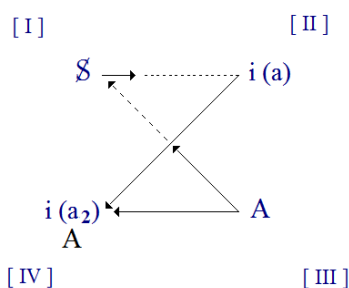
178 Nous n'avons pas trouvé cette référence dans le *Philèbe*. La seule occurrence du terme Erèbe dans Platon que nous ayons trouvée, apparaît dans *Axiochos* (371e), mais, semble-t-il dans un contexte différent. Il est amusant de noter que plusieurs auditeurs ont entendu ici : « *les rêves* ».

Néanmoins nous pouvons dire plus loin, que dans *ce détachement de l'automatisme de répétition* que constituerait chez l'analyste une bonne analyse personnelle, il y a quelque chose qui doit dépasser ce que j'appellerai la particularité de son détour, aller un peu au-delà, mordre sur le détour, que j'appellerai spécifique, sur ce que vise FREUD, ce qu'il articule quand il pose la répétition foncière du développement de la vie comme concevable comme n'étant que le détour, la dérivation d'une pulsion compacte, abyssale, qui est celle qu'il appelle à ce niveau « *pulsion de mort* » où ne reste plus que cette *ἀνάγκη* [ananké], cette *nécessité* du retour au *ζέρο* de l'inanimé.

Métaphore sans doute, et métaphore qui n'est exprimée que par cette sorte d'extrapolation devant laquelle certains reculent, de ce qui est apporté de notre expérience, à savoir de l'action de *la chaîne signifiante inconsciente* en tant qu'elle impose sa marque à toutes les manifestations de la vie chez le sujet qui parle.

Mais enfin extrapolation, métaphore qui n'est tout de même pas faite chez FREUD absolument pour rien, en tout cas qui nous permet de concevoir que quelque chose soit possible et qu'effectivement il puisse y avoir quelque rapport de l'analyste - comme l'a écrit dans notre premier numéro une de mes élèves, avec la plus belle *hauteur de ton* - avec HADÈS, avec la mort¹⁷⁹.

Qu'il joue ou non avec *la mort*, en tout cas - j'ai écrit ailleurs que, dans cette partie qu'est l'analyse qui n'est sûrement pas analysable uniquement en termes d'une partie à deux - l'analyste joue avec *un mort*, et que là, nous retrouvons ce trait de l'exigence commune qu'il doit y avoir quelque chose de capable de jouer « *le mort* » dans ce petit autre qui est en lui.



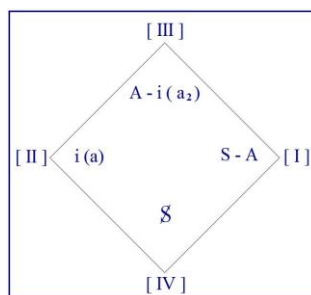
Dans la position de *la partie de bridge* le *S* qui est là [I], a en face de lui son propre petit autre [*i(a)* en II], ce en quoi il est avec lui-même dans ce *rapport spéculaire* en tant qu'il est, lui, constitué comme « *moi* ». Si nous mettons ici [en III] la place désignée de *cet Autre qui parle* [A] celui qu'il va entendre, le patient, nous voyons que ce patient en tant qu'il est représenté par le sujet barré [*S en I*] - par le sujet en tant qu'inconnu de lui-même - va se trouver avoir ici [IV] la place image de son propre (*a*) à lui - appelons l'ensemble « *l'image du (a2)* » [*i(a2)*] - il va avoir ici [IV] *l'image* du grand Autre, la place, la position du grand Autre, pour autant que c'est l'analyste qui l'occupe. C'est dire que le patient - l'analysé - a, lui, un partenaire.

Et vous n'avez pas à vous étonner de trouver *conjoint*s à la même place son propre « *moi* » [*i(a2)*] à lui *l'analysé*, et cet « *autre* », mais il doit trouver *sa vérité*, qui est le grand Autre de l'analyste¹⁸⁰. Le paradoxe de *la partie de bridge analytique*, c'est cette *abnégation* qui fait que, contrairement à ce qui se passe dans une partie de bridge normale, l'analyste doit *aider* le sujet à trouver ce qu'il y a dans le jeu de son partenaire.

Et pour mener ce jeu de « *qui perd gagne* » au bridge, l'analyste, lui, n'a pas – *ne doit pas avoir en principe* – à se compliquer la vie avec un partenaire, et c'est pour cela qu'il est dit que le *i(a)* de *l'analyste* doit se comporter comme un mort. Cela veut dire que l'analyste doit toujours savoir ce qu'il y a là, dans la donne.

179 Clémence Ramnoux : « *Hadès et le psychanalyste* », (*Pour une anamnèse de l'homme d'Occident*), dans *La psychanalyse*, N°1, Paris, PUF, 1956, p. 179.

177 Philippe Julien propose ce schéma. Le groupe « *Stécriture* » proposait celui-ci :



Seulement voilà, cette espèce de *solution* du problème, dont je pense que vous apprécieriez *la relative simplicité*, au niveau de l'explication commune, exotérique, pour le dehors, car c'est simplement une façon de parler sur ce que tout le monde croit : quelqu'un qui tomberait ici pour la première fois pourrait y trouver toutes sortes de raisons de satisfaction, à savoir en fin de compte de se rendormir sur ses deux oreilles, à savoir sur ce qu'il a toujours entendu dire que l'analyste est un être supérieur par exemple, malheureusement ça ne colle pas ! Cela ne colle pas et le témoignage nous en est donné par les analystes eux-mêmes. Non pas simplement sous la forme d'une déploration la larme à l'œil : « *Nous ne sommes jamais égaux à notre fonction* ». Dieu merci, cette sorte de déclamation, encore qu'elle existe, – nous est épargnée depuis un certain temps, c'est un fait, un fait dont je ne suis pas moi ici le responsable, que je n'ai qu'à enregistrer.

C'est que depuis un certain temps ce qu'on admet effectivement dans la pratique analytique, je parle : dans les meilleurs cercles, je fais allusion précisément par exemple au *cercle kleinien*, je veux dire à ce qu'a écrit Mélanie KLEIN à ce sujet, à ce qu'a écrit Paula HEIMANN dans un article sur le *contre transfert* : *On counter-transference*, et que vous trouverez facilement¹⁸¹, ce n'est pas dans tel ou tel article que vous avez à le chercher, actuellement tout le monde considère comme acquis, comme admis, ce que je vais dire, on l'articule plus ou moins franchement et surtout on comprend plus ou moins bien ce qu'on articule, c'est la seule chose, mais c'est admis, c'est que l'analyste doit tenir compte, dans son information et sa manœuvre, des sentiments non pas qu'il inspire mais qu'il éprouve dans l'analyse.

Le contre-transfert n'est plus considéré de nos jours comme étant dans son essence une imperfection, ce qui ne veut pas dire qu'il ne puisse pas l'être, bien sûr, mais s'il ne reste pas *comme imperfection*, il n'en reste pas moins *quelque chose* qui lui fait mériter le nom de *contre-transfert*.

Vous allez le voir encore, pour autant qu'apparemment il est exactement de la même nature que cette autre face du transfert que la dernière fois j'opposais au transfert conçu comme automatisme de répétition, à savoir ce sur quoi j'ai entendu centrer la question, le *transfert* en tant qu'on le dit *positif* ou *néгатif*, en tant que tout le monde l'entend comme les *sentiments* éprouvés par l'analysé à l'endroit de l'analyste.

Eh bien le *contre-transfert* dont il s'agit, dont il est admis que nous devons tenir compte même s'il reste discuté ce que nous devons en faire, et vous allez voir à quel niveau, le *contre-transfert* c'est bien de celui-là qu'il s'agit : à savoir des sentiments éprouvés par l'analyste dans l'analyse, déterminés à chaque instant par ses relations à l'analysé.

On nous dit... je choisis une référence presque au hasard, mais c'est un bon article quand même, c'est jamais complètement au hasard qu'on choisit quelque chose, parmi tous ceux que j'ai lus, il y a probablement une raison pour que celui-là j'aie envie de vous en communiquer le titre. Cela s'appelle justement - c'est en somme le sujet que nous traitons aujourd'hui - *Normal Counter-transference and some of its Deviations*¹⁸², *Le contre-transfert normal et certaines de ses déviations*, par Roger MONEY-KYRLE, manifestement appartenant au *cercle kleinien* et relié à Mélanie KLEIN par l'intermédiaire de Paula HEIMANN. Vous y verrez que l'état d'insatisfaction, l'état de préoccupation sous la plume de Paula HEIMANN c'est même le pressentiment.

Dans son article, elle fait état de ceci qu'elle s'est trouvée devant quelque chose dont il ne faut pas être vieil analyste pour ne pas en avoir l'expérience, devant une situation qui est trop fréquente, à savoir que l'analyste puisse être confronté dans les premiers temps d'une analyse à un patient qui se précipite - de façon manifestement déterminée par l'analyse elle-même, si lui même ne s'en rend pas compte - dans des décisions prématurées, dans une liaison à longue portée, voire un mariage.

- Elle sait que c'est chose à analyser, à interpréter, à contrer dans une certaine mesure.
- Elle fait état à ce moment d'un sentiment tout à fait gênant qu'elle en éprouve dans *ce cas particulier*.
- Elle en fait état comme de quelque chose qui, à soi tout seul, lui est le signe qu'elle a raison de s'en inquiéter plus spécialement.
- Elle montre en quoi c'est précisément ce qui lui permet de mieux comprendre, d'aller plus loin.

Mais il y a bien d'autres sentiments qui peuvent apparaître, et l'article de MONEY-KYRLE par exemple dont je vous parle, fait vraiment état des sentiments de dépression, de chute générale de l'intérêt pour les choses, de *désaffection*, de *désaffectation* même que peut éprouver l'analyste par rapport à tout ce qui le touche.

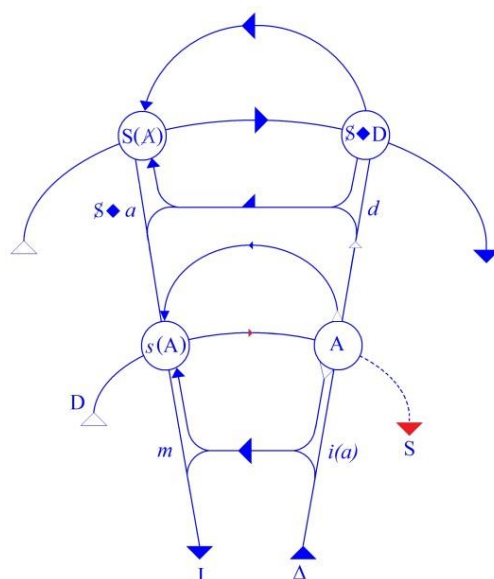
L'article est joli à lire parce que l'analyste ne nous décrit pas seulement ce qui résulte de l'au-delà de telle séance où il lui semble qu'il n'a pas su répondre suffisamment à ce qu'il appelle lui-même « *a demanding patient* ».

Ce n'est pas parce que vous y voyez l'écho de la demande qu'il faut vous en tenir là pour comprendre l'accent anglais : « *demanding* » c'est plus, c'est une exigence pressante.

181 Paula Heimann, « *On counter-transference* », texte lu au XVI^{ème} congrès international de Psychanalyse à Zurich en 1949, paru dans *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. XXXI, 1950.

182 Roger Money-Kyrle : *Normal Counter-transference and some of its Deviations* (1956). *International Journal of Psycho-Analysis*, 37, pp. 360-366

Et il fait état à ce propos du rôle du *super-ego analytique* d'une façon qui assurément, si vous lisez l'article, vous paraîtra présenter bien quelque *gap*, je veux dire qu'il ne trouvera vraiment sa portée que si vous vous référez à ce qui vous est donné dans le *graphe* et pour autant que le *graphe* - pour autant que vous y introduisez les pointillés - se présente ainsi : que dans la ligne du bas, c'est au-delà du *lieu de l'Autre* que la ligne pointillée vous représente le *surmoi*.



Je vous mets le reste du *graphe* pour que vous vous rendiez compte à ce propos en quoi il peut *vous servir* : c'est à comprendre que ce n'est pas toujours à mettre au compte de cet élément en fin de compte opaque, avec cette sévérité du *super-ego*, que telle ou telle demande puisse produire ces effets dépressifs voire plus encore chez l'analyste, c'est précisément pour autant qu'il y a *continuité* entre la *demande de l'Autre* et la structure dite du *super-ego*.

Entendez que c'est quand la demande du sujet vient à s'introjecter, à passer comme demande articulée chez celui qui en est le récipiendaire, d'une façon telle qu'elle représente sa propre demande sous une forme inversée - exemple, quand une *demande d'amour* venant de la mère vient à rencontrer chez celui qui a à répondre, sa propre *demande d'amour* allant à la mère - que nous trouvons les effets les plus forts qu'on appelle effets d'hypersévérité du *super-ego*.

Je ne fais ici que vous l'indiquer car ce n'est pas par là que passe notre chemin, c'est *une remarque latérale*. Ce qui importe, c'est qu'un analyste qui paraît quelqu'un de particulièrement agile et doué pour reconnaître sa propre expérience va jusqu'à faire état, nous présenter comme exemple quelque chose qui a fonctionné, et d'une façon qui lui paraît mériter *communication*, non pas comme d'une bavure ni comme d'un effet accidentel plus ou moins bien corrigé, mais comme d'un procédé intégrable dans la doctrine des opérations analytiques.

Il dit avoir lui-même fait état du sentiment qu'il a repéré comme étant en relation avec les difficultés que lui présente l'analyse d'un de ses patients. Il dit avoir lui-même, et pendant une période connotée avec le pittoresque de la scansion de la vie anglaise, avoir lui-même pendant son *week-end* pu noter après une période assez stimulée autour, ce que lui avait laissé de *problématique*, d'*insatisfaisant* ce qu'il avait pu faire dans la semaine avec son patient.

Il a subi sans en voir d'abord du tout le lien, lui-même, une espèce de *coup de pompe* - appelons les choses par leur nom - qui l'a fait pendant la deuxième moitié de son *week-end* se trouver dans un état qu'il ne reconnaît qu'à le formuler dans les mêmes termes que lui, son patient : un état de dégoût confinant à la dépersonnalisation, d'où était partie toute la dialectique de la semaine, et auquel justement - il était d'ailleurs accompagné d'un rêve dont l'analyste s'était éclairé pour lui répondre - il avait le sentiment de ne pas avoir donné la bonne réponse, à tort ou à raison, mais en tout cas fondé sur ceci : que sa réponse avait fait salement râler le patient, et qu'à partir de là il était devenu excessivement méchant avec lui.

Et voilà qu'il se trouve lui, l'analyste, reconnaître qu'en fin de compte ce qu'il éprouve, c'est *exactement* ce qu'au départ le patient lui a décrit *d'un de ses états*. Ce n'était pas - pour lui le patient - très nouveau, ni nouveau pour l'analyste, de s'apercevoir que le patient pouvait être sujet à ces phases à la limite de la dépression et de menus effets paranoïdes.

Voilà ce qui nous est rapporté et que l'analyste en question - ici encore avec tout un cercle, le sien, celui que j'appelle en l'occasion un *cercle kleinien* - d'emblée conçoit comme représentant l'effet du *mauvais objet* projeté dans l'analyste, en tant que le sujet, en analyse ou pas, est susceptible de le projeter dans l'autre.

Il ne semble pas faire problème dans un certain champ analytique - dont nous devons après tout admettre *qu'à ce degré quand même de croyance quasi magique* que ça peut supposer, ça ne doit pas tout de même être sans raison qu'on y glisse si facilement - *que ce mauvais objet projeté est à comprendre comme ayant tout naturellement son efficace* - au moins quand il s'agit de celui qui est accouplé au sujet - dans une relation aussi étroite, aussi cohérente que celle qui est créée par une analyse commencée déjà depuis un bout de temps.

« *Comme ayant toute son efficace* » dans quelle mesure ? L'article vous le dit aussi : *dans la mesure où cet effet procède d'une non-compréhension, de la part de l'analyste, du patient. L'effet dont il s'agit nous est présenté comme l'utilisation possible des déviations du normal counter-transference.* Car comme le début de l'article nous l'articule, ce *normal counter-transference* déjà se produit de par le rythme de va-et-vient de l'introjection du discours de l'analysé et de quelque chose qui admet dans sa normalité la projection possible - voyez s'il va loin ! - sur l'analysé de quelque chose qui se produit comme un effet *imaginatoire* de réponse à cette introjection de son discours.

Cet effet de *contre-transfert* est dit *normal* pour autant que la demande introjectée est parfaitement comprise. L'analyste n'a aucune peine à se repérer dans ce qui se produit alors d'une façon tellement claire dans sa propre introjection, il n'en voit que la conséquence et il n'a même pas à en faire usage. Ce qui se produit est réellement là au niveau de *i(a)*, et est tout à fait maîtrisé. Et ce qui se produit du côté du patient, l'analyste n'a pas à se surprendre que cela se produise : ce que le patient projette sur lui, il n'en est pas affecté. C'est en tant qu'il ne comprend pas qu'il en est affecté, que c'est une déviation du contre-transfert normal et que les choses peuvent en venir à ce qu'il devienne effectivement le patient de ce *mauvais objet* projeté en lui par son partenaire.

Je veux dire qu'il ressent en lui *l'effet de quelque chose* de tout à fait inattendu dans lequel seule une réflexion faite à part lui permet, et encore peut-être seulement parce que l'occasion est favorable... de reconnaître, l'état même que lui avait décrit son patient. Je vous le répète, je ne prends pas à ma charge l'explication dont il s'agit, je ne la repousse pas non plus. Je la mets provisoirement en suspens pour aller pas à pas, pour vous mener au biais précis où j'ai à vous mener pour articuler quelque chose.

Je dis simplement que *si l'analyste ne la comprend pas lui-même, il n'en devient pas moins*, au dire de l'analyste expérimenté, *effectivement le réceptacle de la projection* dont il s'agit, et sent en lui-même ces projections comme un objet étranger. Ce qui met évidemment l'analyste dans une singulière *position de dépotoir*. Parce que, si cela se produit avec *beaucoup* de patients comme ça, vous voyez où cela peut nous mener, quand on n'est pas en mesure de centrer à propos duquel ça se produit, ces faits qui se représentent dans la description qu'en fait MONEY-KYRLE comme déconnectés, cela peut poser quelques problèmes.

Quoi qu'il en soit je fais le pas suivant. Je le fais avec son auteur qui nous dit, si nous allons dans ce sens qui ne date pas d'hier : déjà FERENCZI avait mis en cause jusqu'à quel point l'analyste devait faire part à son patient de ce que lui, l'analyste, éprouvait lui-même dans la réalité, dans certains cas¹⁸³ comme un moyen de donner au patient l'accès à cette réalité.

Personne actuellement n'ose aller aussi loin et nommément pas dans *l'école* à laquelle je fais allusion. Je veux dire, par exemple, Paula HEIMANN dira que l'analyste doit être très sévère - dans son journal de bord - dans son hygiène quotidienne, être toujours au fait d'analyser ce qu'il peut éprouver lui-même de cet ordre, mais c'est « *une affaire de lui-même à lui-même* », et dans le dessein d'essayer de faire la course contre la montre, c'est-à-dire de rattraper le retard qu'il aura pu ainsi prendre dans la compréhension, *l'understanding* de son patient.

MONEY-KYRLE, sans être FERENCZI, ni aussi réservé [que Paula Heiman], va plus loin sur ce point local de l'identité de l'état par lui ressenti, avec celui que lui a amené au début de la semaine son patient. Il va tout de même, sur ce point local, à lui en donner communication et à noter - c'est l'objet de *son article*, ou plus exactement de *la communication* qu'il a faite en 1955 au *Congrès de Genève* dont son article est la reproduction - à noter l'effet, il ne nous parle pas de l'effet lointain mais de l'effet immédiat, sur son patient, qui est lui d'une *jubilation évidente*, à savoir que le patient n'en déduit rien d'autre que :

« *Ah ! vous me le dites, eh bien j'en suis bien content car quand vous m'avez fait l'autre jour l'interprétation à propos de cet état - et en effet il lui en avait fait une un petit peu fumeuse, vaseuse, il peut le reconnaître - moi - dit le patient - j'ai pensé que ce que vous disiez là, ça parlait de vous, et pas du tout de moi* ».

Nous sommes donc là, si vous voulez, en plein malentendu et je dirai que nous nous en contentons. Enfin l'auteur s'en contente car il laisse les choses là, puis - nous dit-il - à partir de là l'analyse repart et lui offre - nous n'avons qu'à l'en croire - toutes les possibilités d'interprétations ultérieures.

Le fait que ce qui nous est présenté comme « *déviation du contre-transfert* » est ici posé comme moyen instrumental qu'on peut codifier, qui dans des cas semblables, est de s'efforcer de rattraper la situation aussi vite que possible, au moins par la reconnaissance de ses effets sur l'analyste et au moyen de communications mitigées proposant au patient quelque chose qui, assurément à cette occasion, a un caractère d'un certain dévoilement de la situation analytique dans son ensemble, d'en attendre quelque chose qui soit un redépart qui dénoue ce qui apparemment s'est présenté comme impasse dans la propriété la situation analytique.

183 Cette allusion à la pratique de Ferenczi est discutée par Paula Heimann dans ce même article cité où elle argumente sa position.

Je ne suis pas en train d'entériner l'*approprié* de cette façon de procéder, simplement je remarque que ce n'est certainement pas lié à un point privilégié, et que quelque chose de cet ordre puisse être de cette façon produit. Ce que je peux dire, c'est que *dans toute la mesure où il y a, à cette façon de procéder, une légitimité*, en tous les cas ce sont nos catégories qui nous permettent de le comprendre.

M'est avis :

- qu'il n'est pas possible de le comprendre hors du registre de ce que j'ai pointé comme étant la place de (a), l'objet partiel, l'ἄγαλμα [agalma] dans la relation de *désir* en tant qu'elle-même est déterminée à l'intérieur dans une relation plus vaste, celle de l'exigence *d'amour*,
- que ce n'est que là, que ce n'est que dans cette topologie que nous pouvons comprendre une telle façon de procéder, dans une topologie qui nous permet de dire que, même si le sujet ne le sait pas, par la seule supposition je dirai objective de la situation analytique, c'est déjà dans l'Autre que (a), l'ἄγαλμα fonctionne,
- et que ce qu'on nous présente à cette occasion comme contre-transfert, normal ou pas, n'a vraiment aucune raison spéciale d'être qualifié de « *contre-transfert* », je veux dire qu'il ne s'agit là que d'un effet irréductible de la situation de transfert simplement par elle-même.

Le fait qu'il y a transfert suffit pour que nous soyons impliqués dans cette position, d'être celui qui contient l'ἄγαλμα [agalma], l'objet fondamental dont il s'agit dans l'analyse du sujet, comme *lié, conditionné*, par ce rapport de *vacillation du sujet* que nous caractérisons - comme constituant le *fantasme fondamental*, comme instaurant le lieu où le sujet peut se fixer comme désir. C'est un effet légitime - du transfert. Il n'y a pas besoin là pour autant de faire intervenir le *contre-transfert* comme s'il s'agissait de quelque chose qui serait - la part propre, et bien plus encore la part fautive, de l'analyste. Seulement je crois que pour le reconnaître, il faut que l'analyste sache certaines choses. Il faut qu'il sache en particulier que le critère de sa position correcte n'est pas *qu'il comprenne ou qu'il ne comprenne pas*.

Il n'est pas absolument essentiel qu'il *ne comprenne pas*, mais je dirai que jusqu'à un certain point cela peut être préférable à une trop grande confiance dans sa compréhension. En d'autres termes, il doit toujours mettre en doute ce qu'il comprend et se dire que ce qu'il cherche à atteindre, c'est justement ce qu'en principe il ne comprend pas.

C'est en tant certes qu'il sait ce que c'est que le désir, mais qu'il ne sait pas ce que ce sujet, avec lequel il est embarqué dans l'aventure analytique, *désire, qu'il est en position d'en avoir en lui - de ce désir - l'objet*. Car seulement cela explique tels de ces effets si singulièrement encore effrayants, semble-t-il.

J'ai lu un article que je vous désignerai plus précisément la prochaine fois, où un monsieur, pourtant plein d'expérience, s'interroge sur ce qu'on doit faire quand, dès les premiers rêves, quelquefois dès avant que l'analyse commence, l'analysé se produit - à lui-même l'analyste - comme un objet d'amour caractérisé. La réponse de l'auteur est un peu plus réservée que celle d'un autre auteur qui, lui, prend le parti de dire : quand ça commence comme cela il est inutile d'aller plus loin, il y a trop de rapports de réalité.

Ainsi, est-ce que c'est même ainsi que nous devons dire les choses quand pour nous, si nous nous laissons guider par les catégories que nous avons produites, nous pouvons dire que dans le principe de la situation le sujet est introduit comme digne d'intérêt, digne d'amour, comme ἐρώμενος [erómenos]. C'est pour lui qu'on est là, mais cela c'est l'effet si l'on peut dire « *manifeste* ». Si nous admettons que l'effet « *latent* » est lié à sa non-science, à son inscience, son inscience c'est l'inscience de quoi ?

De ce quelque chose qui est justement *l'objet de son désir d'une façon latente*, je veux dire *objective, structurale*. Cet *objet* est déjà dans l'Autre, et c'est pour autant qu'il en est ainsi que - qu'il le sache ou pas - virtuellement, il est constitué comme ἐραστής [erastés : aimant], remplissant de ce seul fait, cette condition de *métaphore*, de substitution de l'ἐραστής [erastés] à l'ἐρώμενος [erómenos : aimé] dont nous avons dit qu'elle constitue, de par elle-même le phénomène de l'amour, et dont il n'est pas étonnant que nous voyions les effets flambants dans *l'amour de transfert* dès le début de l'analyse. *Il n'y a pas lieu pour autant de voir là une contre-indication*.

Et c'est bien là que se pose la question : *du désir de l'analyste*, et jusqu'à un certain point *de sa responsabilité*. Car à vrai dire, il suffit de supposer une chose pour que la situation soit - comme s'expriment *les notaires à propos des contrats* - parfaite.

Il suffit que l'analyste - à son insu, même pour un instant - place son propre objet partiel, son ἄγαλμα [agalma], dans le patient auquel il a affaire, c'est là en effet qu'on peut parler d'une contre-indication,

Mais, comme vous le voyez, rien moins que repérable, rien moins que repérable dans toute la mesure où la situation du désir de l'analyste n'est pas précisée. Et il vous suffira de lire l'auteur que je vous indique [Money-Kyrle] pour voir que bien sûr la question de ce qui intéresse l'analyste, il est bien forcé de se la poser par la nécessité de son discours. Et qu'est-ce qu'il nous dit ? Que deux choses sont intéressantes dans l'analyste quand il fait une analyse, deux *basic drives*, et vous allez voir qu'il est bien étrange de voir qualifier de « *pulsions passives* » les deux que je vais vous dire :

- la *reparative*, nous dit-il textuellement, qui va contre *la destructivité latente* de chacun de nous,
- et d'autre part le *drive parental*.

Voilà comment un analyste d'une école certainement aussi poussée, aussi élaborée que l'école kleinienne vient à formuler la position que doit prendre comme tel un analyste.

Après tout je ne vais pas, moi, me voiler la face ni en pousser les hauts cris. Je pense que, pour ceux qui sont familiers de mon séminaire, vous en voyez assez le scandale. Mais après tout, c'est un scandale auquel nous participons plus ou moins car nous parlons sans cesse comme si c'était de cela dont il s'agit, même si nous savons bien que nous, analystes, ne devons pas être les parents de l'analysé, nous dirons dans une pensée sur « *le champ des psychoses* ».

Et le *drive* réparatif, qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire énormément de choses, ça a follement d'implications bien sûr dans toute notre expérience. Mais enfin, est-ce qu'il ne vaut pas la peine à ce propos d'articuler en quoi ce *réparatif* doit se distinguer des abus de *l'ambition thérapeutique* par exemple ? Bref, la mise en cause, non pas de l'absurdité de telle thématique, mais au contraire *ce qui la justifie*. Car bien entendu je fais le crédit à l'auteur et à toute l'école qu'il représente de viser quelque chose qui a *effectivement* sa place dans la topologie. Mais il faut l'articuler, le dire, situer où c'est, l'expliquer autrement.

C'est pour cela que la prochaine fois je résumerai rapidement ce qu'il se trouve que, d'une façon apologétique, j'ai fait dans l'intervalle de ces deux séminaires devant un groupe de philosophie : un exposé de la « *Position du désir* »¹⁸⁴. Il faut qu'une bonne fois soit situé ce pourquoi un auteur expérimenté peut parler de *drive* parental, de pulsion parentale et *réparative* à propos de l'analyste et dire en même temps quelque chose qui doit d'une part avoir sa justification, mais qui d'autre part, la requiert impérieusement.

184 Cet exposé a eu lieu le 6 mars 1961 sous le titre : « *Position du désir* ». Nous ne savons pas s'il en existe une trace écrite.

Pour ceux qui en quelque sorte tombent aujourd'hui parmi nous de la lune, je donne un bref repérage. Après avoir tenté de reposer devant vous dans des termes plus rigoureux qu'il n'a été fait jusqu'à présent ce qu'on peut appeler « *la théorie de l'amour* », ceci sur le fondement du *Banquet* de PLATON, c'est à l'intérieur de ce que nous avons réussi à situer dans ce *commentaire* que je commence d'articuler, la *position* du transfert dans le sens où je l'ai annoncé cette année, c'est-à-dire dans ce que j'ai appelé avant tout « *sa disparité subjective* ». J'entends par là que la position des deux sujets en présence n'est aucunement équivalente. Et c'est pour cela qu'on peut parler, non pas de « *situation* », mais de *pseudo-situation* analytique, de « *prétendue situation* ».

Abordant donc, depuis les deux dernières fois, la question du *transfert*, je l'ai fait du côté de l'*analyste*. Ce n'est pas dire que je donne au terme de « *contre-transfert* » le sens où il est couramment reçu d'une sorte *d'imperfection de la purification de l'analyste* dans la relation à l'analysé. Bien au contraire, j'entends *dire* que le « *contre-transfert* », à savoir l'implication nécessaire de l'analyste dans la situation du transfert, fait qu'en somme nous devons nous du méfier de *ce terme impropre* de « *contre-transfert* » : l'existence du « *contre-transfert* » est une conséquence nécessaire, purement et simplement, du phénomène du transfert lui-même, si on l'analyse correctement.

J'ai introduit ce problème par le fait - actuel dans la pratique analytique - qu'il est reçu d'une façon assez étendue, que ce que nous pourrions appeler un certain nombre d'affects - pour autant que l'analyste en est touché dans l'analyse - constituent un mode sinon normal du moins normatif du repérage de la situation analytique. Et je dirai, non seulement de l'*information* de l'analyste dans la situation analytique, mais même un élément possible de son intervention par la communication qu'il peut éventuellement en faire à l'analysé.

Et - je le répète - je n'ai pas pris sous mon chef la légitimité de cette méthode, je *constate* qu'elle a pu être introduite et promue, qu'elle a été admise, reçue dans un champ très large de *la communauté analytique*, et que ceci, à soi tout seul, est suffisamment indicatif sur notre chemin pour l'instant, qui est d'analyser *comment les théoriciens* qui entendent ainsi l'usage du « *contre-transfert* », le *légitiment*. Ils le légitiment pour autant qu'ils le lient à *des moments d'incompréhension* de la part de l'analyste, comme si cette « *incompréhension* » était en soi *le critère, le point de partage, le versant*, où quelque chose se définit qui oblige l'analyste à passer à un autre mode de communication, à un autre instrument, dans sa façon de se repérer dans ce dont il s'agit, c'est-à-dire *l'analyse du sujet*.

C'est donc autour de ce terme de « *compréhension* » que va pivoter ce que j'entends vous montrer aujourd'hui pour permettre de serrer de plus près ce qu'on peut appeler selon *nos termes*, *le rapport de la demande du sujet avec son désir*, étant entendu que ce que nous avons mis au principe - ce en quoi nous avons montré que le retour est nécessaire - c'est à mettre au premier plan que ce dont il s'agit dans l'analyse n'est autre chose que la mise au jour de la manifestation du désir du sujet.

Où est la « *compréhension* » quand nous comprenons ? Quand nous croyons comprendre, qu'est-ce que cela veut dire ? Je pose que cela veut dire dans sa forme la plus assurée, je dirai dans sa forme primaire, que la compréhension de quoi que ce soit que le sujet articule devant nous est quelque chose que nous pouvons définir ainsi au niveau du conscient, c'est qu'en somme nous savons quoi répondre à ce que l'autre demande. *C'est dans la mesure où nous croyons pouvoir répondre à la demande que nous sommes dans le sentiment de comprendre.*

Sur la demande pourtant, nous en savons un peu plus que cet abord immédiat, précisément en ceci que nous savons que *la demande* n'est pas explicite, qu'elle est même beaucoup plus qu'*implicite*, qu'elle est *cachée* pour le sujet, qu'elle est comme *devant être interprétée*. Et c'est là qu'est l'ambiguïté pour autant que *nous* qui l'interprétons, nous répondons à *la demande inconsciente* sur le plan d'un discours qui pour nous est un discours conscient. C'est bien là qu'est le biais, le piège et qu'aussi bien depuis toujours nous tendons à glisser vers cette supposition, cette capture que notre réponse, le sujet en quelque sorte devrait se contenter de ce que nous mettons au jour par notre réponse quelque chose dont il devrait se satisfaire.

Nous savons que *c'est là que se produit pourtant toujours quelque résistance*. C'est de la situation de cette *résistance*, de la façon dont nous pouvons qualifier les instances à quoi nous avons à la rapporter, qu'ont découlé toutes les étapes, tous les stades de la théorie analytique du sujet, à savoir des diverses instances auxquelles, en lui, nous avons affaire.

Néanmoins n'est-il pas possible d'aller en un point plus radical - sans nier bien sûr la part qu'ont dans la résistance ces diverses instances du sujet - voir, saisir, que la difficulté des rapports de la demande du sujet à la réponse qui lui est faite se situe plus loin, se situe en un point tout à fait originel.

En ce point, j'ai essayé de vous porter, en vous montrant ce qui résulte chez *le sujet qui parle*, du fait - l'exprimais-je ainsi - que ses besoins doivent passer par « *les défilés de la demande* », que de ce fait même, à ce point tout à fait originel, il résulte précisément ce quelque chose où se fonde ceci : que tout ce qui est « *tendance naturelle* » chez *le sujet qui parle*, a à se situer dans *un au-delà* et dans *un en deçà de la demande*.

Dans un au-delà, c'est la demande d'amour. Dans un en deçà, c'est ce que nous appelons le désir, avec ce qui le caractérise comme condition, comme ce que nous appelons sa condition absolue dans la spécificité de l'objet qui le concerne : *petit(a)*, cet *objet partiel*, ce *quelque chose* que j'ai essayé de vous montrer comme inclus dès l'origine dans ce texte fondamental de la théorie de l'amour, ce texte du *Banquet*, comme *ἄγαλμα* [agalma], en tant que je l'ai identifié aussi à l'*objet partiel* de la théorie analytique.

C'est ceci qu'aujourd'hui, par un bref re-parcours de ce qu'il y a de plus originel dans la *théorie analytique* : les *Triebe*, « les pulsions et leur destin », j'entends vous faire toucher du doigt, avant que nous puissions en déduire ce qui en découle quant à ce qui nous importe, à savoir le point sur lequel je vous ai laissés la dernière fois du « *drive* » intéressé dans la position de l'analytiste.

Vous vous rappelez que c'est sur ce *point problématique* que je vous ai laissés pour autant qu'un auteur [Money-Kirle], celui précisément qui s'exprime sur le sujet du « *contre-transfert* », désigne dans ce qu'il appelait :

- le « *drive parental* », ce besoin d'être parent,
- ou le « *drive réparatif* », ce besoin d'aller *contre la destructivité naturelle* supposée chez tout sujet en tant qu'analysé analysable.

Vous avez tout de suite saisi la hardiesse, l'audace, le paradoxe d'avancer des choses comme celles-là, puisqu'aussi bien il suffit un instant de *s'y arrêter* pour s'apercevoir, à propos de ce « *drive parental* » - si c'est bien ce qui doit être présent dans la situation analytique - qu'alors comment même oserons nous parler de la situation du transfert, si c'est vraiment un parent que le sujet en analyse a en face de lui ? Quoi de plus légitime qu'il retombe à son endroit dans la position même qu'il a eue pendant toute sa formation à l'endroit des sujets autour desquels se sont constituées les *situations passives fondamentales* pour lui, qui constituent dans la chaîne signifiante, les *automatismes de répétition*.

En d'autres termes, comment ne pas s'apercevoir que nous avons là une contradiction directe, que nous allons droit sur l'écueil qui permettra de nous la poser ? Qui nous contredira en disant que la situation de transfert, telle qu'elle s'établit dans l'analyse, est en discordance avec la réalité de cette *situation* que certains expriment imprudemment comme une *situation si simple*, celle de la situation dans l'analyse, dans l'*hic et nunc* du rapport au médecin ? Comment ne pas voir que si le médecin est là armé du « *drive parental* », si élaboré que nous le supposons du côté d'une position éducative, il n'y aura absolument rien qui distancie la réponse normale du sujet à cette situation et tout ce qui pourra être énoncé comme la répétition d'une situation passée.

Il faut bien dire qu'il n'y a pas même moyen d'articuler la *situation analytique* sans poser, au moins quelque part, l'exigence contraire. Et par exemple au *chapitre III* de l'*Au-delà du principe du plaisir*, quand effectivement FREUD, reprenant l'articulation dont il s'agit dans l'analyse, fait le départ de la *remémoration* et de la *reproduction* de l'*automatisme de répétition*, *Wiederholungszwang*, pour autant qu'il le considère comme *un demi échec de la visée remémorative* de l'analyse, comme un échec nécessaire allant jusqu'à mettre au compte de la *structure du moi* - en tant qu'il éprouve à ce stade de son élaboration d'en fonder l'instance comme en grande partie inconsciente

- d'attribuer et de mettre au compte, non pas le tout, puisque sans doute tout l'article est fait pour montrer qu'il y a une marge, mais la part la plus importante de cette *fonction de répétition*, au compte de la défense du *moi* contre la remémoration refoulée, considérée comme le vrai terme, le terme dernier - encore que peut-être à ce moment considéré comme impossible - de l'opération analytique.

C'est donc en suivant la voie de quelque chose qui est la résistance à cette visée dernière, la résistance située dans la fonction inconsciente du *moi*, que FREUD nous dit que nous devons en passer par là, que :

« Dans la règle, le médecin ne peut épargner à l'analysé cette phase de la cure, doit lui laisser revivre à nouveau un nouveau morceau de sa vie oubliée et qu'il a pour ceci à prendre soin à ce qu'une certaine mesure von *Überlegenheit* de supériorité reste conservée grâce à quoi la réalité apparente, die *anscheinende Realität*, pourtant toujours de nouveau pourra être reconnue dans un reflet comme un effet de miroir d'un passé oublié ».

[In der Regel kann der Arzt dem Analysierten diese Phase der Kur nicht ersparen; er muß ihm ein gewisses Stück seines vergessenen Lebens wiedererleben lassen und hat dafür zu sorgen, daß ein Maß von *Überlegenheit* erhalten bleibt, kraft dessen die *anscheinende Realität* doch immer wieder als Spiegelung einer vergessenen Vergangenheit erkannt wird.]

Dieu sait à quels abus d'interprétation a prêté ce pointage de cet *Überlegenheit*. C'est là autour, que toute la théorie de l'alliance avec ce qu'on appelle « la partie saine du moi » a pu s'édifier. Il n'y a pourtant dans un tel passage rien de semblable et je ne puis assez souligner ce qui au passage a dû vous apparaître : c'est le caractère en quelque sorte *neutre, neuter* - ni d'un côté ni de l'autre - de cet *Überlegenheit*.

Où est-elle cette supériorité ? Est-ce du côté du médecin, qui, espérons-le, conserve toute sa tête, est-ce que c'est cela qui est entendu dans l'occasion ? Ou, est-elle du côté du malade ? Chose curieuse, dans la traduction française - qui, à l'égale des autres, est aussi mauvaise que celles qui ont été faites sous *divers autres patronages* - la chose est traduite :

« ...et doit seulement veiller à ce que le malade conserve un certain degré de sereine supériorité - Il n'y a rien de pareil dans le texte - qui lui permette de constater, malgré tout, que la réalité de ce qu'il revit et reproduit n'est qu'apparente ¹⁸⁵. »

185 Cf. Sigmund Freud : *Essais de Psychanalyse*, trad. Hesnard, Paris, « Petite Bibliothèque Payot », 1970, p.22.

Si bien que la question de la situation de cet *Überlegenheit* - exigible sans doute - dont il s'agit, est-ce que nous ne devons pas la situer, d'une façon qui, je crois, peut être infiniment plus précise que tout ce qui est élaboré, dans ces prétendues comparaisons de l'aberration actuelle de ce qui se répète dans le traitement, avec une situation qui serait donnée comme parfaitement connue¹⁸⁶. Repartons donc de l'examen des « phases » et de la demande, des exigences du sujet telles que dans nos *interprétations* nous les abordons, et commençons simplement, selon cette chronologie, selon cette diachronie qui est celle dite des « phases de la libido », par la demande la plus simple, celle à laquelle nous nous référons tellement fréquemment, disons qu'il s'agit d'une « demande orale ».

Qu'est-ce qu'une « demande orale » ? C'est la demande d'être nourri qui s'adresse à qui, à quoi ? Elle s'adresse à cet Autre qui entend et qui, à ce niveau primaire de l'énonciation de la demande, peut vraiment être désigné comme ce que nous appelons « le lieu de l'Autre », l'Autre, on, l'Autron dirai-je, à faire rimer nos désignations avec des désignations familières en physique.

Voilà à cet Autron abstrait, impersonnel, adressée par le sujet, à son insu plus ou moins, cette demande d'être nourri.

Nous avons dit¹⁸⁷ : toute demande, du fait qu'elle est parole, tend à se structurer en ceci :

- qu'elle appelle de l'Autre une réponse sous sa forme inversée,
- qu'elle évoque de par sa structure, sa propre forme transposée selon une certaine inversion.

À la demande d'être nourri répond - de par la structure signifiante, au lieu de l'Autre, d'une façon que l'on peut dire contemporaine logiquement à cette demande - au niveau de l'Autron, la demande de se laisser nourrir. Et nous le savons bien - dans l'expérience ce n'est pas là élaboration raffinée d'un dialogue fictif - nous savons bien que c'est de cela qu'il s'agit entre l'enfant et la mère chaque fois qu'il éclate dans ce rapport le moindre conflit dans ce qui semble être fait pour se rencontrer, se boucler d'une façon strictement complémentaire.

Quoi en apparence qui réponde mieux à la demande d'être nourri que celle de se laisser nourrir ? Nous savons pourtant :

- que c'est dans ce mode même de confrontation des deux demandes que gît cet infime *gap*, cette béance, cette déchirure où peut s'insinuer, où s'insinue d'une façon normale la discordance, l'échec préformé de cette rencontre consistant en ceci même, que justement elle est non pas rencontre de tendances mais *rencontre de demandes*,
- que c'est dans cette rencontre de la demande d'être nourri, et de l'autre demande de se laisser nourrir que se glisse le fait - manifesté au premier conflit éclatant dans la relation de nourrissage - que cette demande, un désir la déborde,
- et qu'elle ne saurait être satisfaite sans que ce désir s'y éteigne, que c'est pour que ce désir qui déborde de cette demande, ne s'éteigne pas, que le sujet même qui a faim - de ce qu'à sa demande d'être nourri, réponde la demande de se laisser nourrir - ne se laisse pas nourrir, refuse en quelque sorte de disparaître comme désir, du fait d'être satisfait comme demande parce que l'extinction ou l'écrasement de la demande dans la satisfaction, ne saurait se produire sans tuer le désir.

C'est de là que sortent ces discordances, dont la plus imagée est celle du refus de se laisser nourrir, de l'*anorexie* dite à plus ou moins juste titre *mentale*. Nous trouvons là cette situation que je ne saurais mieux traduire qu'à jouer de l'*équivoque* des sonorités de la phonématique française, c'est qu'on ne saurait *avouer* à l'Autre le plus primordial ceci : « *tu es le désir* »,

- sans du même coup lui dire : « *tuer le désir* »,
- sans lui concéder qu'il tue le désir,
- sans lui abandonner le désir comme tel.

Et l'*ambivalence première*, propre à toute demande, c'est que dans toute demande est impliqué aussi que le sujet :

- ne veut pas qu'elle soit satisfaite,
- vise en soi la sauvegarde du désir,
- témoigne de la présence aveugle du désir, innommé et aveugle.

Ce désir qu'est-ce que c'est ? Nous le savons de la façon la plus classique et la plus originelle, c'est en tant :

- que la demande orale a un autre sens que la satisfaction de la faim,
- qu'elle est demande sexuelle,
- qu'elle est dans son fond - nous dit FREUD depuis les *Trois Essais sur la Théorie de la Sexualité - cannibalique*, et que le *cannibalisme* a un sens sexuel.

Il nous le rappelle - c'est là ce qui est masqué dans la première formulation freudienne - que de se nourrir pour l'homme est lié au bon vouloir de l'Autre, lié à ce fait par une relation polaire¹⁸⁸, existe aussi ce terme, que ce n'est pas seulement du pain de son *bon vouloir* que le sujet primitif a à se nourrir, mais bel et bien du corps de celui qui le nourrit.

186 Sur l'aberration actuelle, sans doute s'agit-il d'une allusion à Anna Freud ; cf. *Écrits*, p.603, 604.

187 Ce passage est obscur, en voici des variantes : toute demande, du fait qu'elle est parole, tend à se structurer en ceci qu'elle appelle, le sujet de l'autre sa réponse inversée qu'elle évoque de par sa structure : sa propre forme transposée selon une certaine inversion (sténotypie) ; toute demande, du fait qu'elle est parole tend à se structurer en ceci qu'elle appelle au sujet de l'autre une réponse sous sa forme inversée...(trouvée dans des notes).

188 Le cannibalisme en tant que sexuel n'est en effet retenu par Freud qu'à partir de 1915 (cf. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Gallimard, « Idées », 1962, p.95). Mais nous ne trouvons pas dans le texte de Freud le *bon vouloir de l'autre*, aussi proposons nous un établissement qui lève une ambiguïté de la sténotypie. Lacan a peut-être néanmoins dit ce qu'a entendu et transcrit la sténotypiste : « Il nous rappelle, c'est là ce qui est masqué dans la première formulation freudienne, que de se nourrir, pour l'homme, est lié au bon vouloir de l'autre, lié à ce fait par une relation polaire ».

Car il faut appeler les choses par leur nom, ce que nous appelons relation sexuelle, c'est cela par quoi la relation à l'Autre débouche dans *une union des corps*. Et l'union la plus radicale est celle de l'absorption originelle, où pointe, est visé, l'horizon du *cannibalisme* et qui caractérise la phase orale pour ce qu'elle est dans la théorie analytique. Observons bien ici ce dont il s'agit. J'ai pris les choses par le bout le plus difficile en commençant par l'origine, alors que c'est toujours rétroactivement, à reculons que nous devons trouver comment les choses s'échafaudent dans le développement réel.

Il y a une théorie de la *libido* contre laquelle vous savez que je m'insurge - encore que ce soit celle qu'a promue un de nos amis, [Franz ALEXANDER](#) - la théorie de la *libido*, comme du surplus de l'énergie qui se manifeste dans le vivant, quand la *satisfaction* des besoins liés à la conservation est obtenue. C'est bien commode mais c'est faux, car la *libido sexuelle* n'est pas cela. La *libido sexuelle* est bien en effet un surplus, mais c'est ce surplus qui rend vaine toute satisfaction du besoin là où elle se place, et au besoin - c'est bien le cas de le dire - refuse cette *satisfaction* pour préserver *la fonction du désir*.

Et aussi bien, tout ceci n'est qu'évidence qui se confirme de partout. Comme vous le verrez à revenir en arrière et à repartir de la demande d'être nourri, comme vous le toucherez du doigt tout de suite dans ceci : que du seul fait que la tendance de cette bouche qui a faim - *par cette même bouche* - s'exprime en une chaîne signifiante la possibilité de désigner la nourriture qu'elle désire. Quelle nourriture ? La première chose qui en résulte, c'est qu'elle peut dire, cette bouche : « *pas celle-là !* ». La négation, l'écart, le « *j'aime ça et pas autre chose* » du désir y entre déjà, là éclate la spécificité de la dimension du désir.

D'où l'extrême prudence que nous devons avoir concernant nos interventions, nos interprétations, au niveau de ce registre oral. Car je l'ai dit, cette demande se forme au *même point*, au niveau du *même organe* où s'érige la tendance. Et c'est bien là que gît le *trouble*, la possibilité de produire toutes sortes d'*équivoques* en lui *répondant*. Bien sûr, de ce qui lui est répondu résultent tout de même la préservation de ce champ de *la parole*, et la possibilité donc d'y retrouver toujours la place du désir mais aussi la possibilité de toutes les sujétions de ceux qui tentent d'imposer au sujet que son besoin étant satisfait il n'a plus qu'à en être content. D'où la frustration compensée est le terme de l'intervention analytique !

Je veux aller plus loin et j'ai vraiment - vous allez le voir aujourd'hui - mes raisons pour le faire. Je veux passer au stade dit de « *la libido anale* ». Car aussi bien c'est là où je crois pouvoir rencontrer, atteindre et réfuter un certain nombre des confusions qui s'introduisent de la façon la plus courante dans l'interprétation analytique. À aborder ce terme par la voie de ce qu'est la *demande* dans ce stade anal, vous avez tous, je pense, assez d'expérience pour que je n'aie pas besoin de plus illustrer ce que j'appellerai la demande de retenir l'excrément, fondant sans doute quelque chose, qui est un désir d'expulser.

Mais ici ce n'est pas si simple car aussi bien cette expulsion est exigée aussi par le parent éducateur à une certaine heure. Là il est demandé au sujet de donner quelque chose qui satisfasse l'attente de l'éducateur, maternel en l'occasion. L'élaboration qui résulte de la complexité de cette demande mérite que nous nous y arrêtions car elle est essentielle. Observez qu'ici il ne s'agit pas plus du rapport simple d'un besoin avec la liaison à sa forme demandée, que de l'excédent sexuel. C'est autre chose, c'est d'une discipline du besoin qu'il s'agit et la sexualisation ne se produit que dans le mouvement de retour au besoin qui si je puis dire - ce besoin - le légitime comme don à la mère qui attend que l'enfant satisfasse à ses fonctions qui font sortir, apparaître quelque chose de digne de l'approbation générale.

Aussi bien *ce caractère de cadeau de l'excrément* est-il bien connu de l'expérience et repéré depuis l'origine de l'expérience analytique. C'est tellement dans ce registre qu'ici un objet est vécu, *que l'enfant*, dans l'excès de ses débordements occasionnels, *l'emploi*, on peut dire *naturellement, comme moyen d'expression*. Le cadeau excrémental fait partie de la thématique la plus antique de l'analyse.

Je veux à ce propos mettre en quelque sorte son terme dernier à cette extermination, à quoi je m'efforce depuis toujours, de la mythique de « *l'oblativité* », en vous montrant ici à quoi réellement elle se rapporte. Car à partir du moment où vous l'aurez une fois aperçu, vous ne pourrez plus reconnaître autrement *ce champ de la dialectique anale* qui est le champ véritable de « *l'oblativité* ».

Il y a longtemps que sous des formes diverses j'essaie de vous introduire à ce repérage et nommément en vous ayant fait remarquer depuis toujours que *le terme même « d'oblativité » est un fantasme d'obsessionnel* : « *Tout pour l'Autre* » dit l'*obsessionnel* et c'est bien ce qu'il fait ¹⁸⁹. Car l'*obsessionnel* étant dans le perpétuel vertige de la destruction de l'Autre, il n'en fait jamais assez pour que l'autre *se maintienne* dans l'existence. Mais ici nous en voyons la racine. Le stade anal se caractérise en ceci que le sujet satisfait un besoin uniquement pour la satisfaction d'un autre.

Ce besoin, on lui a appris à le retenir uniquement pour qu'il se fonde, s'institue, comme l'occasion de la satisfaction de l'autre qui est l'éducateur. La satisfaction du pouponnage, dont le torchage fait partie, est d'abord celle de l'autre. Et c'est proprement pour autant que *quelque chose* - que le sujet a - lui est demandé comme don, qu'on peut dire que *l'oblativité est liée à la sphère de relations du stade anal*. Remarquez-en la conséquence, c'est qu'ici la marge de la place qui reste au sujet comme tel, autrement dit le désir, vient dans cette situation à être symbolisé par ce qui est emporté dans l'opération : le désir littéralement s'en va aux chiottes.

189 Cf. *Écrits*, p.615.

La symbolisation du sujet comme ce qui s'en va dans le pot, ou dans le trou à l'occasion, est proprement ce que nous rencontrons dans l'expérience comme lié le plus profondément à la position du désir anal. C'est bien ce qui en fait à la fois le drame, et aussi, dans bien des cas l'évitement. Je veux dire que ce n'est pas toujours à ce terme que nous réussissons à porter l'*insight* du patient.

Néanmoins vous pouvez vous dire chaque fois, pour autant que *le stade anal* est intéressé, que vous auriez tort de ne pas vous méfier de la pertinence de votre analyse si vous n'avez pas rencontré ce terme. Aussi bien d'ailleurs, je vous assure qu'à partir du moment où vous aurez touché sur *ce point précis, névralgique* qui vaut bien - pour l'importance qu'il a dans l'expérience - toutes les remarques sur les primitifs *objets oraux*, bons ou mauvais, tant que vous ne repérerez pas en *ce point* le rapport foncier, fondamental du sujet comme *désir* avec l'objet le plus désagréable, vous n'aurez pas fait grand pas dans l'analyse des *conditions du désir*. Et pourtant vous ne pouvez nier qu'à tout instant ce rappel ne soit fait dans la tradition analytique. Je pense que vous ne pouvez y rester si longtemps sourds que pour autant que les choses ne sont pas pointées *dans leur topologie* foncière comme je m'efforce ici de le faire pour vous.

Mais alors - me direz-vous - quid ici du sexuel et de la fameuse pulsion sadique qu'on conjugue grâce au tiret au terme d'anal, comme si ça allait tout simplement de soi ?

Il est bien clair qu'ici quelque *effort* est nécessaire de ce que nous ne pouvons appeler *compréhension*, que pour autant qu'il s'agit d'une *compréhension à la limite*. Le *sexuel* ne peut rentrer ici que de façon violente. C'est bien ici ce qui se passe en effet puisque aussi bien c'est de la violence sadique qu'il s'agit. Encore ceci garde-t-il en soi plus d'une énigme et convient-il que nous nous y arrêtions.

C'est justement dans la mesure où l'autre comme tel, dans *la relation anale*, prend pleinement la dominance, que le sexuel va se manifester dans le registre qui est propre à ce stade. Nous pouvons l'aborder, nous pouvons l'entrevoir, à rappeler son antécédent qualifié de « *sadique-oral* » : rappel qu'en somme la vie dans son fond est assimilation dévoratrice comme telle. Aussi bien, ce thème de *la dévoration* était ce qui était situé, au stade précédent, dans *la marge du désir*, aussi bien cette présence de la gueule ouverte de la vie est ce qui ici vous fait apparaître comme une sorte de reflet, de fantôme, ceci : que quand l'autre est posé comme le second terme, il doit apparaître comme existence offerte à cette béance.

Irons-nous jusqu'à dire que *la souffrance* s'y implique ? C'est une souffrance bien particulière. Pour évoquer une sorte de schème fondamental qui, je crois, est celui qui vous donnera au mieux la structure du *fantasme sadomasochiste* comme tel, je dirai :

- que c'est une souffrance attendue par l'autre, que c'est cette suspension de *l'autre imaginaire*, comme tel, au-dessus du gouffre de la souffrance, qui forme la pointe, l'axe, de l'érotisation sadomasochiste comme telle,
 - que c'est dans cette relation que ce qui n'est plus le pôle sexuel, mais ce qui va être le partenaire sexuel, s'institue au niveau du stade anal et que donc, nous pouvons dire que c'est déjà une sorte de réapparition du sexuel,
 - que ce qui dans le stade anal se constitue comme structure sadique ou sadomasochiste est, à partir d'un point d'éclipse maximum du sexuel, d'un point de pure oblativité anale, la remontée vers ce qui va se réaliser au stade génital,
 - que la préparation du génital, de l'*éros* humain, du désir émis en plénitude normale - pour qu'il puisse se situer, *non comme tendance, besoin, non comme pure et simple copulation, mais comme désir* - prend son amorce, trouve son départ, a *son point de résurgence*, dans la relation à l'autre comme subissant l'attente de cette menace suspendue, de cette attaque virtuelle *qui fonde, qui caractérise, qui justifie* pour nous ce qu'on appelle *la théorie sadique de la sexualité*, dont nous savons le caractère primitif dans la très grande majorité des cas individuels.
- Bien plus : que c'est dans ce trait situationnel que se fonde le fait que dans l'origine de cette sexualisation de l'autre dont il s'agit, il doit être comme tel livré à un tiers pour se constituer dans ce premier mode de son aperception comme sexuel, et c'est là qu'est l'origine de cette ambiguïté, que nous connaissons, qui fait que *le sexuel* comme tel reste - dans l'expérience originelle dont les théoriciens les plus récents de l'analyse ont fait la découverte - indéterminé entre ce tiers et cet autre.

Dans la première forme d'aperception libidinale de l'autre, au niveau de ce point de remontée d'une certaine éclipse punctiforme de la libido comme telle, le sujet ne sait pas ce que - le plus - il désire de cet *autre* ou de ce *tiers* intervenant, et ceci est essentiel à toute structure des *fantasmes sadomasochistes*. Car celui qui constitue ce fantasme - ne l'oublions pas, si nous avons donné ici du stade anal une analyse correcte - ce témoin sujet à ce point pivot du stade anal est bien ce qu'il est : je viens de le dire, *il est de la merde !* Et en plus il est une demande, il est de la merde qui ne demande qu'à s'éliminer.

Ceci est le vrai fondement de toute une structure que vous retrouverez radicale, spécialement dans les fantasmes, dans *le fantasme fondamental de l'obsessionnel* en tant qu'il se dévalorise, en tant qu'il met hors de lui tout le jeu de la dialectique érotique, qu'il feint, comme dit l'autre, d'en être l'organisateur. C'est sur le fondement de *sa propre élimination* qu'il fonde tout ce fantasme. Et les choses ici sont enracinées dans quelque chose qui, une fois reconnu, vous permet d'élucider des points tout à fait banaux.

Car si les choses sont vraiment fixées à ce point d'identification du sujet au *petit(a)* excrémental, qu'allons-nous voir ?

N'oublions pas qu'ici ça n'est plus à l'organe même, intéressé dans le nœud dramatique du *besoin* à la *demande*, qu'est confié, du moins en principe, le soin d'articuler cette demande. En d'autres termes - sauf dans les tableaux de Jérôme BOSCH - on ne parle pas avec son derrière.

Et pourtant, nous avons les curieux phénomènes de *coupures*, suivies d'*explosions* de quelque chose qui nous fait entrevoir la fonction symbolique du ruban excrémental dans l'articulation même de la parole : *le bégaiement*. Autrefois, il y a très longtemps - je pense qu'il n'y a personne ici pour s'en souvenir - il y avait une sorte de petit personnage - il y a toujours eu des petits personnages significatifs dans la mythologie infantile qui est en réalité d'origine parentale - de nos jours on parle beaucoup de *Pinocchio*, dans un temps dont je suis assez vieux pour me souvenir, il existait « *Bout de Zan* ».

La phénoménologie de l'enfant comme *objet précieux excrémental* est tout entière dans cette désignation, où l'enfant est identifié à l'élément douceâtre de ce qu'on appelle « *la réglisse* », *γλυχύρριζα* [glukurrhiza] *la douce racine*, comme paraît-il c'en est l'origine grecque. Et sans doute ce n'est pas en vain que ce soit à propos de ce mot « *réglisse* » que nous puissions trouver un exemple vraiment - c'est le cas de le dire - *des plus sucrés*, de la parfaite ambiguïté des transcriptions signifiantes.

Permettez-moi cette petite parenthèse, cette perle que j'ai trouvée à votre usage dans mon parcours. Ce n'est pas d'hier d'ailleurs, je vous ai gardé cela depuis longtemps mais puisque je le rencontre à propos de « *Bout de Zan* » je vais vous le donner : « *réglisse* » donc, on nous dit que c'est à l'origine *γλυχύρριζα* [glukurrhiza]. Bien sûr, ce n'est pas directement du grec que ça vient, mais quand les Latins ont entendu ça, ils en ont fait *liquiritia* en se servant de liqueur, d'où, dans l'ancien français, ça a fait *licorice*, puis *ricolice* par métathèse. *Ricolice* a rencontré *règle*, *regula* est ainsi ce qui a fait *rygalisse*. *Avouez que cette rencontre de licorice avec la règle est vraiment superbe*.

Mais ce n'est pas tout, car *l'étymologie consciente* à quoi tout ceci a abouti, sur laquelle se sont reposées en fin les générations dernières : c'est que « *réglisse* » devait s'écrire « *rai de galice* », parce que la « *réglisse* » est faite avec une racine douce qu'on ne trouve qu'en Galice, le *rai de galice*. Voici où nous revenons *après être partis* - c'est le cas de le dire - de *la racine grecque*. Je pense que *cette petite démonstration des ambiguïtés signifiantes* vous aura convaincus que nous sommes sur un terrain solide en lui donnant *toute son importance*.

En fin de compte, nous l'avons vu, nous devons - plus qu'ailleurs - au niveau anal être réservés quant à la compréhension de l'autre, précisément en ceci que toute compréhension de sa demande l'implique si profondément que nous devons y regarder à deux fois avant d'aller à sa rencontre. Et qu'est-ce que je vous dis là, si ce n'est *quelque chose* qui rejoint ce que vous savez tous, au moins ceux qui ont fait un petit bout de travail thérapeutique, à savoir qu'avec l'obsessionnel il ne faut pas lui donner « ça » d'encouragement, de déculpabilisation, voire de commentaire interprétatif qui s'avance un peu trop.

Parce qu'alors vous devrez aller beaucoup plus loin, et que ce à quoi vous vous trouvez succéder, et concéder *pour votre plus grand dam*, c'est précisément à ce mécanisme par quoi il veut vous faire manger, si je puis dire, son propre être comme une merde. Vous êtes bien instruits par l'expérience que ce n'est pas là un procès dans lequel vous lui rendrez service, bien au contraire.

C'est ailleurs qu'à se placer *l'introjection symbolique* pour autant qu'elle a chez lui à restituer la place du désir et aussi bien puisque, pour anticiper sur ce qui sera le stade suivant, ce que le névrosé veut être le plus communément c'est le *phallus*, c'est certainement court-circuiter indûment les satisfactions à lui donner, que de lui offrir cette « *communion phallique* » contre laquelle vous savez que, dans mon séminaire sur *Le désir et son interprétation*, j'ai déjà apporté les objections les plus précises.

Je veux dire que *l'objet phallique comme objet imaginaire ne saurait en aucun cas prêter à révéler d'une façon complète le fantasme fondamental*. Il ne saurait en fait, à la demande du névrosé, que répondre par quelque chose que nous pouvons appeler en gros une oblitération, autrement dit une voie qui lui est ouverte, d'oublier un certain nombre des ressorts les plus essentiels qui ont joué dans les accidents de son accès au champ du désir.

Pour marquer *un point d'arrêt* de notre parcours sur ce que nous avons aujourd'hui promu, nous disons ceci :

- que si le névrosé est désir inconscient, c'est-à-dire refoulé, c'est avant toute chose dans la mesure où son désir subit l'éclipse d'une *contre-demande*,
- que *ce lieu* de la *contre-demande* est à proprement parler le même que celui où se place, où s'édifie dans la suite tout ce que le dehors peut ajouter de supplément à la construction du *surmoi*.

Une certaine façon de satisfaire à cette *contre-demande* est là que tout mode prématuré de l'interprétation en tant qu'elle comprend trop vite, en tant qu'elle ne s'aperçoit pas que ce qu'il y a de plus important à comprendre dans la demande de l'analysé, c'est ce qui est *au-delà* de cette demande, c'est la marge de l'incompréhensible qui est celle du désir : *c'est dans cette mesure qu'une analyse se ferme prématurément et, pour tout dire, est manquée*.

Bien sûr le piège c'est qu'en interprétant vous donnez au sujet quelque chose dont [il peut] se nourrir : *la parole*, voire le livre qui est par derrière, et que *la parole* reste tout de même le lieu du désir, même si vous la donnez de telle sorte que ce lieu ne soit pas reconnaissable, je veux dire s'il reste - ce lieu - pour le désir du sujet, inhabitable. Répondre à la demande de nourriture, à la demande frustrée, en un signifiant nourrissant est quelque chose qui laisse élidé ceci, qu'*au-delà de toute nourriture de la parole*, ce dont le sujet a vraiment besoin :

- c'est ce qu'il signifie métonymiquement,
- c'est *ce qui n'est en aucun point* de cette *parole*.

Et donc que chaque fois que vous introduisez - sans doute y êtes-vous obligés - la métaphore, vous restez dans la même voie qui *donne consistance au symptôme*, sans doute un symptôme plus simplifié mais encore un symptôme, en tout cas par rapport au désir qu'il s'agirait de dégager.

Si le sujet est dans ce rapport singulier à l'objet du désir, c'est qu'il fut d'abord lui-même un objet de désir qui s'incarna. La parole comme lieu du désir, c'est ce Πόρος [Poros] où sont toutes les ressources. Et le désir - SOCRATE vous a appris originellement à l'articuler - est avant tout manque de ressources, ἀπορία [aporia : sans ressources]. Cette aporie absolue s'approche de la parole endormie et se fait engrosser de son objet. Qu'est-ce à dire, sinon que l'objet était là et que c'est lui qui demandait à venir au jour. La métaphore platonicienne de la métempsychose, de l'âme errante qui hésite avant de savoir où elle va venir habiter, trouve son support, sa vérité et sa substance dans cet objet du désir qui est là d'avant sa naissance¹⁹⁰.

Et SOCRATE, sans le savoir, quand il loue - ἐπαινεῖν [epainein] - fait l'éloge d'AGATHON, fait ce qu'il veut faire : ramener ALCIBIADE à son âme, en faisant naître au jour

- cet objet qui est l'objet de son désir,
- cet objet but et fin de chacun, limité sans doute parce que le « tout » est au-delà, ne peut être conçu que comme au-delà de cette fin de chacun.

190 Cf. entre autres, Phédon, 81 d, 108 b-c.

Nous allons encore errer - ai-je envie de dire - à travers le labyrinthe de la position du désir. Un certain retour, une certaine fatigue du sujet, une certaine *Durcharbeitung*, comme on dit, me paraît nécessaire - je l'ai déjà indiqué la dernière fois, et indiqué pourquoi - à une position exacte de la fonction du transfert. C'est pourquoi je reviendrai aujourd'hui à souligner le sens de ce que je vous ai dit la dernière fois en vous ramenant à l'examen des phases dites de « la migration de la libido sur les zones érogènes ».

Il est très important de voir dans quelle mesure la vue *naturaliste* impliquée dans cette définition se résout, s'articule dans notre façon de l'énoncer en tant qu'elle est centrée sur le rapport de la demande et du désir. Dès le départ de ce cheminement j'ai pointé :

- que le désir conserve, maintient, sa place dans la marge de la demande comme telle,
- que c'est cette marge de la demande qui constitue son lien,

...que, pour pointer ce qu'ici je veux dire - c'est dans un *au-delà* et un *en deçà* - dans ce double creux qui s'esquisse déjà dès que le cri de la faim passe à s'articuler - qu'à l'autre extrême nous voyons que l'objet qu'on appelle le *nipple* en anglais, le « bout de sein », le mamelon prend à terme, dans l'érotisme humain, sa valeur d'*ἄγαλμα* [agalma], de merveille, d'objet précieux, devenant le support de cette volupté, de ce plaisir d'un mordillement où se perpétue ce que nous pouvons bien appeler une « voracité sublimée » en tant qu'elle prend ce *Lust*, ce plaisir et aussi bien ces *Lüste*, ces désirs - vous savez l'équivoque que conserve en lui le terme allemand qui s'exprime dans ce glissement de signification produit du passage du singulier au pluriel¹⁹¹ - donc son plaisir et ses désirs, sa convoitise, cet objet oral les prend d'ailleurs.

C'est en ça que, par une inversion de l'usage du terme de « sublimation », j'ai le droit de dire qu'ici nous voyons cette déviation quant au but en sens inverse de l'objet d'un besoin. En effet, ce n'est pas de la faim primitive que la valeur érotique de cet objet privilégié prend ici sa substance, l'ÉROS qui l'habite vient *nachträglich*, par rétroaction, seulement après-coup, et c'est dans la demande orale que s'est creusée la place de ce désir. S'il n'y avait pas la demande, avec l'*au-delà d'amour* qu'elle projette, il n'y aurait pas cette place en deçà : du désir, qui se constitue autour d'un objet privilégié. La phase orale de la libido sexuelle exige cette place creusée par la demande.

Il est important de voir si le fait de présenter les choses ainsi ne comporte pas quelque spécification qu'on pourrait marquer d'être trop partielle. Ne devons-nous pas prendre à la lettre ce que FREUD nous présente dans tel de ses énoncés comme la migration pure et simple d'une érogénité organique, muqueuse dirai-je. Et aussi bien ne peut-on pas dire que je néglige des faits naturels, à savoir par exemple ces motions instinctuelles, dévoratrices que nous trouvons dans la nature liées au cycle sexuel : les chattes mangeant leurs petits. Et aussi bien la grande figure fantasmagorique de « la mante religieuse » qui hante l'amphithéâtre analytique, est là présente comme une image mère, comme une matrice de la fonction attribuée à ce qu'on appelle si hardiment, peut-être après tout si improprement, la « mère-castratrice ».

Oui bien sûr, moi-même j'ai pris dans mon initiation analytique volontiers support de cette image si riche à nous faire écho du domaine naturel, qui se présente pour nous dans le phénomène inconscient. À rencontrer cette objection vous pouvez me suggérer nécessité de quelque correction dans la ligne théorique dont je crois pouvoir vous satisfaire avec moi.

Je me suis un instant arrêté à ce que représente cette image et demandé d'une certaine façon ce qu'en effet un simple coup d'œil jeté sur la diversité de l'éthologie animale nous montre, à savoir une richesse luxuriante de perversions. Quelqu'un de connu - notre ami Henri EY - a retenu son regard sur ce sujet des perversions animales, qui vont plus loin après tout que tout ce que l'imagination humaine a pu inventer. Je crois qu'il en a fait même dans l'*Évolution psychiatrique* un numéro¹⁹².

Pris sous ce registre, ne nous voilà-t-il pas ramenés à la vue aristotélicienne d'une sorte de *champ externe* au champ humain du fondement du désir pervers ? C'est là que je vous arrêterai un instant en vous priant de considérer ce que nous faisons quand nous nous arrêtons à ce fantasme de « la perversion naturelle ». Je ne méconnais pas, en vous priant de me suivre sur ce terrain, ce que peut paraître avoir de *pointilleux*, de *spéculatif* une telle réflexion, mais je crois qu'elle est nécessaire pour décanter ce qu'il y a à la fois de fondé et d'infondé dans cette référence.

Et aussi bien, par là allons-nous - vous allez le voir tout de suite - nous trouver rejoindre ce que je désigne comme fondamental dans la subjectivation, comme moment essentiel de toute instauration de la dialectique du désir.

Subjectiver la mante religieuse en cette occasion, c'est lui supposer - ce qui n'a rien d'excessif - une jouissance sexuelle.

191 *Die Lust* (fém. sing.), *der Lust* (masc. sing.) : employés par Freud dans le sens de plaisir. *Die Lüste* (pluriel) : désirs, appétits. On trouve à ce sujet une note de Freud lui-même (1905) « Il est très instructif que la langue allemande prenne en compte dans l'utilisation du mot « Lust » le rôle, mentionné dans le texte, des excitations sexuelles préliminaires qui fournissent simultanément une part de satisfaction et un apport à la tension sexuelle. « Lust » est à double sens et désigne aussi bien la sensation de la tension sexuelle (j'ai envie = je voudrais, j'éprouve l'impulsion) que celle de la satisfaction. » (S. Freud, *Trois essais sur la théorie du sexuel*, n°3, *La Transa*, n° spécial, p. 23.)

192 Ce n'est pas un numéro de l'*Évolution psychiatrique* que Henri Ey a consacré aux perversions animales mais, sous sa direction avec Brion, est paru : H. Ey, A. Brion : *Psychiatrie animale*, Desclée de Brouwer, Paris, 1964.

Et après tout nous n'en savons rien, *la mante religieuse* est peut-être, comme DESCARTES n'hésiterait pas à dire, une pure et simple *machine* - « *machine* » : dans son langage à lui - qui suppose justement *l'élimination de toute subjectivité*. Nous n'avons nul besoin, quant à nous, de nous tenir à ces positions minimales : nous lui accordons cette jouissance. Mais cette jouissance - c'est là le pas suivant - est-elle jouissance de quelque chose en tant qu'elle le détruit ? Car c'est seulement à partir de là qu'elle peut nous indiquer les intentions de la nature.

Pour tout de suite pointer ce qui est essentiel pour qu'elle soit pour nous un modèle quelconque de ce dont il s'agit, à savoir notre « *cannibalisme oral* », notre « *érotisme primordial* » - je le désigne tout de suite - il faut à proprement parler que nous imaginions ici cette jouissance corrélative de la décapitation du partenaire, qu'elle est supposée à quelque degré connaître comme tel. Je n'y répugne pas, car à la vérité c'est l'éthologie animale qui pour nous est la référence majeure pour que se maintienne cette dimension du « *connaître* » - *que tous les progrès de notre connaissance rendent pourtant pour nous, dans le monde humain, si vacillante* - de s'identifier à proprement parler à la dimension du « *méconnaître* », de la *Verkennung* comme dit FREUD.

Seule remarque : l'observation, ailleurs dans le champ du vivant, de cette *Erkennung*¹⁹³ imaginaire, de ce privilège du semblable qui va dans certaines espèces jusqu'à se révéler pour nous dans des effets organogènes. Je ne reviendrai pas sur l'ancien exemple¹⁹⁴ autour duquel je vous faisais tourner mon exploration de l'imaginaire au temps où je commençais d'articuler quelque chose de ce qui vient, avec les années, à maturité - à maturité devant vous : ma doctrine de l'analyse - la pigeonne en tant qu'elle ne s'achève comme pigeonne qu'à avoir vu son « *image pigeonnrière* », à quoi peut suffire une petite glace dans la cage, et aussi le criquet pèlerin qui ne franchit ses stades qu'à avoir rencontré un autre criquet.

Il n'est pas douteux que, pas seulement dans ce qui nous fascine nous, mais dans ce qui fascine le mâle de la mante religieuse, il y a cette érection d'une forme fascinante, ce déploiement, cette attitude d'où pour nous elle tire son nom : « *la mante religieuse* », c'est singulièrement de cette position - non sans doute sans prêter pour nous à je ne sais quel retour vacillant - qui se présente à nos yeux comme celle de la prière. Nous constatons que c'est devant ce fantasme, ce fantasme incarné, que le mâle cède, qu'il est pris, appelé, aspiré, captivé dans l'étreinte qui sera pour lui mortelle. Il est clair que l'image de « *l'autre imaginaire* » comme tel est là présente dans le phénomène, qu'il n'est pas excessif de supposer que quelque chose se révèle là de cette image de l'autre.

Mais est-ce pour autant dire qu'il y a là déjà quelque préfigure, une sorte de calque inversé de ce qui se présenterait donc chez l'homme comme une sorte de reste, de séquelle, d'une définie possibilité des variations du jeu des tendances naturelles ? Et si nous devons accorder quelque *valeur* à cet exemple, monstrueux à proprement parler, nous ne pouvons tout de même pas faire autrement que remarquer que la différence avec ce qui se présente dans la fantasmagorie humaine - celle où nous pouvons partir avec certitude du sujet, là où seulement nous en sommes assurés, à savoir en tant qu'il est le support de la chaîne signifiante - nous n'y pouvons donc pas ne pas remarquer que dans ce que nous présente la nature il y a, de l'acte à son excès, à ce qui le déborde et l'accompagne, à *ce surplus dévorateur* qui le signale pour nous comme *exemple d'une autre structure instinctuelle*, qu'il y a là *synchronie* : c'est que c'est au moment de l'acte que s'exerce ce complément pour nous exemplifiant la forme paradoxale de l'instinct.

Dès lors, est-ce qu'ici ne se dessine pas une limite qui nous permet de définir strictement en quoi ce qui est exemplifié nous sert, mais ne nous sert qu'à nous donner la forme de ce que nous voulons dire quand nous parlons d'un désir. Si nous parlons de la jouissance de cet autre qu'est la mante religieuse, si elle nous intéresse en cette occasion, c'est que, ou bien elle jouit là où est l'organe du mâle, et aussi elle jouit ailleurs, mais où qu'elle jouisse - ce dont nous ne saurons jamais rien, peu importe - qu'elle *jouisse* ailleurs ne prend son sens que du fait qu'elle *jouisse* - ou ne *jouisse pas*, peu importe - *là*. Qu'elle jouisse où ça lui chante, ceci n'a de sens, dans la valeur que prend cette image, que du rapport à un « *là* » d'un jouir virtuel.

Mais en fin de compte dans la synchronie - de quoi que ce soit qu'il s'agisse - ce ne sera jamais après tout, même détournée, qu'une jouissance copulatoire. Je veux dire que, dans l'infinie diversité des mécanismes instinctuels dans la nature, nous pouvons facilement découvrir toutes les formes possibles, y compris celle où l'organe de la copulation est perdu *in loco* dans la consommation elle-même. Nous pouvons aussi bien considérer que le fait de la dévoration est là une des nombreuses formes de la prime qui est donnée au partenaire individuel de la copulation, en tant qu'ordonnée à sa fin spécifique, *pour le retenir* dans l'acte qu'il s'agit de permettre. Le caractère, exemplificateur donc, de l'image qui nous est proposée ne commence qu'au point précis où nous n'avons pas le droit d'aller :

- à savoir que cette dévoration de l'extrémité céphalique du partenaire par la mante religieuse est quelque chose qui est marqué du fait que ceci s'accomplit avec les mandibules du partenaire femelle qui participent comme telles des propriétés que constitue, dans la nature vivante, *l'extrémité céphalique*,
- à savoir un certain rassemblement de la tendance individuelle comme telle,
- à savoir la possibilité dans quelque registre qu'elle s'exerce d'un discernement, d'un choix. Autrement dit, que la mante religieuse aime mieux ça, la tête de son partenaire, que *quoi que ce soit d'autre*, qu'il y a là une préférence, *malle, manult*¹⁹⁵, c'est ça qu'elle aime.

193 De Pallemant *Verkennung* : méconnaissance : *Erkennung* ; reconnaissance.

194 *Écrits*, p. 95-96, 189, 190.

195 Du latin *malle* : aimer mieux, préférer ; *manult* : elle aime mieux, elle préfère.

Et c'est en tant qu'elle aime ça, que pour nous, dans l'image, elle se montre comme jouissance aux dépens de l'autre, et pour tout dire, que nous commençons à mettre dans *les fonctions naturelles* ce dont il s'agit, à savoir du sens moral, autrement dit que nous entrons dans la dialectique sadienne comme telle.

Cette préférence de la jouissance à toute référence à l'autre se découvre comme la dimension de polarité essentielle de la nature. Il n'est que trop visible que ce *sens moral*, c'est nous qui l'apportons, mais que nous l'apportons dans la mesure où nous découvrons le sens du désir comme ce rapport à quelque chose qui, dans *l'autre*, choisit cet *objet partiel*.

Faisons ici encore un peu plus attention. Cet exemple est-il pleinement valable pour nous illustrer *cette préférence de la partie par rapport au tout*, jugement illustrable dans la valeur érotique de cette *extrémité mamelonnaire* dont je parlais tout à l'heure ? Je n'en suis pas si sûr, pour autant que c'est moins, dans cette image de la mante religieuse, *la partie qui serait préférée au tout* - de la façon la plus horrible, nous permettant déjà de court-circuiter la fonction de la métonymie - que plutôt *le tout qui est préféré à la partie*.

N'omettons pas en effet que, même dans une structure animale aussi éloignée de nous en apparence que l'est celle de l'insecte, la valeur de *concentration*, de *réflexion*, de *totalité*, représentée quelque part dans l'extrémité céphalique, assurément fonctionne, et qu'en tout cas, dans le fantasme, dans l'image qui nous attache, joue avec son accentuation particulière, cette acéphalisation du partenaire telle qu'elle nous est présentée ici.

Et que, pour tout dire, la valeur *fabulatoire* de la mante religieuse, celle qui est sous-jacente à ce qu'elle représente effectivement dans une certaine *mythologie* ou plus simplement un folklore, dans tout ce sur quoi CAILLOIS a mis l'accent sous le registre *du mythe et le sacré*, ce qui est son premier ouvrage¹⁹⁶, il ne semble pas qu'il ait suffisamment pointé que nous sommes là dans la poésie, dans quelque chose qui ne tient pas seulement son accent d'une référence au rapport à l'objet oral tel qu'il se dessine dans la *κοινή* [koinè] *de l'inconscient*, la *langue commune*, mais dans quelque chose de plus accentué, dans quelque chose qui nous désigne un certain lien de l'acéphalie avec la transmission de la vie comme telle, dans la désignation de ceci : qu'il y a, dans ce passage de la flamme d'un individu à l'autre, dans une éternité signifiée de l'espèce, que le *τέλος* [telos] ne passe pas par la tête.

C'est ceci qui donne à *l'image de la mante* son sens tragique qui, comme vous le voyez, n'a rien à faire avec la préférence pour un objet dit objet oral qui, en aucune occasion - dans le fantasme humain en tout cas - ne se rapporte à la tête. C'est de bien autre chose qu'il s'agit dans la liaison à la phase orale du désir humain.

Ce qui se profile d'une identification réciproque du sujet à l'objet du désir oral, c'est quelque chose qui va - l'expérience nous le montre tout de suite - à un morcellement constitutif, à ces images morcelantes qu'on a évoquées récemment lors de nos « *Journées provinciales* » comme liées à je ne sais quelle terreur primitive qui semblait, je ne sais pourquoi, pour les auteurs, prendre je ne sais quelle valeur de *désignation inquiétante*, alors que c'est bien le fantasme le plus fondamental, le plus répandu, le plus commun, aux origines de toutes les relations de l'homme à sa somatique.



Les morceaux du pavillon d'anatomie qui peuplent l'image célèbre du « *Saint Georges* » de CARPACCIO dans la petite église de Sainte-Marie-des-Anges à Venise¹⁹⁷ sont bien ce qui, je crois, avec ou sans analyse, n'est pas sans s'être présenté - *au niveau du rêve* - à toute expérience individuelle, et aussi bien dans ce registre, la tête qui se promène toute seule continue très bien, comme dans CAZOTTE¹⁹⁸, à raconter ses petites histoires.

L'important n'est pas là. Et la découverte de l'analyse, c'est que le sujet, dans le champ de l'Autre, rencontre non pas seulement les images de son propre morcellement mais d'ores et déjà, dès l'origine, *les objets du désir de l'Autre*, à savoir de la mère, non pas seulement dans leur état de morcellement mais avec les privilèges que leur accorde *le désir de la mère*.

196 Roger Caillois : *Le mythe et l'homme*, Paris, Gallimard, 1938, chap. 11, déjà cité par Lacan *Écrits*, p. 96.

197 Ce tableau de Carpaccio, « *Saint Georges combattant le Dragon* », se trouve à la Scuola de San Giorgio degli Schiavoni à Venise.

198 Cazotte : *Le Diable amoureux*, Garnier-Flammarion, Paris, 1979, p. 59.

Autrement dit, qu'il y a un de ces *objets* qu'il rencontre, et qui est le *phallus paternel* - d'ores et déjà rencontré dès les premiers fantasmes du sujet, nous dit Mélanie KLEIN - à l'origine du « *fandum* »¹⁹⁹ du « *il doit parler, il va parler* ». Déjà dans l'empire intérieur, dans cet intérieur du corps de la mère où se projettent les premières formations imaginaires, quelque chose est aperçu qui se distingue comme plus spécialement accentué, voire nocif : le *phallus paternel*.

Sur le champ du *désir de l'Autre*, l'objet subjectif rencontre déjà des occupants identifiables à l'aune desquels, si je puis dire, au taux desquels il a déjà à se faire valoir et à se peser, et poser ces petits poids diversement modelés qui sont en usage dans les tribus primitives de l'Afrique où vous voyez un petit animal en manière de tortillon, voire quelque objet phalloforme comme tel.

Donc à ce niveau fantasmatique, le privilège de l'image de *la mante* est uniquement ceci - qui n'est pas après tout tellement assuré - que *la mante* est supposée - ses mâles - les manger en série, et que ce passage au pluriel est la dimension essentielle par où elle prend pour nous valeur fantasmatique.

Voici donc définie cette phase orale. Ce n'est qu'à l'intérieur de la demande que l'Autre se constitue comme reflet de la faim du sujet. L'Autre donc n'est point seulement faim, mais faim articulée, faim qui demande. Et le sujet par là y est ouvert à devenir objet, mais si je puis dire, d'une faim qu'il choisit. La transition est faite de la faim à l'érotisme par la voie de ce que j'appelais tout à l'heure une préférence : elle aime quelque chose, ça spécialement d'une gourmandise si l'on peut dire. Nous voilà réintroduits dans *le registre des péchés originels*. Le sujet vient se placer sur le menu à la carte du cannibalisme dont chacun sait qu'il n'est jamais absent d'aucun *fantasme communionnel*. Lisez cet auteur dont je vous parle au cours des années avec une sorte de retour périodique, Baltasar GRACIAN²⁰⁰. Évidemment seuls ceux d'entre vous qui entravent l'espagnol peuvent y trouver - à moins de se le faire traduire - leur pleine satisfaction.

Traduit très tôt, comme on traduisait à l'époque, presque instantanément dans toute l'Europe - tout de même des choses sont restées non traduites. C'est un traité de la communion, « *El Comulgatorio* », qui est un bon texte en ce sens que là se révèle quelque chose qui est rarement avoué, les délices de la consommation du *Corpus Christi*, du corps du Christ, y sont détaillés. Et on nous prie de nous arrêter à cette joue exquisite, à ce bras délicieux, je vous passe la suite, où *la concupiscence spirituelle* se satisfait, s'attarde, nous révélant ainsi ce qui reste toujours impliqué dans les formes, même les plus élaborées, de l'identification orale.

En opposition à cette thématique où *vous voyez par la vertu du signifiant se déployer dans tout un champ* d'ores et déjà créé pour être secondairement habité, la tendance la plus *originelle*, c'est vraiment en opposition à celle-ci que la dernière fois j'ai voulu vous montrer un sens ordinairement peu ou mal articulé de *la demande anale*, en vous montrant qu'elle se caractérise par un renversement complet au bénéfice de l'autre, de l'initiative.

Et que c'est proprement là que gît - c'est-à-dire à un stade pas si évidemment avancé ni sûr dans notre idéologie normative - la source de la discipline, je n'ai pas dit le devoir, la discipline comme on dit, de *la propreté* où la langue française marque si joliment l'oscillation avec *la propriété*, avec ce qui appartient en propre, l'éducation, les bonnes manières si je puis dire.

Ici la demande est extérieure, et au niveau de l'autre, et se pose articulée comme telle. L'étrange est qu'il nous faut voir là et reconnaître, dans ce qui a toujours été dit, et dont il semble que personne n'ait vraiment traité la portée, *que là naît à proprement parler l'objet de don comme tel*, et que ce que le sujet peut donner dans cette *métaphore* est exactement lié à ce qu'il peut retenir, à savoir son propre déchet, son excrément. Il est impossible de ne pas voir *quelque chose d'exemplaire, quelque chose* qui est à proprement parler indispensable à désigner comme le point radical où se décide la projection du désir du sujet dans l'autre.

Il est un point de la phase, où le désir s'articule et se constitue, où l'autre en est à proprement parler le dépotoir. Et l'on n'est pas étonné de voir que les idéalistes de la thématique d'une « *hominisation* » du cosmos, ou comme ils sont forcés de s'exprimer de nos jours : de la planète, une des phases manifeste depuis toujours de *l'hominisation* ²⁰¹ de la planète, c'est que l'animal-homme en fait à proprement parler un *dépotoir*, un *dépôt d'ordures*. Le témoignage le plus ancien que nous ayons d'agglomérations humaines comme telles, ce sont d'*énormes pyramides de débris de coquillages*, ça a un nom scandinave ²⁰².

Ce n'est pas pour rien que les choses sont ainsi. Bien plus il semble que s'il faut quelque jour échafauder le mode par où l'homme s'est introduit au champ du signifiant, c'est dans ces premiers amas qu'il conviendra de le désigner. Ici le *sujet* se désigne dans *l'objet évacué* comme tel. Ici est, si je puis dire, le point zéro du désir. *Il repose tout entier sur l'effet de la demande de l'Autre*. L'Autre en décide, et c'est bien où nous trouvons la racine de cette dépendance du névrosé. Là est le point sensible, la note sensible par quoi le désir du névrosé se caractérise comme prégénital.

199 *fandum* : il doit parler. Du latin *fari* : parler

200 Baltasar Gracian : *Le Criticon*, Paris, Allia, I et II (1998 et 2002).

201 Cf. Teilhard de Chardin, cité dans les *Écrits*, notamment p. 88, 684.

202 Cf. séminaire 1965-66 : *L'objet*, 08-12-65 : « *ça porte un joli nom en danois mais je suis incapable de le prononcer - c'est un amas de débris, alors, là nous avons l'objet(a) !* » Kjøkkenmødding : Amas coquiller résultant généralement de la consommation de mollusques sur une longue période (à quoi sont associés divers objets et parfois du charbon de bois) par des populations mésolithiques et néolithiques, de la Baltique, de l'Écosse, de France, du Portugal, d'Amérique du Sud, etc.

C'est pour autant qu'il dépend tellement de *la demande* de l'Autre, que ce que le névrosé demande à l'Autre, dans sa demande d'amour de névrosé, c'est qu'on lui laisse faire quelque chose de *cette place du désir*, que c'est *cette place du désir* qui reste manifestement, jusqu'à un certain degré dans la dépendance de la demande de l'Autre. Car le seul sens que nous puissions donner au stade génital *pour autant qu'à cette place du désir réparaîtrait quelque chose qui aurait droit à s'appeler un désir naturel* - encore que, vu ses nobles antécédents, il ne puisse jamais l'être - c'est que *le désir devrait bien un jour apparaître comme ce qui ne se demande pas, comme viser ce qu'on ne demande pas*.

Et puis ne vous précipitez pas pour *dire* que c'est ce qu'on prend, par exemple, parce que tout ce que vous *dites* ne fera jamais que vous faire retomber dans la petite mécanique de la demande. *Le désir naturel a* - à proprement parler - *cette dimension de ne pouvoir se dire d'aucune façon*, et c'est bien pour ça que vous n'aurez jamais aucun désir naturel, parce que l'Autre est déjà installé dans la place, l'Autre avec un grand A, comme celui où repose *le signe*. Et *le signe* suffit à instaurer la question : « *Che vuoi ?* », « *Que veux-tu ?* » à laquelle d'abord le sujet ne peut rien répondre, toujours retardé par la question dans la réponse qu'elle postule.

Un signe représente quelque chose pour quelqu'un et faute de savoir *ce que représente le signe*, le sujet devant *cette question* [Che vuoi ?], quand apparaît le désir sexuel, perd le *quelqu'un* auquel *la question* s'adresse c'est-à-dire lui-même... et naît l'angoisse du petit Hans. Ici se dessine ce quelque chose qui, préparé par le sillon de la fracture du sujet de par la demande, s'instaure dans la relation - que pour un instant nous allons tenir comme elle se tient souvent : isolée - de l'enfant et de la mère.

La mère du petit Hans, et aussi bien *toutes les mères* - « *j'en appelle à toutes les mères* », *comme disait l'autre*²⁰³ - distingue sa position en ceci qu'elle marque, pour ce qui commence d'apparaître de petit *frémissement*, de petit *frémissement* non douteux dans le premier éveil d'une sexualité génitale comme telle chez Hans : « *c'est tout à fait cochon ça* », *c'est dégoûtant le désir*, ce désir dont il ne peut dire ce que c'est.

Mais ceci est strictement corrélatif d'un *intérêt* non moins douteux *pour quelque chose qui est ici l'objet*, celui auquel nous avons appris à donner toute son importance, à savoir *le phallus*. D'une façon sans doute allusive mais non ambiguë, combien de mères - toutes les mères - devant le petit robinet du petit Hans, ou de quelque autre, devant le « *Wimacher* », le « *fait-pipi* », de quelque façon qu'on l'appelle, feront des réflexions comme : « *il est fort bien doté mon petit* », ou bien : « *tu auras beaucoup d'enfants* ». Bref, l'appréciation en tant que portée sur l'objet, lui, bel et bien *partiel* encore ici, est quelque chose qui contraste avec le refus du désir.

Ici, au moment même de la rencontre avec ce qui sollicite le sujet dans le mystère du désir, la division s'instaure entre cet objet qui devient la marque d'un intérêt privilégié, cet objet qui devient l'*ἄγαλμα* [agalma], *la perle* au sein de l'individu qui ici tremble autour du point pivot de son avènement à la plénitude vivante, et en même temps d'un ravalement du sujet.

Il est apprécié comme *objet*, il est déprécié comme *désir*. Et c'est là autour, que va tourner cette instauration du registre de « l'avoir », que vont jouer les comptes. La chose vaut la peine que nous nous y arrêtions, je vais entrer dans plus de détails. La thématique de « l'avoir », je vous l'annonce depuis longtemps par des formules telles que celle-ci : « *L'amour, c'est donner ce qu'on n'a pas* », bien sûr, car vous voyez bien que, quand l'enfant donne ce qu'il a, c'est au stade précédent. Qu'est-ce qu'il n'a pas, et en quel sens ?

Ce n'est pas du côté du *phallus* - encore qu'on puisse faire tourner autour de lui la dialectique de « l'être » et de « l'avoir » - que vous devez porter le regard pour bien comprendre quelle est la dimension nouvelle qu'introduit *l'entrée dans le drame phallique*. Ce qu'il n'a pas, ce dont il n'a pas la disposition, à ce point de naissance, de révélation du *désir génital*, *ce n'est rien d'autre que son acte*. Il n'a rien qu'une traite sur l'avenir. Il institue l'acte dans le champ du *projet*.

Et je vous prierai ici de remarquer la force des déterminations linguistiques par quoi, de même que le désir a pris dans *la conjonction* des langues romanes cette connotation de *desiderium*, de *deuil* et de *regret*, ça n'est pas rien que les formes primitives du futur soient abandonnées pour une référence à « l'avoir ». « *Je chanterai* », c'est exactement ce que vous voyez écrit : « *Je chanter-ai* », effectivement ceci vient de *cantare habeo*. La langue romaine décadente a trouvé la voie la plus sûre de retrouver le vrai sens du futur : je baisserai plus tard, j'ai le baiser à l'état de traite sur l'avenir : je « *désirer-ai* ».

Et aussi bien cet *habeo* introduit au *debeo* de la dette symbolique, à un *habeo* destitué. Et c'est au futur que se conjugue cette dette quand elle prend la forme de commandement : « *Tes père et mère honoreras* », etc. *Mais...*

et c'est ici que je veux aujourd'hui seulement vous retenir au bord de ce qui résulte de cette articulation, lente sans doute, mais faite justement pour que vous n'y précipitez pas à l'excès votre marche
...*l'objet dont il s'agit*, disjoint du désir, *l'objet phallus*, *n'est pas la simple spécification*, *l'homologue*, l'homonyme du *petit(a) imaginaire* où déchoit la plénitude de l'Autre, du grand A. Ce n'est pas une spécification enfin venue au jour de ce qui aurait été auparavant l'objet oral, puis l'objet anal.

C'est quelque chose...

comme je vous l'ai indiqué dès l'abord, au début de ce discours aujourd'hui, quand je vous ai marqué du sujet la première rencontre avec le phallus
...*c'est un objet privilégié* dans le champ de l'Autre. C'est un objet *qui vient en déduction du statut de l'Autre*, du grand Autre comme tel.

203 Marie-Antoinette accusée d'inceste envers son fils, à son procès le 14 Oct. 1793.

En d'autres termes, *le petit(a)*...

au niveau du désir génital et de la phase de la castration,

dont tout ceci - vous le percevez bien - est fait pour vous introduire l'articulation précise

...*le petit(a)*, c'est le A moins ϕ : $(a) = A - \phi$.

En d'autres termes, c'est par ce biais que le ϕ (*phi*) vient à symboliser ce qui manque à l'A pour être l'A *noétique*, l'A de plein exercice, l'Autre en tant qu'on peut faire foi à sa réponse à la demande. De cet Autre noétique, le désir est une *énigme*, et cette *énigme* est nouée avec le fondement structural de sa castration. C'est ici que va s'inaugurer toute la dialectique de la castration.

Faites attention maintenant de ne pas confondre non plus cet *objet phallique* avec ce même *signe* qui serait le *signe* au niveau de l'Autre de son manque de réponse, *le manque* dont il s'agit ici, est *le manque* du *désir de l'Autre*. La fonction que va prendre ce *phallus* en tant qu'il est rencontré dans le champ de l'*imaginaire*, c'est non pas d'être identique à l'Autre comme désigné par le manque d'un signifiant, mais d'être *la racine de ce manque*.

C'est l'Autre qui se constitue dans une relation, privilégiée certes à cet objet ϕ , mais dans une relation complexe.

C'est ici que nous allons trouver la pointe de ce qui constitue l'impasse et le problème de l'amour, c'est que le sujet ne peut satisfaire la demande de l'Autre qu'à *le rabaisser*, qu'à le faire lui, cet autre, *l'objet de son désir*.

Ce n'est pas parce qu'on se divertit, en apparence, de ce qui est votre centre de soucis, *qu'on ne le retrouve pas à l'extrême périphérie* ²⁰⁴. C'est ce qui, je crois, m'est arrivé presque sans m'en apercevoir à la *Galerie BORGHÈSE*, dans l'endroit le plus inattendu.

Mon expérience m'a toujours appris à regarder ce qui est près de l'ascenseur, qui est souvent significatif et *que l'on ne regarde jamais*. L'expérience transférée au musée de la *Galerie BORGHÈSE* - ce qui est tout à fait applicable à un musée - m'a fait tourner la tête au moment où on débouche de l'ascenseur grâce à quoi j'ai vu quelque chose à quoi on ne s'arrête vraiment jamais, je n'en avais jamais entendu parler par personne : un tableau d'un nommé ZUCCHI.



Ce n'est pas un peintre très connu, encore qu'il ne soit pas tout à fait passé hors des mailles du filet de la critique. C'est ce qu'on appelle un *maniériste* de la première période du maniérisme, au XVI^{ème} siècle. Ses dates sont à peu près 1547-1590, et il s'agit d'un tableau qui s'appelle « PSICHE *sorprende* AMORE », c'est-à-dire ÉROS. C'est la scène classique de PSYCHÉ élevant sa petite lampe sur ÉROS qui est depuis un moment son amant nocturne et jamais aperçu. Vous avez sans doute, je pense, une petite idée de ce drame classique.

PSYCHÉ favorisée par cet extraordinaire amour, celui d'ÉROS lui-même, jouit d'un bonheur qui pourrait être parfait si ne lui venait pas la curiosité de voir de qui il s'agit. Ce n'est pas qu'elle ne soit pas avertie par son amant lui-même de ne chercher jamais, en aucun cas, à projeter sur lui la lumière, sans qu'il puisse lui dire quelle sanction en résulterait, mais l'insistance est extrême. Néanmoins PSYCHÉ ne peut faire autrement que d'y venir et, à ce moment-là, *les malheurs de PSYCHÉ* commencent. Je ne peux pas tous vous les raconter. Je veux d'abord vous montrer ce dont il s'agit, puisque aussi bien c'est là ce qui est important de ma *découverte*.

Je m'en suis procuré deux exemplaires et je vais les faire circuler. J'ai doublé ces deux reproductions par une esquisse due à un peintre dont même ceux qui ne connaissent pas mes relations familiales reconnaîtront - j'espère - le trait, et qui a bien voulu ce matin, *vu le désir qu'il avait de me complaire*, faire pour vous cette esquisse qui me permettra dans la démonstration de pointer ce dont il s'agit ²⁰⁵.

Vous voyez que l'esquisse correspond dans ses lignes significatives tout au moins à ce que je suis en train de faire circuler. Je ne sais pas si vous avez déjà vu traiter ce sujet d'ÉROS et PSYCHÉ de cette façon. Pour moi ce qui m'a frappé - cela a été traité d'une façon innombrable, aussi bien en sculpture qu'en peinture - c'est que je n'ai jamais vu PSYCHÉ apparaître, dans l'œuvre d'art, armée comme elle l'est dans ce tableau, de ce qui est représenté là très vivement comme un petit *trancoir* et qui est précisément un *cimetière* sur ce tableau. D'autre part, vous remarquerez que ce qui est ici significativement projeté sous la forme de la fleur, et du bouquet dont elle fait partie, et du vase aussi où elle s'insère, vous verrez dans le tableau d'une façon très intense, très marquée, que cette fleur est à proprement parler le *centre* mental visuel du tableau.

²⁰⁴ C'est le retour des vacances de Pâques, des notes témoignent en préambule : « Ces quelques jours passés à Rome, j'ai eu le sentiment de l'Urbs, la capitale (en parlant de Rome), Paris n'est qu'une ville périphérique.

²⁰⁵ Il s'agit d'André Masson, mais il semblerait que cette esquisse n'ait pas été publiée.

Elle l'est de la façon suivante, ce bouquet et cette fleur viennent au premier plan et sont vus, comme on dit, à « *contre-jour* », c'est-à-dire que cela fait ici une masse noire : c'est elle qui est traitée d'une façon telle qu'elle donne à ce tableau son caractère qu'on peut appeler maniériste. C'est dessiné d'une façon extrêmement raffinée. Il y aurait certainement des choses à dire sur les fleurs qui sont choisies dans ce bouquet. Mais autour du bouquet, venant derrière le bouquet, rayonne une lumière intense qui porte sur les cuisses allongées et le ventre du personnage qui *symbolise* ÉROS. Et il est véritablement impossible de ne pas *voir* ici, désigné de la façon la plus précise et comme par l'index le plus appuyé, l'organe qui doit *anatomiquement* se dissimuler derrière cette masse de fleurs, à savoir très précisément *le phallus* de l'ÉROS.

Ceci est vu dans la manière même du tableau, accentué d'une façon telle qu'il ne peut s'agir là d'une interprétation analytique, qu'il ne peut pas ne pas se présenter à la représentation le fil qui unit cette menace du tranchoir, à ce qui nous est ici à proprement parler désigné. Pour tout dire, la chose vaut la peine d'être *désignée* justement en ceci qu'elle n'est pas fréquente dans l'art.



On nous a beaucoup représenté JUDITH et HOLOPHERNE, mais quand même HOLOPHERNE ça n'est pas ce dont il s'agit ici, c'est « *couper cabèche* » [*couper la tête*]. De sorte que le geste même, tendu, de l'autre bras qui porte la lampe est quelque chose qui est également fait pour nous évoquer toutes les résonances justement de ce type d'autre tableau auquel je fais allusion. La lampe est là suspendue au-dessus de la tête de l'ÉROS. Vous savez que dans l'histoire c'est une goutte d'huile renversée dans un mouvement un peu brusque de PSYCHÉ, fort émue, qui vient réveiller l'ÉROS lui causant d'ailleurs, l'histoire nous le précise, une blessure dont il souffre longtemps.

Observons, pour être *minutieux*, que dans la reproduction que vous avez sous les yeux, vous pouvez voir qu'il y a quelque chose en effet comme un trait lumineux qui part de la lampe pour aller vers l'épaule de l'ÉROS. Néanmoins l'obliquité de ce trait ne laisse pas penser qu'il s'agisse de cette larme d'huile, mais d'un trait de lumière. Certains penseront qu'il y a là quelque chose qui est en effet bien remarquable et qui représente de la part de l'artiste une innovation, et donc une intention que nous pourrions lui attribuer *sans ambiguïté*, je veux dire celle de représenter la menace de *la castration* appliquée dans la conjoncture amoureuse.

Je crois qu'il faudrait vite en revenir si nous avançons dans ce sens. Il faudrait vite en revenir par ceci que je vous ai pointé - point pointé encore, mais qui je l'espère est déjà venu à l'esprit de quelques-uns - c'est que cette histoire ne nous est connue, malgré le rayonnement qu'elle a eu dans l'histoire de l'art que par un seul texte : le texte d'APULÉE dans *L'âne d'or*. J'espère, *pour votre plaisir*, que vous avez lu *L'âne d'or*, c'est un texte, je dois dire, très exaltant [*Psyché* : cf. *L'Âne d'Or* (IV, 28,1 - VI, 24,4)].

Si, comme on l'a toujours dit, certaines vérités sont incluses dans ce livre, je peux vous dire que sous une forme mythique et imagée ce sont de véritables secrets ésotériques et initiatiques, c'est une vérité empaquetée sous les aspects les plus chatoyants, pour ne pas dire les plus *chatouillants*, les plus *titillants*. Car dans cette apparence première, c'est à vrai dire quelque chose qui n'a pas encore été dépassé, fût-ce par les plus récentes productions qui ont fait ces dernières années en France notre régal dans le genre érotique le plus caractérisé, avec toute la nuance du sado-masochisme qui fait du roman érotique, le relief le plus commun.

C'est en effet au milieu d'une horrible histoire d'enlèvement de jeune fille, accompagné des menaces les plus terrifiantes auxquelles elle se trouve exposée en compagnie de l'âne - celui qui parle à la première personne dans ce roman, c'est dans un intermède, une inclusion à l'intérieur de cette aventure d'un goût fort relevé, *qu'une vieille*, pour distraire un instant la fille en question, la kidnappée, la victime, lui raconte longuement l'histoire d'ÉROS et de PSYCHÉ.

Or ce que je vous ai pointé tout à l'heure, c'est que c'est à la suite de l'insistance perfide de ses sœurs qui n'ont de cesse que de l'amener à tomber dans le piège, à violer les promesses qu'elle a faites à son amant divin, que PSYCHÉ succombe. Et le dernier moyen de ses sœurs est de suggérer qu'il s'agit d'un monstre épouvantable, d'un serpent de l'aspect le plus hideux, qu'assurément elle n'est pas sans courir avec lui quelque danger. À la suite de quoi le court-circuit mental se produit à savoir que, remarquant les recommandations, les interdits extrêmement insistants auxquels son interlocuteur nocturne recourt, lui impose en lui recommandant en aucun cas de violer son interdiction très sévère, de ne pas chercher à le voir, elle ne voit que trop bien coïncider cette recommandation avec ce que lui suggèrent ses sœurs. Et c'est là qu'elle franchit le pas fatal.

Pour le franchir, étant donné ce qui lui est suggéré, ce qu'elle croit devoir trouver, elle s'arme. Et en ce sens nous pouvons dire... malgré que l'histoire de l'art ne nous donne aucun autre témoignage à ma connaissance, je serais reconnaissant que quelqu'un maintenant, incité par mes remarques, m'apporte la preuve contraire... que si PSYCHÉ a été représentée dans ce moment significatif comme armée, c'est bien du texte d'APULÉE que le maniériste en question, ZUCCHI, a donc emprunté ce qui fait l'*originalité* de la scène. Qu'est-ce à dire ?

ZUCCHI nous représente cette scène dont l'histoire est fort répandue, à l'époque déjà. Elle est fort répandue pour toutes sortes de raisons. Si nous n'avons qu'*un seul témoignage littéraire*, nous en avons beaucoup dans l'ordre *des représentations plastiques et figuratives*. On dit par exemple que le groupe qui est au *Musée des Offices* de Florence représente un ÉROS avec une PSYCHÉ, cette fois tous deux ailés - vous pouvez remarquer que si ici l'ÉROS les a, PSYCHÉ : non - PSYCHÉ, elle, ailée d'ailes du papillon.

Je possède par exemple des objets alexandrins où la PSYCHÉ est représentée sous divers aspects et fréquemment munie des ailes du papillon : les ailes du papillon dans cette occasion sont *le signe de l'immortalité de l'âme*. Le papillon étant depuis fort longtemps, étant donné les phases de la métamorphose qu'il subit, à savoir né d'abord à l'état de *chenille*, de larve, il s'enveloppe dans cette sorte de tombeau, de sarcophage, enveloppé d'une façon même qui va à rappeler la momie, où il séjourne jusqu'à reparaître au jour sous une *forme glorifiée*, la thématique du papillon, significative de l'immortalité de l'âme était apparue dès l'Antiquité, et pas seulement dans des religions diversement périphériques, mais aussi bien même, a été utilisée et l'est encore dans la religion chrétienne comme symbolique de l'immortalité de l'âme. Il est à vrai dire très difficile de dénier qu'il s'agisse de ce qu'on peut appeler *les malheurs ou les mésaventures de l'âme* dans cette histoire dont nous n'avons, je vous le dis, qu'*un texte mythologique* comme base, fondement de sa transmission dans l'Antiquité, le texte d'APULÉE.

Dans ce texte d'APULÉE, quoi qu'en pensent des auteurs accentuant diversement les significations religieuses et spirituelles de la chose et qui, volontiers, trouveraient que dans APULÉE nous n'en trouvons qu'une forme ravalée, romanesque à proprement parler qui ne permet pas d'atteindre la portée originelle du mythe, malgré ces allégations, je crois au contraire que le texte d'APULÉE - si vous vous y reportez, vous vous en apercevrez - est au contraire extrêmement riche.

Il l'est au sens que ce point dont il s'agit, celui qui est représenté ici dans ce moment par la peinture, n'est que le début de l'histoire, malgré que déjà nous ayons dans ce texte la phase antérieure de ce qu'on peut appeler non seulement le bonheur de PSYCHÉ, mais auparavant une première épreuve à savoir que PSYCHÉ est au départ considérée comme aussi belle que VÉNUS, et que c'est déjà par l'effet d'une première persécution des dieux qu'elle se trouve exposée au faite d'un rocher - autre forme du mythe d'Andromède - à quelque chose qui doit la saisir, qui doit être un monstre, et qui se trouve dans le fait être ÉROS, auquel VÉNUS a donné la charge de la livrer à celui dont elle doit être victime²⁰⁶. Mais lui, en somme, séduit par celle auprès de qui il se trouve être délégué des ordres cruels de sa *mère*, l'enlève et l'installe dans ce lieu de profond recel où elle jouit en somme du bonheur des dieux.

L'histoire se terminerait là si la pauvre PSYCHÉ ne participait d'une autre nature que de la nature divine et ne montrait, entre autres faiblesses, les plus déplorables sentiments familiaux, c'est-à-dire qu'elle n'a de peine ni de cesse avant d'avoir obtenu de l'ÉROS, son époux inconnu, la permission de revoir ses sœurs - et vous voyez qu'ici l'histoire s'enchaîne. Donc, avant ce moment il y a une courte période, un court moment antérieur de l'histoire, mais toute l'histoire s'étend après. Je ne vais pas vous la raconter tout au long car cela sort de notre sujet.

Ce que je veux simplement vous dire, c'est que quand Jacopo ZUCCHI nous produit ce petit chef-d'œuvre, elle n'était pas sans être connue, ni plus ni moins que du pinceau de RAPHAËL lui-même car, par exemple, vous savez ça, elle s'étale au plafond et aux murailles de ce charmant palais FARNÈSE. Ce sont des scènes aimables, presque trop aimables. Nous ne sommes plus, semble-t-il, en état de supporter une sorte de *joliesse* en quoi pour nous semble s'être dégradé ce qui a dû apparaître, la première fois que le type en surgissait du pinceau génial de RAPHAËL, comme d'une beauté surprenante. À la vérité, il faut toujours faire la part de ceci : c'est que, quand un certain prototype, une certaine forme apparaît, elle doit faire une impression complètement différente de ce que c'est quand elle a été non seulement des milliers de fois reproduite mais des milliers de fois imitée. Bref, ces peintures de RAPHAËL à la Farnésine, nous donnent un développement, scrupuleusement calqué sur le texte d'APULÉE, des mésaventures de PSYCHÉ.

206 Vénus le fait dans les termes suivants : « ...venge celle qui t'a donné le jour, que cette vierge s'éprenne d'un ardent amour pour le dernier des hommes, un homme que, dans son rang, son patrimoine et sa personne même, la fortune ait maudit, si abject en un mot que, dans le monde entier, il ne trouve pas son pareil en misère... »

Pour que vous ne doutiez pas que *la PSYCHÉ n'est pas une femme, mais bien l'âme*, qu'il me suffise de vous dire que, par exemple, elle va recourir à DÉMÉTER qui est là présentifiée avec tous les instruments, toutes les armes de ses mystères - et c'est bien là, en effet, de l'initiation aux mystères d'ELEUSIS qu'il s'agit - et qu'elle en est repoussée.

La nommée DÉMÉTER désire avant tout ne pas se mettre mal avec sa belle-sœur VÉNUS. Et il ne s'agit que de ceci, c'est qu'en somme, la malheureuse âme, pour avoir chu et fait à l'origine un faux pas dont elle n'est même pas coupable - car à l'origine *cette jalousie de VÉNUS* ne provient de rien d'autre que de ce qu'elle est considérée par VÉNUS comme une rivale - se trouve ballottée, repoussée de tous les secours, fût-ce des secours religieux eux-mêmes.

Et on pourrait faire toute une menue phénoménologie de *l'âme malheureuse* comparée à celle de *la conscience* qualifiée du même nom. À propos de cette très jolie histoire de PSYCHÉ, il ne faut donc pas que nous nous y trompions, la thématique dont il s'agit ici n'est pas celle du couple. Il ne s'agit pas des rapports de l'homme et de la femme, il s'agit de quelque chose qui...

il n'y a à proprement parler qu'à savoir lire pour voir que ça n'est vraiment caché
que d'être au premier plan et trop évident, comme dans *La lettre volée*

...n'est rien d'autre que *les rapports de l'âme et du désir*. C'est en ceci que la composition - je ne crois pas forcer la chose en disant « *extrêmement saisissante* » - de ce tableau, peut être dite, pour nous, isoler d'une façon exemplaire *ce caractère sensible*, imagé par l'intensité de l'image qui est produite ici, isoler ce que pourrait être *une analyse structurale du mythe* d'APULÉE qui serait à faire.

Vous en savez assez, je vous en ai assez dit concernant ce qu'est *une analyse structurale d'un mythe* pour que vous sachiez au moins que ça existe. Chez Claude LÉVI-STRAUSS on fait *l'analyse structurale* d'un certain nombre de mythes américains du Nord, je ne vois pas pourquoi on ne se livrerait pas à cette même analyse concernant la fable d'APULÉE. Bien sûr nous sommes - chose curieuse - moins bien servis pour ces choses plus proches de nous que pour d'autres qui nous apparaissent plus éloignées quant aux sources, c'est à savoir que nous n'avons qu'une version de ce *mythe* en fin de compte : celle d'APULÉE.

Mais il ne semble pas impossible, *à l'intérieur du mythe*, d'opérer dans un sens qui permette d'en mettre en évidence *un certain nombre de couples d'oppositions significatives*. À travers une telle analyse, je dirais, sans le secours du peintre, nous risquerions peut-être de laisser passer inaperçu le caractère vraiment primordial et original du temps, du temps le plus connu pourtant : aussi bien chacun sait que ce qui reste dans la mémoire collective du sens du mythe c'est bien ceci, c'est qu'ÉROS fuit et disparaît parce que la petite PSYCHÉ a été en somme trop *curieuse* et en plus *désobéissante*.

Ce dont il s'agit, ce qui est *recelé*, ce qui est *caché* derrière ce temps connu du mythe et de l'histoire, ne serait - à en croire ce que nous révèle ici l'intuition du peintre - rien d'autre donc que ce moment décisif. Certes, ce n'est pas la première fois que nous le voyons apparaître dans *un mythe antique*, mais dont la valeur d'accent, le caractère crucial, le caractère pivot, a dû attendre en somme d'assez longs siècles pour - par FREUD - être mis au centre de *la thématique psychique*.

Et c'est pour cela qu'il n'est pas inutile, ayant fait cette trouvaille, de vous en faire part, car en somme elle se trouve désigner...

dans la menue image qui restera - du fait même du temps que je lui consacre ce matin - imprimée dans vos esprits
...elle se trouve illustrer ce que je ne peux aujourd'hui guère que désigner comme le point de concours de deux registres :

- celui de *la dynamique instinctuelle* en tant que je vous ai appris à le considérer comme *marqué des effets du signifiant*, et permettre donc d'accentuer aussi à ce niveau comment le complexe de castration doit s'articuler, ne peut même s'articuler pleinement, qu'à considérer cette *dynamique instinctuelle* comme structurée par cette marque du signifiant,
- et en même temps, c'est là la valeur de l'image, de nous montrer qu'il y a donc *une superposition ou une surimpression*, un centre commun, un sens vertical en ce point de production du *complexe de castration* dans lequel nous allons entrer maintenant.

Car vous voyez que c'est là que je vous ai laissés la dernière fois, ayant pris la thématique du *désir* et de *la demande* dans l'ordre chronologique, mais en vous répétant à tout instant que cette *divergence*, ce *splitting*, cette différence entre *le désir* et *la demande* qui marque de son trait toutes les premières étapes de l'évolution libidinale, est déterminée par l'action *nachträglich*, par *quelque chose de rétroactif* venant d'un certain point où le paradoxe *du désir* et *de la demande* apparaît avec son minimum d'éclat, et qui est vraiment celui du stade génital, pour autant que là-même, *désir* et *demande*, semble-t-il, devraient pouvoir du moins s'y distinguer.

Ils sont marqués de *ce trait de division, d'éclatement* qui, pour des analystes - considérez-le bien - doit être encore, si vous lisez les auteurs, un problème, je veux dire une question, *une énigme*, plus encore évitée que résolue et qui s'appelle « *le complexe de castration* ». Grâce à cette image, il faut que vous voyiez que *le complexe de castration*, dans sa structure, dans sa dynamique instinctuelle est centré d'une façon telle qu'il recoupe exactement celui que nous pouvons appeler le point de la naissance de l'âme.

Car en fin de compte si le mythe de PSYCHÉ a un sens, c'est ceci : que PSYCHÉ ne commence à vivre comme PSYCHÉ...
non pas simplement comme pourvue d'un don initial extraordinaire, celui d'être égale à VÉNUS, ni non plus d'une faveur masquée et inconnue, celle en somme d'un bonheur infini et insondable,
...mais en tant que PSYCHÉ, *en tant que sujet d'un pathos qui est à proprement parler celui de l'âme*, à ce même moment où justement le désir qui l'a comblée va la fuir, va se dérober, c'est à partir de ce moment que commencent les aventures de PSYCHÉ.

Je vous l'ai dit un jour : « *c'est tous les jours la naissance de VÉNUS* », et comme nous le dit le mythe, lui platonicien, c'est donc de ce fait aussi *tous les jours la conception d'ÉROS*. Mais *la naissance de l'âme c'est*, dans l'universel et dans le particulier, pour tous et pour chacun, *un moment historique*. Et c'est à partir de ce moment que se développe dans l'histoire la dramatique qui est celle à laquelle nous avons affaire dans toutes ses conséquences.

En fin de compte, on peut dire que si l'analyse avec FREUD, a été droit à ce point, je dirai que si le message freudien s'est *terminé* sur cette *articulation* - voyez *Analyse finie et infinie* - c'est qu'il y a un dernier terme - la chose est proprement articulée dans ce texte - où l'on arrive, quand on arrive à réduire chez le sujet toutes les avenues de sa *résurgence*, de sa *reviviscence*, des *répétitions inconscientes*, quand nous sommes arrivés à les faire converger vers *ce roc* - le terme est dans le texte - du *complexe de castration* : le *complexe de castration chez l'homme comme chez la femme*, le terme *penisneid* n'est entre autres dans ce texte que l'épinglage du *complexe de castration* comme tel. C'est autour de ce *complexe de castration* et comme - si je puis dire - repartant de ce point, que nous devons remettre à l'épreuve tout ce qui a pu d'une certaine façon être découvert à partir de ce point de butée.

Car, qu'il s'agisse de la mise en valeur de l'effet tout à fait décisif et primordial de ce qui ressortit aux instances du savoir par exemple, ou encore de la mise en fonction de ce qu'on appelle « *l'agressivité du sadisme primordial* », ou encore de ce qu'on a articulé dans les différents développements qui sont possibles autour de la notion de « *l'objet* », de sa décomposition et de son approfondissement, de cette relation, jusqu'à mettre en valeur la notion des bons et des mauvais objets primordiaux, tout ceci ne peut se resituer dans une juste perspective que si nous ressaisissons, d'une façon divergente, à partir de quoi ceci a effectivement divergé, repartant de ce point jusqu'à un certain degré insoutenable par son paradoxe, qui est celui du *complexe de castration*. Une image comme celle que je prends soin aujourd'hui, de produire devant vous est en quelque sorte d'*incarner* ce que je veux dire en parlant du paradoxe du *complexe de castration*.

En effet, si toute la divergence qui a pu nous sembler jusqu'à présent - dans les différentes phases que nous avons étudiées - motivée par la discordance, la distinction de ce qui fait l'objet de la demande - que ce soit dans le stade oral : la demande du sujet, comme au stade anal : la demande de l'autre - avec ce qui dans l'Autre est à la place du désir, qui serait dans le cas de PSYCHÉ jusqu'à un certain point *masqué, voilé* encore que secrètement aperçu par le sujet archaïque, infantile, est-ce qu'il ne semblerait pas que ce qu'on peut massivement appeler la troisième phase, qu'on appelle couramment sous le nom de « la phase génitale », c'est cette conjonction du désir en tant qu'il peut être intéressé dans quelque demande que ce soit du sujet, n'est-ce pas à proprement parler ce qui doit trouver son répondant, son identique dans le désir de l'Autre ?

S'il y a un point où le désir se présente comme désir, c'est bien là où justement la première accentuation de FREUD a été faite pour nous le situer, c'est-à-dire au niveau du désir sexuel révélé dans sa consistance réelle et non plus d'une façon contaminée, déplacée, condensée, métaphorique.

Il ne s'agit plus de la sexualisation de quelque autre fonction, c'est de la fonction sexuelle elle-même qu'il s'agit. Pour vous faire mesurer le paradoxe qu'il s'agit d'épingler, je cherchais ce matin un exemple pour incarner l'embarras où sont les psychanalystes en ce qui concerne la phénoménologie de ce stade génital, je suis tombé sur un article de MONCHY sur le « *castration complex* » dans l'*International Journal* ²⁰⁷.

À quoi un analyste, qui en somme se réintéresse de nos jours - car il n'y en a pas beaucoup - au *complexe de castration*, est-il amené pour l'expliquer ? Eh bien, à quelque chose que je vous donne en mille. Je vais vous le résumer très brièvement. Le paradoxe bien sûr ne peut manquer de vous frapper que sans la révélation de la pulsion génitale, il soit obligatoirement marqué de ce *splitting* qui consiste dans le *complexe de castration* comme tel, le *Trieb* est pour lui quelque chose d'instinctuel.

Il s'agit de quelqu'un qui part avec un certain bagage - VON UEXKÜLL et LORENZ - il nous parle au début de son article de ce qu'on appelle les *releaser mechanisms (congenital reaction schemes)*, ce qui nous évoque le fait que chez les petits oiseaux qui n'ont jamais été soumis à aucune expérience il suffit de faire se projeter l'ombre identique à celle d'un *hawk*, d'un *faucon*, pour provoquer tous les réflexes de la terreur. Bref, l'imagerie du leurre, comme s'exprime en français l'auteur de cet article qui écrit en anglais : « *l'attrape* ». Les choses sont toutes simples, « *l'attrape* » primitive doit être cherchée dans la phase orale. Le réflexe de la morsure, c'est à savoir que puisque l'enfant peut avoir les *fameux fantasmes sadiques* qui aboutissent à la section de l'objet, entre tous précieux, du mamelon de la mère, c'est là qu'est à chercher l'origine de ce qui dans la phase ultérieure génitale ira se manifester par le transfert des *fantasmes de fellatio*, comme cette possibilité de priver, de blesser, de mutiler le partenaire du désir sexuel sous la forme de son organe.

Et voici pourquoi - non pas votre fille est muette - mais pourquoi la phase génitale est marquée du signe possible de la castration. Le caractère d'une telle *référence*, d'une telle *explication* est évidemment significatif de cette sorte de renversement qui s'est opéré et qui a fait progressivement mettre, sous le registre des pulsions primaires, des pulsions qui deviennent, il faut le dire, de plus en plus hypothétiques à mesure qu'on les fait se reculer dans le fond originel, qui en fin de compte, aboutissent à une accentuation de la thématique constitutionnelle, je ne sais quoi d'inné dans l'agressivité primordiale. C'est assurément assez significatif de l'orientation présente de la pensée analytique.

207 R. de Monchy : *Oral Components of the Castration-Complex*, 17^{ème} congrès de l'I.P.A., Amsterdam, 1952, paru dans *Bulletin de l'I.P.A.* n° 103, vol. XXXIII, p. 450.

Est-ce que nous n'épelons pas correctement les choses en nous arrêtant à ceci que l'expérience, je veux dire les problèmes que soulève pour nous l'expérience, en quelque sorte nous propose vraiment communément.

Déjà, j'ai fait état devant vous de ce qui sous la plume de JONES s'est articulé, dans un certain besoin d'expliquer *le complexe de castration*, dans la notion de l'ἄφανσις [aphanisis], terme grec commun mis à l'ordre du jour dans l'articulation du discours analytique de FREUD, et qui veut dire *disparition*. Il s'agit de la disparition du désir et de ceci que ce dont il s'agirait dans *le complexe de castration* serait, chez le sujet, la crainte soulevée par la disparition du désir.

Ceux qui suivent mon enseignement depuis assez longtemps ne peuvent pas - j'espère - ne pas se souvenir... en tout cas ceux qui ne s'en souviennent pas peuvent se reporter aux excellents résumés qu'en a faits LEFEBVRE PONTALIS²⁰⁸ ...que je l'ai déjà poussé en avant en disant que s'il y a là une perspective, il y a tout de même un singulier renversement dans l'articulation du problème, un renversement que les faits cliniques nous permettent de pointer.

C'est pour cela que j'ai longtemps analysé devant vous, fait la critique du fameux rêve d'Ella SHARPE²⁰⁹ qui est précisément ce que mon séminaire a analysé en sa dernière séance. Ce rêve d'Ella SHARPE tourne tout entier autour de la thématique du *phallus*. Je vous prie de vous reporter à ce résumé parce qu'on ne peut pas se répéter et que les choses qui sont là sont absolument essentielles.

Le sens de ce dont il s'agit dans l'occasion est ceci que j'ai pointé c'est que, loin que la crainte de l'*aphanisis* se projette si l'on peut dire dans l'image du *complexe de castration*, c'est au contraire la nécessité, *la détermination du mécanisme signifiant* qui, dans *le complexe de castration*, dans la plupart des cas pousse le sujet, non pas du tout à craindre l'*aphanisis* mais au contraire à se réfugier dans l'*aphanisis*, à mettre son désir dans sa poche. Parce que ce que nous révèle l'expérience analytique, c'est que *quelque chose est plus précieux que le désir lui-même : d'en garder le symbole qui est le phallus*. C'est cela le problème qui nous est proposé.

J'espère que vous avez bien remarqué ce tableau. Ces fleurs qui sont là devant le sexe de l'ÉROS, elles ne sont justement point si marquées d'une telle abondance pour qu'on ne puisse voir que justement derrière il n'y a rien. Il n'y a littéralement pas la place au moindre sexe, de sorte que ce que PSYCHÉ est là sur le point de trancher littéralement est déjà disparu du réel.

Et d'ailleurs si quelque chose frappe, comme opposé à *la bonne forme*, à la belle forme humaine de cette femme effectivement divine là dans cette image, c'est le caractère extraordinairement composite de l'image de l'ÉROS. Cette figure est d'enfant, mais le corps a quelque chose de *micelangelesque* : musclé et déjà presque *qui commence à se marquer*, pour ne pas dire *s'avachir*, sans parler des ailes.

Chacun sait *qu'on a discuté longtemps du sexe des anges*. Si l'on a discuté aussi longtemps, c'est probablement qu'on ne savait pas très bien où s'arrêter. Quoi qu'il en soit l'apôtre nous dit que, quelles que soient *les joies de la résurrection des corps*, une fois venu le festin céleste, il ne sera plus rien fait au ciel dans l'ordre sexuel, ni actif, ni passif²¹⁰.

De sorte que ce dont il s'agit, ce qui est concentré dans cette image, c'est bien ce quelque chose qui est le centre du *parado du complexe de castration*. C'est que, loin que *le désir de l'Autre*, en tant qu'il est abordé au niveau de la phase génitale, puisse être - soit en fait - jamais accepté dans ce que j'appellerai *son rythme* qui est en même temps sa fuyance pour ce qui est de l'enfant, à savoir que c'est un désir encore fragile, que c'est un désir incertain, prématuré, anticipé, ceci nous masque en fin de compte ce dont il s'agit, que c'est tout simplement la réalité à quelque niveau que ce soit du désir sexuel à quoi, si l'on peut dire, n'est pas adaptée l'organisation psychique en tant qu'elle est psychique.

C'est que *l'organe n'est pris, apporté, abordé, que transformé en signifiant, et que pour être transformé en signifiant, c'est en cela qu'il est tranché*. Et relisez tout ce que je vous ai appris à lire au niveau du petit Hans. Vous verrez qu'il ne s'agit que de ça :

- Est-il enraciné ?
- Est-il amovible ?
- À la fin il s'arrange : il est dévissable, on le dévisse et on peut en remettre d'autres.

C'est donc de cela qu'il s'agit. Ce qu'il y a de *saisissant*, c'est que ce qui nous est montré, c'est le rapport de cette *élision* grâce à quoi il n'est plus ici que le signe même que je dis : *le signe de l'absence*. Car ce que je vous ai appris est ceci : c'est que si Φ , *le phallus* comme signifiant a une place, c'est celle très précisément de suppléer au point, à ce niveau précis où dans l'Autre disparaît la signifiante, où l'Autre est constitué par ceci qu'il y a quelque part un *signifiant manquant*.

208 Cf. « Le désir et son interprétation », *Bulletin de Psychologie*, n° 172, t. XIII (6), du 20 janvier 1960.

209 Cf. « Analyse d'un rêve unique », in Ella Sharpe : *Dream Analysis*, The Hogarth Press ; rêve commenté par Lacan à son séminaire *Le désir et son interprétation* au cours des séances des 14, 21, 28 janvier et 4 et 11 février 1959. Cf. la traduction de M.L. Lauth in « *Ella Sharpe lue par Lacan* », éd. Hermann, 2007.

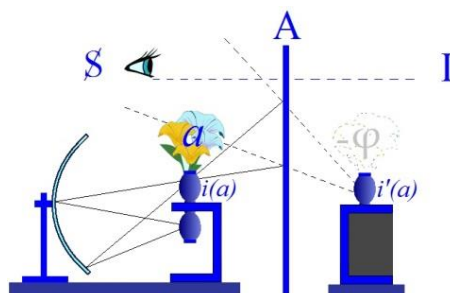
210 Cette phrase peut renvoyer à plusieurs passages du Nouveau Testament, notamment : saint Paul, Épître aux Galates 323-29 ; Évangile selon saint Matthieu, La résurrection des morts 22-23-33.

D'où la valeur privilégiée de ce signifiant qu'on peut écrire sans doute, mais qu'on ne peut écrire qu'entre parenthèses, en disant bien justement ceci : c'est qu'il est le *signifiant du point où le signifiant manque* $S(A)$. Et c'est pour ça qu'il peut devenir identique au sujet lui-même, au point où nous pouvons l'écrire comme sujet barré : \bar{S} , au seul point où, *nous analystes*, nous pouvons placer un sujet comme tel - *pour nous analystes*- c'est-à-dire pour autant que nous sommes liés aux effets qui résultent de la cohérence du signifiant comme tel quand un être vivant s'en fait l'agent et le support. Nous voyons ceci, c'est que dès lors le sujet n'a plus d'autre efficace possible - si nous admettons cette détermination, cette surdétermination, comme nous l'appelons - que du signifiant qui l'escamote. Et c'est pourquoi le sujet est inconscient.

Si l'on peut même parler - et même là où l'on n'est pas analyste - de *double symbolisation*, c'est en ce sens que la nature du *symbole* est telle, que deux registres en découlent nécessairement : celui qui est lié à la chaîne symbolique, et celui qui est lié au trouble, à la pagaille que le sujet a été capable d'y apporter, car c'est là qu'en fin de compte le sujet se situe de la façon la plus certaine. En d'autres termes, *le sujet n'affirme la dimension de la vérité comme originale qu'au moment où il se sert du signifiant pour mentir*.

Ce rapport donc du *phallus* avec l'effet du *signifiant*, le fait *que le phallus comme signifiant* - et ceci veut dire *donc transposé à une toute autre fonction que sa fonction organique* - soit justement ce qu'il s'agit de considérer comme *centre* de toute appréhension cohérente de ce dont il s'agit *dans le complexe de castration*, c'est cela sur quoi je voulais ce matin attirer votre attention. Mais encore je voulais ouvrir, non pas d'une façon encore articulée et rationnelle, mais d'une façon imagée, ce que nous apporterons la prochaine fois et qui est, si je puis dire, génialement *représenté* grâce au *maniérisme* même de l'artiste qui a fait ce tableau.

C'est ceci : est-ce qu'il vous est venu à l'esprit qu'à mettre devant *ce phallus comme manquant* - et comme tel, *porté à la majeure signification* - ce vase de fleurs, ZUCCHI se trouve avoir anticipé de trois siècles et demi - et je vous assure jusqu'à ces derniers jours : *à mon insu* - l'image même dont je me suis servi sous la forme de ce que j'ai appelé « *l'illusion du vase renversé* » pour articuler toute la dialectique des rapports du *moi idéal* et de l'*idéal du moi*. J'ai dit ceci *il y a fort longtemps*, mais j'ai repris *entièrement* la chose dans un article qui doit bientôt paraître²¹¹. Ce rapport de l'objet, comme objet du désir, comme objet partiel avec toute l'accommodation nécessaire, c'est ceci dont j'ai essayé d'*articuler* les différentes pièces dans ce système que j'ai appelé « *l'illusion du vase renversé* » dans une expérience de physique amusante.



L'important c'est de projeter dans votre esprit cette idée que le problème de la castration comme marque, en tant qu'elle marque, en tant que c'est elle qui est le centre de toute l'économie du désir telle que l'analyse l'a développée, est étroitement lié à cet autre problème qui est celui de *comment l'Autre*...

- en tant qu'il est le lieu de la parole,
- en tant qu'il est le sujet de plein droit,
- en tant qu'il est celui avec qui nous avons à la limite *les relations de la bonne et de la mauvaise foi*

...peut et *doit devenir quelque chose* d'exactement analogue à ce qui peut se rencontrer dans *l'objet le plus inerte, à savoir l'objet du désir : (a)*. C'est de cette tension, c'est de *cette dénivellation*, de *cette chute*, chute de niveau fondamentale qui devient la régulation essentielle de tout ce qui chez l'homme est problématique du désir, c'est de ceci qu'il s'agit dans l'analyse.

Je pense la prochaine fois pouvoir vous l'articuler de la façon la plus exemplaire. J'ai terminé ce que je vous ai enseigné à propos du rêve d'Ella SHARPE par ces mots : « *Ce phallus* »...

disais-je, parlant d'un sujet pris dans la situation névrotique la plus exemplaire pour nous en tant qu'elle était celle de l'*aphanisis* déterminée par le *complexe de castration*

...« *Ce phallus, il l'est et il ne l'est pas* ». Cet intervalle : être et ne pas l'être, la langue permet de l'apercevoir dans une formule où glisse le verbe être : « *il n'est pas sans l'avoir* ».

C'est autour de cette assomption subjective entre l'être et l'avoir que joue la réalité de la castration. En effet le phallus - écrivais-je alors - a une fonction d'équivalence dans le rapport à l'objet : c'est en proportion d'un certain renoncement au phallus que le sujet entre en possession de la pluralité des objets qui caractérise le monde humain . ».

211 C'est le 24 février 1954 que Lacan a introduit à son séminaire « *l'expérience du bouquet renversé* », reprise au Colloque de Royaumont (7-1958), rédigée (4-1960) et publiée dans *La Psychanalyse*, « Remarque... », PUF, 1961, vol. 6, pp. 111-147.

Dans une formule analogue, on pourrait dire que la femme est sans l'avoir, ce qui peut être vécu fort péniblement sous la forme du *penisneid*²¹², *mais ce qui* - j'ajoute ceci au texte - *est aussi une grande force*. C'est ce dont le patient d'Ella SHARPE ne consent pas à s'apercevoir : il « *met à l'abri* » le signifiant *phallus*. Et je conclusais :

« *Sans doute y a-t-il plus névrosant que la peur de perdre le phallus, c'est de ne pas vouloir que l'Autre soit châtré.* ».

Mais aujourd'hui, après que nous ayons parcouru la dialectique du transfert dans *Le Banquet*, je vais vous proposer une autre formule, qui est celle-ci : si ce désir de l'Autre est essentiellement séparé de nous par cette marque du signifiant, est-ce que vous ne comprenez pas maintenant pourquoi ALCIBIADE, ayant perçu qu'il y a dans SOCRATE *le secret du désir*, demande...

d'une façon presque impulsive, d'une impulsion qui est à l'origine de toutes les fausses voies de la névrose ou de la perversion, ce désir de SOCRATE, dont il sait par ailleurs qu'il existe puisque c'est là-dessus qu'il se fonde ...à le voir comme *signe*.

C'est aussi bien pourquoi SOCRATE refuse. Car ce n'est là bien entendu qu'un court-circuit : *voir le désir produit comme signe, n'est pas pour autant pouvoir accéder au cheminement par où le désir est pris dans une certaine dépendance*, qui est ce qu'il s'agit de savoir. De sorte que vous voyez ici s'amorcer ce que je tente de vous montrer et de tracer comme chemin vers ce qui doit être *le désir de l'analyste*.

Pour que l'analyste puisse avoir ce dont l'autre manque il faut qu'il ait la « *nescience* », *en tant que « nescience » il faut qu'il soit sous le mode de l'avoir*, qu'il ne soit pas lui aussi *sans l'avoir*, qu'il s'en faille que de rien qu'il ne soit aussi « *nescient* » que son sujet. En fait, il n'est pas sans avoir *un inconscient* lui aussi. Sans doute il est toujours au-delà de tout ce que le sujet sait, sans pouvoir le lui dire. Il ne peut que lui faire *signe* : « *être ce qui représente quelque chose pour quelqu'un* », c'est la définition du *signe*.

N'y ayant en somme rien d'autre qui l'empêche de l'être ce désir du sujet, que justement de l'avoir, l'analyste est condamné à « *la fausse surprise* ». Mais dites-vous bien qu'il n'est efficace qu'à s'offrir à la « *vraie* » qui est intransmissible, dont il ne peut donner qu'un *signe*. « *Représenter quelque chose pour quelqu'un* », *c'est justement là ce qui est à rompre*, car le *signe* qui est à donner est *le signe du manque de signifiant*. C'est, comme vous le savez, le seul *signe* qui n'est pas supporté parce que *c'est celui qui provoque la plus indicible angoisse*.

C'est pourtant le seul qui puisse faire accéder l'autre à ce qui est de la nature de l'inconscient, à la « *science sans conscience* » dont vous comprendrez peut-être aujourd'hui, devant cette image, en quel sens, non pas négatif mais positif, RABELAIS dit qu'elle est la « *ruine de l'âme* »²¹³.

212 Dans le texte de Lefebvre-Pontalis : « *ce qui se traduit psychologiquement par le Pénisneid.* »

213 Rabelais, Pantagruel, VIII

Je reprends devant vous mon discours *difficile*, de plus en plus *difficile* de par la visée de ce discours.

Dire par exemple que je vous amène aujourd'hui en terrain inconnu serait inapproprié, car si je commence aujourd'hui à vous mener sur un terrain, c'est forcément que depuis le début j'ai déjà commencé. Parler d'autre part de « *terrain inconnu* » quand il s'agit du nôtre, de celui qui s'appelle l'inconscient, est encore plus inapproprié car ce dont il s'agit, et ce qui fait la difficulté de ce discours, c'est que *je ne peux rien vous en dire qui ne doive prendre tout son poids justement de ce que je n'en dis pas*.

Ce n'est pas qu'il ne faille pas tout dire, c'est que pour dire avec justesse nous ne pouvons pas tout dire, même de ce que nous pourrions formuler, car il y a déjà quelque chose dans la formule qui - vous le verrez, nous le saisissons à tout instant - précipite dans l'*imaginaire* ce dont il s'agit, qui est essentiellement ce qui se passe du fait que le sujet humain est en proie comme tel *au symbole*.

Au point où nous en sommes parvenus, cet « *au symbole* », attention, faut-il le mettre *au singulier* ou *au pluriel*? Au singulier assurément, pour autant que celui que j'ai introduit la dernière fois est à proprement parler, comme tel, *un symbole innommable* - nous allons voir pourquoi et en quoi - symbole Φ [grand phi], justement ce point où je dois reprendre aujourd'hui mon discours pour vous montrer en quoi il nous est indispensable pour comprendre l'incidence du *complexe de castration* dans le ressort du transfert.

Il y a une ambiguïté fondamentale entre : *phallus symbole* Φ , et *phallus imaginaire* φ , intéressé concrètement dans l'économie psychique, là où nous le rencontrons, où nous l'avons d'abord rencontré éminemment, là où le névrosé le vit d'une façon qui représente son mode particulier de manœuvrer, d'opérer avec cette difficulté radicale, fondamentale que j'essaie d'articuler devant vous par l'usage que je donne à ce symbole Φ . *Ce symbole* Φ , la dernière fois et déjà bien des fois avant, *je l'ai désigné* brièvement, je veux dire d'une façon rapide, abrégée, *comme symbole qui répond à la place où se produit le manque de signifiant*.

Si de nouveau j'ai dévoilé dès le début de cette séance cette image qui nous a servi la dernière fois de support pour introduire les paradoxes, les antinomies, liés à ces glissements divers, si subtils, si difficiles à retenir dans leurs divers temps et pourtant indispensables à soutenir si nous voulons comprendre ce dont il s'agit dans *le complexe de castration* et qui sont les déplacements et les absences, et les niveaux et les substitutions où intervient ce que l'expérience analytique nous montre de plus en plus.

Ce phallus dans ses formules multiples, quasi ubiquistes, vous le voyez dans l'expérience, sinon ressurgir, du moins - vous ne pouvez pas le nier - dans les écrits théoriques, à tout instant être réinvoqué sous les formes les plus diverses, et jusqu'au terme dernier des investigations les plus primitives, sur ce qui se passe dans les premières pulsations de l'âme. Le *phallus* que vous voyez au dernier terme identifié avec, par exemple, la force d'agressivité primitive en tant qu'il est le plus mauvais objet rencontré au terme dans le sein de la mère et qu'il est aussi bien l'objet le plus nocif. Pourquoi cette *ubiquité*? Ce n'est pas moi qui ici l'introduis, qui la suggère, elle est partout manifeste dans les écrits de toute tentative poursuivie à formuler sur un plan tant ancien que nouveau, renouvelé, de *la technique analytique*.

Eh bien, essayons d'y mettre de l'ordre et de voir pourquoi il est nécessaire que j'insiste sur cette ambiguïté, ou sur cette polarité si vous voulez, polarité à deux termes extrêmes : *le symbolique* et *l'imaginaire*, concernant la fonction du *signifiant phallus*. Je dis « *signifiant* » pour autant qu'il est utilisé comme tel mais quand j'en parle, quand je l'ai introduit tout à l'heure, j'ai dit le *symbole phallus* et, vous verrez, c'est peut-être en effet le seul *signifiant* qui mérite, dans notre registre et d'une *façon absolue*, le titre de *symbole*.

J'ai donc redévoilé cette image - qui assurément n'est pas simple reproduction de celle, originale, de l'artiste - du tableau d'où je suis parti comme l'image à proprement parler exemplaire, qui m'a paru chargée dans sa composition de toutes ces sortes de richesses qu'un certain art de la peinture peut produire et dont j'ai examiné le ressort maniériste. Je vais le faire repasser rapidement, ne serait-ce que pour ceux qui n'ont pas pu le voir. Je veux simplement, et à titre - je dirai de complément, bien marquer, pour ceux qui peut-être ne l'ont pu entendre d'une façon précise, ce que j'entends souligner de l'importance ici de ce que j'appellerai l'application maniériste. Vous allez voir que l'application doit s'employer aussi bien dans le *sens propre* que dans le *sens figuré*.

Ce n'est pas moi, mais des études déjà existantes, qui ont fait le rapprochement dans ce tableau de l'usage qui est donné de la présence du *bouquet de fleurs* là au premier plan : il recouvre ce qui est à recouvrir, dont je vous ai dit que c'était moins encore *le phallus* menacé de l'ÉROS - ici surpris et découvert par une initiative de la question de la PSYCHÉ : « *de lui qu'en est-il ?* » - que *ce* qu'ici le bouquet recouvre : le point précis d'une *présence absente*, d'une *absence présentifiée*.

L'histoire technique de la peinture de l'époque nous sollicite, non par ma voie mais par la voie de *critiques* qui sont partis de prémisses tout à fait différentes de celles qui à l'occasion pourraient ici me guider. Ils ont souligné la parenté qu'il y a, du fait même du *collaborateur* probable qui est celui qui a fait spécialement les fleurs. Certaines choses nous indiquent *que ce n'est pas, probablement, le même artiste* qui a opéré dans les deux parties du tableau et que, frère ou cousin de l'artiste, c'est un autre, *Francesco au lieu de Jacopo*, qui en raison de son habileté technique, a été sollicité d'être celui qui est venu faire ce morceau de bravoure des fleurs dans leur vase à la place où il convenait.

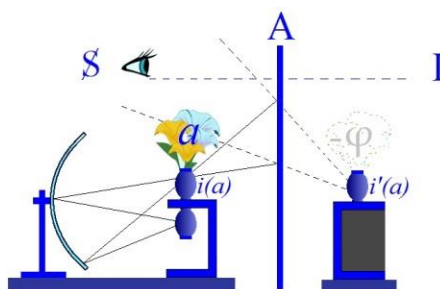
Ceci est rapproché par les critiques de quelque chose que j'espère qu'un certain nombre d'entre vous connaissent, à savoir la technique d'ARCIMBOLDO qui a été portée, il y a quelques mois, à la connaissance de ceux qui s'informent un peu des divers retours à l'actualité, de faces quelque fois éliées, voilées ou oubliées de l'histoire de l'art. Cet ARCIMBOLDO se distingue par cette technique singulière qui a porté son dernier surgeon dans l'œuvre par exemple de mon vieil ami Salvador DALI, qui consiste en ce que DALI a appelé « *le dessin paranoïaque* ».

Dans le cas d'ARCIMBOLDO, c'est de représenter la figure par exemple du bibliothécaire - il opérait en grande partie à la cour de ce fameux RODOLPHE II de Bohême qui a laissé aussi bien d'autres traces dans la tradition de *l'objet rare* - de RODOLPHE II par un échafaudage savant des ustensiles premiers de la fonction du bibliothécaire, à savoir une certaine façon de disposer des livres de façon que l'image d'une face, d'un visage, soit ici beaucoup plus que suggérée, vraiment imposée.

Aussi bien le thème symbolique d'une saison incarnée sous la forme d'un visage humain sera matérialisé par tous les fruits de cette saison dont l'assemblage lui-même sera réalisé de telle sorte que *la suggestion d'un visage* s'imposera également dans la forme réalisée.



Bref cette réalisation de ce qui dans sa *figure essentielle* se présente comme l'image humaine, *l'image d'un autre*, sera par le procédé maniériste réalisée par la coalescence, la combinaison, *l'accumulation d'un amas d'objets* dont le total sera chargé de représenter ce qui dès lors se manifeste à la fois *comme substance et comme illusion*, puisque *en même temps que l'apparence de l'image humaine est soutenue, quelque chose* est suggéré qui *s'imaginer dans le désassemblage des objets* qui, de présenter en quelque sorte *la fonction du masque*, montrent en même temps la problématique de ce *masque*.



Ce à quoi nous avons en somme toujours affaire chaque fois que nous voyons entrer en jeu cette fonction si essentielle de *la personne*, pour autant que nous la voyons tout le temps au premier plan dans l'économie de la présence humaine, c'est ceci : s'il y a besoin de « *persona* », c'est que derrière, peut-être, toute forme se dérobe et s'évanouit²¹⁴.

Et assurément, si *c'est d'un rassemblement complexe que la persona résulte*, c'est bien en effet là que gît à la fois *le leurre et la fragilité* de sa subsistance et que, derrière, nous ne savons rien de ce qui peut se soutenir, car une *apparence redoublée* s'impose à nous ou se suggère essentiellement comme *redoublement d'apparence*, c'est-à-dire quelque chose qui laisse à son interrogation un vide : la question de savoir ce qu'il y a derrière au dernier terme.

214 Cf. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Hyppolite, Aubier-Montaigne, 1941 (réimpression 1975) t.1, p.140-141 :

« Il est clair alors que derrière le rideau, comme on dit, qui doit recouvrir l'Intérieur, il n'y a rien à voir, à moins que nous ne pénétrions nous-mêmes derrière lui, tant pour qu'il y ait quelqu'un pour voir, que pour qu'il y ait quelque chose à voir. » Et la note (55) qui est ajoutée : « Le dedans des choses est une construction de l'esprit. Si nous essayons de soulever le voile qui recouvre le réel, nous n'y trouverons que nous-même, l'activité universalisatrice de l'esprit que nous appelons entendement. »

C'est donc bien dans ce registre que s'affirme, dans la composition du tableau, le mode sous lequel se maintient la question, car c'est ça que nous devons maintenir, soutenir devant notre esprit essentiellement à savoir : *de quoi il s'agit dans l'acte de PSYCHÉ ?*

PSYCHÉ, comblée, s'interroge sur ce à quoi elle a affaire et c'est ce moment, cet instant précis, privilégié, qu'a retenu ZUCCHI... peut être bien au-delà de ce que lui-même pouvait, ou eût pu en articuler dans un discours : il y a un discours sur les dieux antiques de ce personnage, j'ai pris soin de m'y reporter, sans grande illusion, il n'y a pas grand-chose à tirer de ce discours, mais l'œuvre parle suffisamment elle-même... que l'artiste a dans cette image saisi ce quelque chose d'instantané que j'ai appelé la dernière fois ce moment d'apparition, de naissance de la PSYCHÉ, cette sorte d'échange des pouvoirs qui fait qu'elle prend corps, et avec tout ce cortège de *malheurs* qui seront les siens pour qu'elle boucle une boucle, *pour qu'elle retrouve dans cet instant ce quelque chose, qui pour elle, va disparaître l'instant après, précisément ce qu'elle a voulu saisir, ce qu'elle a voulu dévoiler : la figure du désir.*

L'introduction du symbole Φ [grand phi] comme tel, qu'est-ce qui la justifie, puisque je le donne comme ce qui vient à la place du signifiant manquant ? Que veut dire qu'un signifiant manque ? Combien de fois vous ai-je dit qu'une fois donnée la batterie des signifiants, au-delà d'un certain minimum qui reste à déterminer, dont je vous ai dit qu'à la limite 4 *doivent pouvoir suffire à toutes les significations* comme nous l'apprend JAKOBSON [Cf. $\alpha, \beta, \gamma, \delta$, in « le séminaire sur *La lettre volée* » : *Écrits*, p. 11], il n'y a pas de langue, si primitive qu'elle soit, où tout finalement ne puisse s'exprimer, à ceci près bien sûr que, comme on dit dans le proverbe vaudois : « *Tout est possible à l'homme, ce qu'il ne peut pas faire, il le laisse* », que ce qui ne pourra pas s'exprimer dans ladite langue, eh bien tout simplement, ceci *ne sera pas senti*. Ceci ne sera pas *senti*, subjective²¹⁵, si *subjectiver c'est prendre place dans un sujet, valable pour un autre sujet c'est-à-dire dépasser ce point le plus radical où l'idée même de communication n'est pas possible.*

Toute batterie signifiante peut toujours « *tout dire* » puisque ce qu'elle ne peut pas dire ne signifiera rien au lieu de l'Autre, et que tout ce qui *signifie* pour nous, se passe toujours au lieu de l'Autre. Pour que quelque chose *signifie*, il faut qu'il soit traductible au lieu de l'Autre. Supposez une langue - je vous l'ai déjà fait remarquer - qui n'a pas une *telle figure*, eh bien voilà : elle ne l'exprimera pas, mais elle le signifiera tout de même, par exemple par le processus du « *doit* » ou de « *l'avoir* ». Et c'est d'ailleurs ce qui se passe en fait car - je n'ai pas besoin de revenir là-dessus, je vous l'ai fait remarquer - c'est comme ça qu'en français et en anglais on exprime le futur :

- *cantare habeo*, je chanter-ai, tu chanter-as, *c'est le verbe avoir qui se décline*, j'entends originellement, de la façon la plus attestée.
- *I shall sing*, c'est aussi, d'une façon détournée, exprimer ce que l'anglais n'a pas, c'est-à-dire le futur.

Il n'y a pas de signifiant qui manque. *À quel moment commence à apparaître possiblement le manque de signifiant ?* À cette dimension propre qui est subjective et qui s'appelle la question. Je vous rappelle que j'ai fait, en son temps, suffisamment état du *caractère fondamental, essentiel, de l'apparition chez l'enfant* - bien connue déjà, relevée bien sûr par l'observation la plus coutumière - *de la question comme telle. Ce moment si particulièrement embarrassant*, à cause du caractère de ces questions qui n'est pas n'importe lequel. Celui où l'enfant qui sait *s'affairer*, se *débrouiller*, avec le signifiant s'introduit à cette dimension qui lui fait poser à ses parents les questions les plus importunes, celles dont chacun sait qu'elles provoquent le plus grand désarroi et, à la vérité, des réponses presque nécessairement impotentes :

- Qu'est-ce que c'est courir ?
- Qu'est-ce que c'est taper du pied ?
- Qu'est-ce que c'est un imbécile ?

Ce qui nous rend si impropres à satisfaire à ces questions, qui nous force à y répondre d'une façon si spécialement inepte, comme si nous ne savions pas nous-mêmes :

- que « *courir, c'est marcher très vite* » c'est vraiment gâcher le travail,
- que « *taper du pied, c'est être en colère* » c'est vraiment dire une absurdité.
- Je n'insiste pas sur la définition que nous pouvons donner de l'imbécile.

Il est bien clair que ce dont il s'agit à ce moment c'est du recul du sujet par rapport à l'usage du signifiant lui-même. Et que la passion des mots, de ce que veut dire qu'il y ait des mots : qu'on parle et qu'on désigne une chose si proche de celle dont il s'agit par ce quelque chose d'énigmatique qui s'appelle un *mot*, un *terme*, un *phonème*, c'est bien de cela qu'il s'agit.

L'incapacité sentie à ce moment par l'enfant est - formulée dans la question - d'attaquer le signifiant comme tel au moment où son action est déjà marquée sur tout, indélébile. Tout ce qui y sera comme question, dans la suite historique de sa méditation pseudo-philosophique, n'ira en fin de compte qu'à déchoir, car quand il en sera au « *que suis-je ?* » il en sera beaucoup moins loin, sauf bien sûr à être analyste. Mais s'il ne l'est pas - *il n'est pas en son pouvoir de l'être depuis si longtemps* - quand il en sera à se poser la question « *que suis-je ?* », il ne peut pas voir qu'en se mettant justement en question sous cette forme, il se voile, il ne s'aperçoit pas que c'est franchir l'étape du doute sur l'être que de se demander ce qu'on est, car, à simplement formuler ainsi sa question, il donne en plein - à ceci près qu'il ne s'en aperçoit pas - dans *la métaphore*.

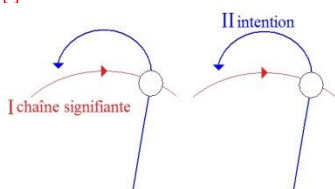
215 Cf. séminaire 1956-57 : *La relation d'objet...*, séance du 22-05 : *Des enfants au maillot* :

« O cités de la mer, je vois chez vous vos citoyens, hommes et femmes, les bras et les jambes étroitement ligotés dans de solides liens par des gens qui n'entendent point votre langage, et vous ne pourrez exhaler qu'entre vous, par des plaintes larmoyantes, des lamentations et des soupirs, vos douleurs et vos regrets de la liberté perdue. Car ceux-là qui vous ligotent ne comprendront pas votre langue, non plus que vous ne les comprendrez. » (Carnets de Léonard De Vinci, *Codice Atlantico* 145. r. a., Gallimard t. II, p. 400.)

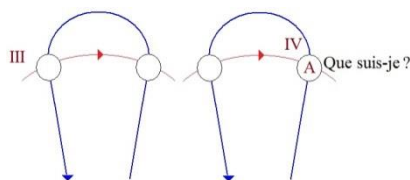
Et c'est bien tout de même la moindre des choses dont nous devons - nous analystes - nous souvenir pour lui éviter de renouveler cette *antique erreur*, toujours menaçante à son innocence sous toutes ses formes, et l'empêcher de se répondre, *même avec notre autorité* : « *je suis un enfant* », par exemple. Car bien sûr c'est là la nouvelle réponse que lui donnera l'endoctrination de forme, renouvelée de la répression²¹⁶ psychologisante, et avec ça - dans le même paquet, et sans qu'il s'en aperçoive - le mythe de l'adulte qui, lui, ne serait plus un enfant, soi-disant. Ainsi faisant de nouveau refoisonner cette sorte de morale d'une prétendue réalité où en fait il se laisse mener par le bout du nez par toutes sortes d'*escroqueries sociales*.

Aussi bien, le « *je suis un enfant* », n'avons-nous pas attendu l'analyse, ni le freudisme, pour que la formule s'en introduise comme corset destiné à faire se tenir droit ce qui, à quelque titre, se trouve dans une position un peu biscornue. Dès que sous l'artiste il y a un enfant, et que ce sont les droits de l'enfant qu'il représente auprès des gens, bien entendu considérés comme sérieux, qui ne sont pas enfants : je vous l'ai dit l'année dernière dans les leçons sur *L'éthique de la psychanalyse*, cette tradition date du début de la *période romantique*, elle commence à peu près au moment de COLERIDGE en Angleterre - pour le situer dans une tradition - et je ne vois pas pourquoi nous nous chargerions d'en prendre le relais²¹⁷.

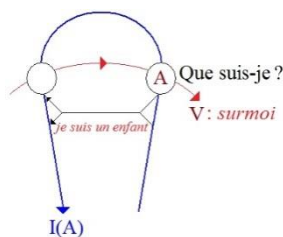
Ce que je veux ici vous faire saisir, c'est ce qui se passe au niveau inférieur du *graphe*. Ce à quoi, lors des « *journées provinciales* », j'ai fait allusion quand j'ai voulu attirer votre attention sur ceci : que tel qu'est construit le double recoupement de ces deux faisceaux, de ces deux flèches, il est fait pour attirer notre attention sur ceci : que *simultanément*, ai-je dit, *n'est point synchronie*. C'est-à-dire que, à supposer se développer corrélativement, simultanément, les deux tenseurs, les deux vecteurs, dont il s'agit : celui de *l'intention* [II], et celui de *la chaîne signifiante* [I].



Vous voyez que ce qui se produit ici [III] comme *inchoation*²¹⁸ de ce recoupement, de cette succession qui consistera dans la succession des différents éléments phonématiques par exemple du signifiant, ceci se développe fort loin avant de rencontrer la ligne sur laquelle ce qui est appelé à l'être - à savoir l'intention de signification ou le besoin même, si vous voulez, qui s'y recèle - prend sa place. Ce qui veut dire ceci : c'est que, quand ce double croisement se refera en fin de compte simultanément, car si le *nachträglich* signifie quelque chose, c'est que c'est *au même instant* - quand la phrase est finie - que le sens se dégage.



Au passage sans doute le choix s'est déjà fait, mais le sens ne se saisit que quand, *dans l'empilement successif*, les signifiants sont venus prendre place chacun à leur tour [III], et qu'ils se déroulent, ici si vous voulez, sous la forme inversée, « *je suis un enfant* » apparaissant sur la ligne signifiante dans l'ordre où se sont articulés ces éléments [IV]. Qu'est-ce qui se passe ? Il se passe que, quand le sens s'achève, quand ce qu'il y a de toujours *métaphorique* dans toute attribution : « *je ne suis rien d'autre que moi qui parle* », et actuellement « *je suis un enfant* ». De le dire, de l'affirmer réalise cette prise, cette qualification du sens grâce à quoi je me conçois dans un certain rapport avec des objets qui sont les objets infantiles. *Je me fais autre que je n'ai pu d'aucune façon me saisir d'abord* : je m'incarne, je me cristallise, je m'idéalise, je me fais *moi idéal*. Et cela en fin de compte, très directement : dans la suite, dans le procès de la simple *inchoation signifiante* comme telle, dans le fait d'avoir produit des signes capables de s'être référés à l'actualité de ma parole. Le départ est dans le « *je* » et le terme est dans *l'enfant*. Ce qui reste ici [V]²¹⁹ comme *séquelle* c'est quelque chose que je peux voir ou ne pas voir : *c'est l'énigme de la question elle-même*, c'est le « *que ?* » qui demande ici à être repris au niveau du grand A, à la suite.



216 Toutes les notes à notre disposition donnent, comme la sténotypie : *dépression*.

217 Cf. séance du 25-11-1959 où Lacan cite la formule : « *L'enfant est le père de l'homme* » de Wordsworth, reprise par Freud.

218 Inchoation, substantif féminin : commencement.

219 Les schémas sont établis par nous en fonction de notes et des *Écrits*, p. 808.

De voir que la suite, *la séquelle* « *ce que je suis* » apparaît sous la forme où elle reste *comme question* : où elle est pour moi le point de visée, le point corrélatif où je me fonde comme *idéal du moi*, c'est-à-dire comme point

- où la question a *pour moi* de l'importance,
- où la question me *somme* dans la dimension *éthique*,
- où elle donne cette forme qui est celle même que FREUD conjugue avec le *surmoi*,
- et d'où le nom qui le qualifie d'une façon diversement légitime comme étant ce *quelque chose* qui s'embranchement directement, *autant que je sache*, sur mon inchoation signifiante à savoir : un enfant.

Mais qu'est-ce-à dire que cette réponse précipitée, prématurée, ce quelque chose qui fait qu'en somme j'élide toute l'opération qui s'est faite, centrale. Ce quelque chose qui fait précipiter le mot enfant, c'est l'évitement de la véritable réponse, qui doit commencer bien plus tôt qu'aucun terme de la phrase. La réponse au « *que suis-je ?* » n'est rien d'autre d'articulable, sous la même forme où je vous ai dit qu'aucune demande n'est supportée.

Au « *que suis-je ?* » il n'y a pas d'autre réponse au niveau de l'Autre que « *laisse-toi être* ». Et toute précipitation donnée à cette réponse, quelle qu'elle soit dans l'ordre de la dignité : enfant ou adulte, n'est que le quelque chose où je fuis le sens de ce « *laisse-toi être* ». Il est donc clair que c'est *au niveau de l'Autre* et de ce que veut dire cette aventure au point dégradé où nous la saisissons, c'est *au niveau* de ce « *que ?* », qui n'est pas « *que suis-je ?* » mais que l'expérience analytique nous permet de dévoiler *au niveau de l'Autre*,

- sous la forme de l'Autre,
- sous la forme du « *que veux-tu ?* »,
- sous la forme de ce qui seulement peut nous arrêter au point précis de ce dont il s'agit dans toute question formulée, à savoir ce que nous désirons en posant la question

...c'est là qu'elle doit être comprise et c'est là qu'intervient le manque de signifiant dont il s'agit dans le Φ du *phallus*.

Nous le savons, ce que l'analyse nous a montré, a trouvé, c'est que ce à quoi le sujet a affaire, c'est à l'*objet du fantasme* en tant qu'il se présente comme seul capable de fixer un point privilégié : ce qu'il faut appeler avec *le principe du plaisir*, *une économie réglée par le niveau de la jouissance*. Ce que l'analyse nous apprend, c'est qu'à reporter la question au niveau du « *que veut-il, qu'est-ce que ça veut là-dedans ?* », ce que nous rencontrons est un monde de *signes hallucinés*, que l'épreuve de la réalité nous est présentée comme cette espèce de façon de goûter à la réalité de ces *signes* surgis en nous selon une suite nécessaire en quoi consiste précisément la dominance sur l'inconscient du *principe du plaisir*. Ce dont il s'agit donc, observons-le bien, c'est assurément dans *l'épreuve de réalité* de contrôler une présence réelle, mais une présence de *signes*.

FREUD le souligne avec la plus extrême énergie. Il ne s'agit point dans l'épreuve de réalité de contrôler si nos représentations correspondent bien à un réel - nous savons depuis longtemps que nous n'y réussissons pas mieux que les philosophes - mais de contrôler que nos représentations sont bel et bien représentées, *Vorstellungsrepräsentanz*. Il s'agit de savoir si les *signes* sont bien là, mais en tant que *signes* - puisque ce sont des *signes* - de ce rapport à *autre chose*.

Et c'est tout ce que veut dire ce que nous apporte l'articulation freudienne, *que la gravitation de notre inconscient se rapporte à un objet perdu qui n'est jamais que retrouvé, c'est-à-dire jamais re-trouvé. Il n'est jamais que signifié et ceci en raison même de la chaîne du principe du plaisir*. L'objet véritable, authentique dont il s'agit quand nous parlons d'objet, n'est aucunement saisi, transmissible, échangeable. Il est à l'horizon de ce autour de quoi gravitent nos fantasmes et c'est pourtant avec cela que nous devons faire des objets qui, eux, soient échangeables.

Mais l'affaire est très loin d'être en voie de s'arranger. Je veux dire que je vous ai assez souligné l'année dernière ce dont il s'agit dans ce qu'on appelle la morale utilitaire²²⁰. Il s'agit assurément de quelque chose de tout à fait fondamental dans la reconnaissance des objets qu'on peut appeler constitués par « *le marché des objets* ». Ce sont des objets qui peuvent servir à tous, et en ce sens, la morale dite utilitaire est plus que fondée : il n'y en a pas d'autre. Et c'est bien justement parce qu'il n'y en a pas d'autre, que les difficultés qu'elle présenterait - soi-disant - sont en fait parfaitement résolues.

Il est bien clair que les « *utilitaristes* » ont tout à fait raison en disant que, chaque fois que nous avons affaire à *quelque chose qui peut s'échanger avec nos semblables*, la règle en est *l'utilité*, non pas la nôtre mais *la possibilité d'usage, l'utilité pour tous et pour le plus grand nombre*. C'est bien cela qui fait *la béance* de ce dont il s'agit, dans la constitution de cet objet privilégié qui surgit dans le fantasme, avec toute espèce d'objet dit du *monde socialisé*, du *monde de la conformité*.

Le *monde de la conformité* est déjà cohérent d'une organisation universelle du discours. Il n'y a pas d'*utilitarisme* sans une « *théorie des fictions* ». Prétendre d'aucune façon qu'un recours est possible à un objet naturel, prétendre réduire même les distances où se soutiennent les objets de l'accord commun, c'est introduire une confusion, un *mythe* de plus dans la problématique de la réalité.

220 Cf. séminaire 1959-60 : « *L'éthique de la psychanalyse* » séances des 18-11-59 et 23-03-60 à propos de Jeremy Bentham.

L'objet dont il s'agit dans *la relation d'objet analytique* est un objet que nous devons repérer, faire surgir, situer, au point le plus radical où se pose la question du sujet quant à son rapport au signifiant. Le rapport au signifiant est en effet tel que si nous n'avons affaire, au niveau de la chaîne inconsciente, qu'à des signes, et si c'est d'une chaîne de signes qu'il s'agit, la conséquence est qu'il n'y a aucun arrêt dans le renvoi de chacun de ces signes à celui qui lui succède. Car le propre de la communication par signes est de faire de cet autre même à qui je m'adresse - pour l'inciter à viser de la même façon que moi l'objet auquel se rapporte ce signe - *un signe*.

L'imposition du signifiant au sujet le fige dans la position propre du signifiant. Ce dont il s'agit, c'est bien de trouver *le garant* de cette chaîne, qui de transfert de sens *de signe en signe*, doit s'arrêter quelque part, ce qui nous donne le signe que nous sommes en droit d'opérer avec des signes. C'est là que surgit le privilège de Φ dans tous les signifiants. Et peut-être vous paraîtra-t-il trop simple, presque enfantin de souligner ce dont il s'agit à l'occasion de ce signifiant-là.

Ce signifiant toujours caché, toujours voilé, au point - mon Dieu - qu'on s'étonne, qu'on relève comme une particularité, presque une exorbitante entreprise d'en avoir, dans tel ou tel coin de la représentation, ou de l'art, représenté la forme. Il est plus que rare - quoique bien sûr ceci existe - de le voir mis en jeu dans une chaîne hiéroglyphique, ou dans une peinture rupestre préhistorique.

Ce phallus, dont nous ne pouvons pas dire qu'il ne joue pas même avant toute exploration analytique quelque rôle dans l'imagination humaine, il est donc de nos représentations fabriquées, faites signifiantes, le plus souvent éliidé. Qu'est-ce à dire ? C'est qu'après tout, de tous les signes possibles, est-ce que ce n'est pas celui qui réunit en lui-même *le signe*, à savoir à la fois *le signe* et le moyen d'action et la présence même, du désir comme tel. C'est-à-dire qu'à le laisser venir au jour dans cette présence réelle, est-ce que ce n'est pas justement ce qui est de nature, non seulement à arrêter tout ce renvoi dans la chaîne des signes, mais même à les faire entrer dans je ne sais quelle *ombre de néant*.

Du désir, il n'y a sans doute pas de signe plus sûr, à condition qu'il n'y ait plus rien que le désir. Entre ce signifiant du désir et toute la chaîne signifiante s'établit un rapport d'« *ou bien... ou bien* ». La PSYCHÉ était bienheureuse dans ce certain rapport avec ce qui n'était point un signifiant, ce qui était la réalité de son amour avec ÉROS. Mais voilà ! C'est PSYCHÉ et elle veut *savoir*.

Elle se pose la question parce que le langage existe déjà et qu'on ne passe pas seulement sa vie à faire l'amour mais aussi à papoter avec ses sœurs. À papoter avec ses sœurs elle veut *posséder son bonheur*. Ce n'est pas une chose si simple. Une fois qu'on est entré dans l'ordre du langage, *posséder son bonheur* c'est pouvoir le montrer, c'est pouvoir en rendre compte, c'est arranger ses fleurs, c'est s'égaliser à ses sœurs en montrant qu'elle a mieux qu'elles et pas seulement autre chose.

Et c'est pour ça que PSYCHÉ surgit dans la nuit, avec sa lumière et aussi son petit tranchoir. Elle n'aura absolument rien à trancher - je vous l'ai dit, parce que c'est déjà fait. Elle n'aura rien à couper, si je puis dire, *si ce n'est* - ce qu'elle ferait bien de faire au plus tôt - *le courant*, à savoir qu'elle ne voit rien d'autre qu'un *grand éblouissement de lumière* et que ce qui va se produire c'est, bien contre son gré, un retour prompt aux ténèbres dont elle ferait mieux de reprendre l'initiative avant que son objet se perde définitivement, qu'ÉROS en reste malade et pour longtemps, et ne doive se retrouver qu'à la suite d'une longue chaîne d'épreuves. L'important dans ce tableau, ce qui l'est pour nous :



c'est que c'est PSYCHÉ qui est éclairée et, comme je vous l'enseigne depuis longtemps concernant la forme gracile de la féminité à la limite du pubère et de l'impubère, *c'est elle qui*, pour nous dans la représentation, *apparaît comme l'image phallique*. Et du même coup est incarné que ça n'est pas la femme ni l'homme qui, au dernier terme, sont le support de l'action *castratrice*, c'est cette *image [phallique]* elle-même, en tant qu'elle est reflétée, qu'elle est reflétée sur la forme narcissique du corps.

C'est en tant que *le rapport - innomé* parce que *innommable*, parce que *indicible - du sujet avec le signifiant pur du désir va se projeter sur l'organe*, localisable, précis, situable quelque part dans l'ensemble de l'édifice corporel, va entrer dans le conflit proprement *imaginaire de se voir soi-même comme privé ou non privé de cet appendice*, c'est dans ce deuxième temps imaginaire que va résider tout ce autour de quoi vont s'élaborer les effets symptomatiques du complexe de castration. Je ne puis ici que l'amorcer et que l'indiquer, je veux dire : rappeler, résumer ce que déjà j'ai touché pour vous de façon bien plus développée quand je vous ai parlé - maintes fois bien sûr - de ce qui fait notre objet c'est-à-dire des *névroses*.

Qu'est-ce que *l'hystérique* fait ? Qu'est-ce que DORA fait au dernier terme ? Je vous ai appris à en suivre les cheminements et les détours dans les identifications complexes, dans le labyrinthe où elle se trouve confrontée - avec quoi ? - avec ce dans quoi FREUD lui-même trébuche et se perd. *Car ce qu'il appelle l'objet de son désir*, vous savez qu'il s'y trompe justement parce qu'il cherche la référence de DORA en tant qu'hystérique d'abord et avant tout dans le choix de son objet, d'un *objet* sans doute *petit(a)*. Et il est bien vrai que d'une certaine façon M. K. est *l'objet petit(a)*, et après lui : FREUD lui-même, et qu'à la vérité c'est bien là le fantasme, pour autant que le fantasme est le support du désir. Mais DORA ne serait pas une *hystérique* si ce fantasme, elle s'en contentait. Elle vise *autre chose*, elle vise à *mieux*, elle vise *grand A*. Elle vise l'Autre absolu : M^{me} K. Je vous ai expliqué depuis longtemps que M^{me} K. est pour elle l'incarnation de cette question : « *Qu'est-ce qu'une femme ?* ».

Et à cause de ceci, au niveau du fantasme, ce n'est pas $\$ \diamond a$, *le rapport de fading, de vacillation*, qui caractérise le rapport du *sujet* à ce *(a)* qui se produit mais autre chose, parce qu'elle est hystérique, c'est un grand A comme tel, Grand A auquel elle *croit*, contrairement à une *paranoïaque*. « *Que suis-je ?* » a pour elle un sens qui n'est pas celui de tout à l'heure, des égarements *moraux* ni *philosophiques*, ça a un sens plein et absolu.

Et elle ne peut pas faire qu'elle n'y rencontre, sans le savoir, *le signe Φ* parfaitement clos, toujours voilé *qui y répond*. Et c'est pour cela qu'elle recourt à toutes les formes qu'elle peut donner du substitut le plus proche, remarquez-le bien, à ce signe Φ . C'est à savoir que, si vous suivez les opérations de DORA ou de n'importe quelle autre *hystérique*, vous verrez *qu'il ne s'agit jamais pour elle que d'une sorte de jeu compliqué* par où elle peut, si je puis dire, subtiliser la situation en glissant là où il faut le φ [petit phi] du *phallus imaginaire*.

C'est à savoir que : son père est *impuissant* avec M^{me} K. : eh bien qu'importe ! C'est elle qui fera la copule, elle paiera de sa personne, c'est elle qui soutiendra cette relation. Et puisque ça ne suffit pas encore, elle fera intervenir l'image substituée à elle - comme je vous l'ai dès longtemps montré et démontré - de M. K. qu'elle précipitera aux abîmes, qu'elle rejettera dans les ténèbres extérieures, au moment où cet animal lui dira juste la seule chose qu'il ne fallait pas lui dire : « *Ma femme n'est rien pour moi* », à savoir elle ne me fait pas bander. Si elle ne te fait pas bander, alors donc à quoi est-ce que tu sers ?

Car tout ce dont il s'agit pour DORA, comme pour toute hystérique, c'est d'être la procureuse de ce signe sous la forme *imaginaire*. *Le dévouement de l'hystérique, sa passion de s'identifier avec tous les drames sentimentaux, d'être là, de soutenir en coulisse tout ce qui peut se passer de passionnant et qui n'est pourtant pas son affaire, c'est là qu'est le ressort, qu'est la ressource autour de quoi végète, prolifère tout son comportement*. Si elle échange son désir toujours contre ce signe - ne voyez pas ailleurs la raison de ce qu'on appelle sa « *mythomanie* » - c'est qu'il y a autre chose qu'elle préfère à son désir : *elle préfère que son désir soit insatisfait afin que l'Autre garde la clé de son mystère*.

C'est la seule chose qui lui importe, et c'est pour cela que, s'identifiant au drame de l'amour, elle s'efforce, cet Autre, de le réanimer, de le réassurer, de le recompléter, de le réparer. En fin de compte c'est bien de cela qu'il nous faut nous défier : de toute idéologie réparatrice, de notre initiative de thérapeutes, de notre vocation analytique. Ce n'est certes pas la voie de *l'hystérique* qui nous est le plus facilement offerte, de sorte que ce n'est pas là non plus que la mise en garde peut prendre le plus d'importance.

Il y en a une autre, c'est celle de *l'obsessionnel*, lequel, comme chacun sait, est beaucoup plus intelligent dans sa façon d'opérer. Si *la formule du fantasme hystérique* peut s'écrire ainsi : $a/-\varphi \diamond A$. Soit : *(a)*, l'objet substitutif ou métaphorique, sur quelque chose qui est caché, à savoir $-\varphi$, sa propre *castration imaginaire* dans son rapport avec l'Autre.

Je ne ferai aujourd'hui qu'introduire et vous amorcer *la formule différente du fantasme de l'obsessionnel*. Mais avant de l'écrire il faut que je vous fasse un certain nombre *de touches, de pointes, d'indications* qui vous mettent sur la voie. Nous savons quelle est la difficulté du maniement du symbole Φ dans sa forme dévoilée, c'est - je vous l'ai dit tout à l'heure - ce qu'il a d'*insupportable*, qui n'est autre que ceci : *c'est qu'il n'est pas simplement signe et signifiant, mais présence du désir, c'est la présence réelle du désir*.

Je vous prie de saisir ce fil, cette indication que je vous donne, et que - vu l'heure - je ne pourrai laisser ici qu'à titre d'indication pour la reprendre la prochaine fois. C'est qu'au fond des *fantasmes*, des *symptômes*, de ces points d'émergence où nous voyions le labyrinthe hystérique en quelque sorte laisser glisser son masque, nous rencontrons quelque chose que j'appellerai « *l'insulte à la présence réelle* ». *L'obsessionnel*, lui aussi a affaire au *mystère du signifiant phallus* et pour lui aussi il s'agit de le rendre maniable.

Quelque part un auteur²²¹ - dont je devrai parler la prochaine fois, qui a approché d'une façon certainement pour nous instructive et fructueuse, si nous savons la critiquer, la fonction du *phallus* dans la *névrose obsessionnelle* - quelque part un auteur est entré pour la première fois dans ce rapport à propos d'une *névrose obsessionnelle féminine*. Il souligne certains fantasmes sacrilèges : la figure du Christ, voire son *phallus* lui-même, piétinés, d'où surgit pour elle une aura érotique perçue et avouée.

Cet auteur se précipite aussitôt dans la thématique de l'agressivité, de l'envie du pénis et ceci malgré les protestations de la patiente. Est-ce que mille autres faits que je pourrais pour vous ici faire foisonner ne nous montrent pas qu'il convient de nous arrêter beaucoup plus à la *phénoménologie*, qui n'est pas n'importe laquelle, de cette *fantasmatisation* que nous appelons, trop brièvement, « *sacrilège* ». Nous nous rappellerons le fantasme de « *L'homme aux rats* », imaginant qu'au milieu de la nuit son père mort ressuscité vient frapper à la porte, et qu'il se montre à lui en train de se masturber : « *insulte* » ici aussi à *la présence réelle*.

Ce que nous appelons dans *l'obsession* « *agressivité* » est présent toujours comme une agression précisément à cette forme d'apparition de l'Autre que j'ai appelée en d'autres temps « *phallophanie* » : l'Autre en tant justement qu'il peut se présenter comme *phallus*. *Frapper le phallus* dans l'Autre pour guérir la *castration symbolique*, *le frapper sur le plan imaginaire*, c'est la voie que choisit *l'obsessionnel* pour tenter d'abolir la *difficulté* que je désigne sous le nom de « *parasitisme du signifiant dans le sujet* », de restituer - pour lui - au désir sa primauté, mais au prix d'une *dégradation de l'Autre* qui le fait essentiellement fonction de quelque chose qui est *l'élosion imaginaire du phallus*.

C'est en tant que *l'obsessionnel* est en ce point précis de l'Autre où il est en état de doute, de suspension, de perte, d'ambivalence, d'ambiguïté fondamentale, que sa corrélation à l'objet, à un objet toujours métonymique - car pour lui, l'autre - c'est vrai - est essentiellement interchangeable - que sa relation à l'autre objet est essentiellement gouvernée par quelque chose qui a rapport à *la castration* et qui ici prend forme directement agressive : absence, dépréciation, rejet, refus du signe du désir de l'Autre comme tel, non pas *abolition* ni *destruction* du désir de l'Autre, mais rejet de ses *signes*.

Et c'est de là que sort et se détermine cette *impossibilité* si particulière qui frappe la *manifestation* de son propre désir. Assurément lui montrer - comme l'analyste auquel je faisais allusion tout à l'heure le faisait et avec insistance - ce rapport avec *le phallus imaginaire* pour, si je puis dire, le familiariser avec son impasse, est quelque chose dont nous ne pouvons pas dire qu'il ne soit pas sur la voie de la solution des difficultés de *l'obsessionnel*.

Mais comment ne pas retenir non plus au passage cette remarque qu'après tel moment, telle étape du *working through* de la castration imaginaire, le sujet - nous dit cet auteur - n'était nullement débarrassé de ses obsessions mais seulement de la culpabilité qui y était attenante.

Bien sûr, nous pouvons nous dire que pour autant la question de cette voie thérapeutique est là jugée. À quoi ceci nous introduit-il ? À la fonction Φ du signifiant *phallus* comme signifiant dans le transfert lui-même.

Si la question de ce : « *comment l'analyste lui-même se situe par rapport à ce signifiant ?* » est ici essentielle c'est, d'ores et déjà, qu'elle nous est illustrée par les formes et par les impasses qu'une certaine thérapeutique orientée dans ce sens nous démontre.

C'est ce que j'essaierai d'aborder pour vous la prochaine fois.

221 M. Bouvet : « *Incidences thérapeutiques de la prise de conscience de l'envie du pénis dans la névrose obsessionnelle féminine* » *Revue française de psychanalyse*, XIV, 1950, p. 215.

Je me suis trouvé samedi et dimanche ouvrir, pour la première fois pour moi, les notes prises en différents points de mon séminaire des dernières années, pour voir si *les repères* que je vous y ai donnés, sous la rubrique de : *La relation d'objet*, puis du *désir et de son interprétation*²²², convergeaient sans trop de flottement vers ce que j'essaie cette année d'articuler devant vous sous le terme du « *transfert* ».

Je me suis aperçu qu'en effet dans tout ce que je vous ai apporté, et qui est là - paraît-il - quelque part dans une des armoires de la Société, il y a beaucoup de choses que vous pourrez retrouver, je pense, *dans un temps* où on aura le temps de ressortir ça, *dans un temps* où vous vous direz qu'en 1961 il y avait quelqu'un qui vous enseignait quelque chose²²³. Il ne sera pas dit que dans cet enseignement, il n'y aura aucune allusion au contexte de ce que nous vivons à cette époque.

Je trouve qu'il y aurait là quelque chose d'excessif. Et aussi pour l'accompagner vous lirai-je un petit morceau de ce qui fut ma rencontre ce même dimanche dernier dans ce Doyen SWIFT dont je n'ai eu que trop peu de temps pour vous parler quand déjà j'ai abordé la question de *la fonction symbolique du phallus*, alors que dans son œuvre la question est en quelque sorte tellement omniprésente qu'on peut dire qu'à prendre son œuvre dans l'ensemble elle y est articulée comme telle.

SWIFT et Lewis CAROLL sont deux auteurs auxquels, sans que je puisse avoir le temps d'en faire un commentaire courant, je crois que vous ferez bien de vous reporter pour y trouver beaucoup d'une matière qui se rapporte de très près, aussi près que possible, aussi près qu'il est possible dans des œuvres littéraires, à la thématique dont je suis pour l'instant le plus proche. Et dans *Les Voyages de Gulliver* que je regardais dans une charmante petite édition du milieu du siècle dernier, illustrée par GRANDVILLE²²⁴, j'ai trouvé au « *Voyage à Laputa* » qui est la troisième partie, qui a la caractéristique de ne pas se limiter au « *Voyage à Laputa* »...

C'est à Laputa, formidable anticipation de station cosmonautique, que GULLIVER s'en va se promener dans un certain nombre de royaumes à propos desquels il nous fait part d'un certain nombre de *vues significatives* qui gardent pour nous toute leur richesse, et notamment dans un de ces royaumes, alors qu'il vient d'un autre, il parle à un académicien et il lui dit que :

« Dans le royaume de Tribnia, nommé Langden par les naturels, où il avait résidé, la masse du peuple se composait de délateurs, d'imputateurs, de mouchards, d'accusateurs, de poursuivants, de témoins à charge, de jureurs à gages, accompagnés de tous leurs instruments auxiliaires et subordonnés, tous sous la bannière, les ordres et à la solde des ministres et de leurs adjoints... »

Passons sur cette thématique, mais il nous explique comment opèrent les dénonciateurs :

« ...ils saisissent les lettres et les papiers de ces personnes et les font mettre en prison. Ces papiers sont placés entre les mains de spécialistes experts à déceler le sens caché des mots, des syllabes et des lettres... »

C'est ici que commence le point où SWIFT s'en donne à cœur joie et - comme vous allez le voir - c'est assez joli quant à la substantifique moelle. Par exemple, ils découvriront :

- *qu'une chaise percée signifie un conseil privé*
- *Un troupeau d'oies, un sénat*
- *Un chien boiteux, une invasion*
- *La peste, une armée de métier*
- *Un hanneton, un premier ministre*
- *La goutte, un grand prêtre*
- *Un gibet, un secrétaire d'État*
- *Un pot de chambre, un comité de grands seigneurs*
- *Un crible, une dame de la cour*
- *Un balai, une révolution*
- *Une souricière, un emploi public*
- *Un puits perdu, le trésor public*
- *Un égout, une cour*
- *Un bonnet à sonnettes, un favori*
- *Un roseau brisé, une cour de justice*
- *Un tonneau vide, un général [rires]*
- *Une plaie ouverte, les affaires publiques.*

222 *La relation d'objet* : séminaire 1956-57, et *Le désir et son interprétation* : séminaire 1958-59.

223 En 1961, Lacan déposait la sténotypie de ses séminaires à la bibliothèque de la Société française de psychanalyse, pour ceux qui voulaient les consulter.

224 *Les Voyages de Gulliver*, Gallimard NRF, 1965, traduction d'Émile Pons, illustrations de Grandville.

Quand ce moyen ne donne rien, ils en ont de plus efficaces, que leurs savants appellent « *acrostiches* » et « *anagrammes* ». D'abord ils donnent à toutes les lettres initiales un sens politique, ainsi N pourrait signifier *un complot*, B *un régiment de cavalerie*, L *une flotte de mer*, ou bien ils transposent les lettres d'un papier suspect de manière à mettre à découvert les desseins les plus secrets d'un parti mécontent. Par exemple, vous lisez dans une lettre : « *Notre frère Thomas a des hémorroïdes* », l'habile déchiffreur trouvera dans l'assemblage de ces mots indifférents, une phrase qui fera entendre que tout est prêt pour une sédition. Je trouve pas mal de *restituer à leur fond paradoxal*, si manifeste dans toutes sortes de traits, *les choses contemporaines*, à l'aide de ce texte qui n'est pas si ancien.

Car à la vérité, pour avoir été réveillé cette nuit intempestivement par quelqu'un qui m'a communiqué ce que vous avez tous plus ou moins vu, une fausse nouvelle,²²⁵ mon sommeil a été un instant troublé par la question suivante : je me suis demandé si je ne méconnaissais pas à propos des *événements contemporains* la dimension de la tragédie. À la vérité ceci faisait pour moi problème après ce que je vous ai expliqué l'année dernière concernant la tragédie : je n'y voyais nulle part apparaître ce que je vous ai appelé « *le reflet de la beauté* ».

Ceci effectivement m'a empêché de me rendormir un certain temps. Je me suis ensuite rendormi laissant la question en suspens. Ce matin au réveil la question avait un tant soit peu perdu sa *prégnance*. Il apparaissait que nous sommes toujours sur le plan de la farce, et à propos des questions que je me posais, le problème s'évanouissait du même coup.

Ceci dit, nous allons reprendre les choses au point où nous les avons laissées la dernière fois, à savoir *la formule* que je vous ai donnée comme étant celle *du fantasme de l'obsessionnel* :

$$A \diamond \Phi(a, a', a'', a''')$$

Il est bien clair que présentée ainsi et sous cette forme algébrique, elle ne peut être que tout à fait opaque à ceux qui n'ont pas suivi notre élaboration précédente. Je vais tâcher d'ailleurs, en en parlant, de lui restituer ses dimensions. Vous savez qu'elle s'oppose à celle de *l'hystérique* :

$$\frac{a}{-\Phi} \diamond A$$

comme ce que je vous ai écrit la dernière fois, à savoir *a/-φ* dans le rapport à *A*, qu'on peut lire de plusieurs façons : « *désir de - c'est une façon de le dire - grand A* ». Il s'agit donc pour nous de préciser quelles sont les fonctions respectivement attribuées dans notre symbolisation à Φ [grand phi] et à ϕ [petit phi]. Je vous incite vivement à faire l'effort de ne pas vous précipiter dans les *pentés analogiques* auxquelles il est toujours facile, tentant, de céder et de vous dire par exemple que :

- Φ c'est le *phallus symbolique*,
- ϕ c'est le *phallus imaginaire*.

C'est peut-être vrai dans un certain sens, mais vous en tenir là serait tout à fait vous exposer à méconnaître l'intérêt de ces symbolisations que nous ne nous plaignons nullement, croyez-le bien, à multiplier en vain, et simplement pour le plaisir d'analogies superficielles et de facilitation mentale, ce qui n'est pas à proprement parler le but d'un enseignement. Il s'agit de voir ce que représentent ces deux symboles. Il s'agit de savoir ce qu'ils représentent dans notre intention. Et vous pouvez d'ores et déjà en prévoir, en estimer, l'importance et l'utilité par toutes sortes d'indices.

L'année par exemple a commencé par une conférence fort intéressante de notre ami M. Georges FAVEZ, qui vous parlant par exemple de ce que c'était que *l'analyste*, et sa fonction du même coup pour *l'analysé*, vous disait une conclusion comme celle-ci : qu'en fin de compte *l'analyste* - pour *l'analysé*, le patient - prenait fonction de son *fétiche*. Telle est la formule, dans un certain aspect autour duquel il avait groupé toutes sortes de faits convergents, à laquelle sa conférence aboutissait.

Il est certain qu'il y avait là une vue des plus subjectives et qui, aussi bien, ne le laisse pas complètement isolé dans sa formulation. C'était une formulation préparée par toutes sortes d'autres choses qu'on trouvait dans divers articles sur le transfert mais dont on ne peut pas dire qu'elle ne se présente pas sous une forme quelque peu étonnante et paradoxale. Je lui ai aussi bien dit que les choses que nous allions articuler cette année ne seraient pas sans répondre en quelque manière à la question qu'il avait là posée.

Quand nous lisons d'autre part, dans l'œuvre maintenant close d'un auteur qui a essayé d'articuler la fonction spéciale du transfert dans la névrose obsessionnelle, et qui en somme nous lègue une œuvre qui, partie d'une première considération des « *Incidences thérapeutiques de la prise de conscience de l'envie du pénis dans la névrose obsessionnelle féminine* »,²²⁶ aboutit à une action, une théorie tout à fait généralisée de la fonction de « *La distance à l'objet* » dans le maniement du transfert.

225 On trouve dans des notes : *suicide de Salan*. Le Figaro du 26 avril titre : « *Le drame algérien. L'insurrection s'effondre dans la tragédie.* » 4 heures du matin, Challe, Salan et Jouhaud ont quitté Alger.

226 Titre de l'article de Maurice Bouvet, travail d'abord présenté à la Société française de psychanalyse en décembre 1949, paru dans la *Revue française de psychanalyse*,

Cette fonction de la « distance » tout spécialement élaborée autour d'une expérience qui s'exprime dans le progrès des analyses, et spécialement des analyses d'obsessionnels, comme étant quelque chose dont le ressort principal, actif, efficace dans la reprise de possession par le sujet du sens du symptôme - spécialement quand il est obsessionnel - de *l'introjection imaginaire du phallus*, est très précisément incarné dans le *fantasme imaginaire du phallus de l'analyste*, j'entends bien qu'il y a là une question qui se présente.

Déjà, spécialement à propos des travaux de cet auteur et spécialement, dirai-je, à propos de sa technique, j'ai amorcé devant vous la position de la question et la critique qu'aujourd'hui d'une façon plus proche de la question du transfert, nous allons pouvoir - cette critique - la resserrer encore. Ceci, c'est incontestable, nécessite que nous entrions dans une articulation tout à fait précise de ce qu'est *la fonction du phallus*, et nommément *dans le transfert*. C'est celle-ci que nous essayons d'articuler à l'aide des termes ici symbolisés, Φ et ϕ .

Et parce que nous entendons bien qu'il ne s'agit jamais dans l'articulation de la théorie analytique de procéder d'une façon *déductive*, de haut en bas si je puis dire, car il n'y a rien qui parte plus du « particulier » que l'expérience analytique, si quelque chose reste valable dans une articulation comme celle de l'auteur, à laquelle j'ai fait allusion tout à l'heure, c'est bien parce que sa théorie du transfert, la fonction de *l'image phallique* dans le transfert, part d'une expérience tout à fait localisée, qui, peut-on dire, par certains côtés peut en limiter la portée, mais exactement dans la même mesure qu'elle lui donne son poids, c'est parce qu'il est parti *de l'expérience des obsessionnels*, et d'une façon tout à fait aiguë et accentuée, que nous avons à le retenir et à discuter ce qu'il en a conclu.

C'est aussi bien de *l'obsessionnel* que nous partirons aujourd'hui et c'est pour ça que j'ai produit, en tête de ce que j'ai à vous dire, la formule où j'essaie d'articuler son fantasme.

$$X \diamond \Phi(a, a', a'', a''')$$

Je vous ai déjà dit pas mal de choses de *l'obsessionnel*, il ne s'agit pas de les répéter. Il ne s'agit pas de simplement répéter ce qu'il y a de foncièrement *substitutif*, de perpétuellement *éludé*, de cette sorte de « *passez-muscade* » qui caractérise toute la façon dont *l'obsessionnel* procède dans *sa façon de se situer par rapport à l'Autre*, plus exactement de n'être jamais à la place où sur l'instant il semble se désigner.

Ce à quoi fait très précisément allusion la formulation du second terme du *fantasme de l'obsessionnel*, c'est ceci que *les objets*, pour lui, en tant qu'*objets de désir*, sont en quelque sorte mis en fonction de certaines équivalences érotiques, ce qui est précisément dans *ce quelque chose* que nous avons l'habitude d'articuler, en parlant de l'érotisation de son monde, et spécialement de son monde intellectuel, ce à quoi tend précisément cette façon de noter cette mise en fonction par ϕ qui désigne *ce quelque chose*.

Il suffit de recourir à une *observation analytique*, quand elle est bien faite par un analyste, pour nous apercevoir que le ϕ - nous verrons peu à peu ce que ça veut dire - c'est justement ce qui est sous-jacent à cette *équivalence* instaurée *entre les objets* sur le plan érotique, que le ϕ est en quelque sorte *l'unité de mesure* où le sujet accomode *la fonction petit(a)*, la fonction des *objets de son désir*.

Pour l'illustrer, je n'ai vraiment rien d'autre à faire qu'à me pencher sur *l'observation princeps de la névrose obsessionnelle*, mais vous la retrouverez aussi bien *dans toutes les autres*, pour peu que ce soit des observations valables, rappelez-vous ce trait de la thématique du *Rattenmann*, de « *L'homme aux rats* ». Pourquoi d'ailleurs est-il appelé *L'homme aux rats* - au pluriel - par FREUD, alors que dans *le fantasme* où FREUD approche pour la première fois cette espèce de vue interne de la structure de son désir, dans cette sorte *d'horreur* saisie sur son visage, *d'une jouissance ignorée*,²²⁷ il n'y a pas *des rats*, il n'y a qu'un rat dans le fameux *supplice turc* sur lequel j'aurai à revenir tout à l'heure.

Si on parle de *L'homme aux rats*, c'est bien parce que le *rat* poursuit sous une forme multipliée sa course dans toute l'économie de ces échanges singuliers, ces substitutions, cette métonymie permanente, dont la symptomatique de *l'obsessionnel* est l'exemple incarné. La formule, qui est de lui, « *tant de rats, tant de florins*,²²⁸ » - ceci à propos du versement des honoraires dans l'analyse - n'est là qu'une des illustrations particulières de *cette équivalence en quelque sorte permanente de tous les objets* saisis tour à tour dans cette sorte de marché.

Ce métabolisme des objets dans les *symptômes* s'inscrit, d'une façon plus ou moins latente, dans une sorte d'unité commune, d'une unité-or, unité-étalon, qu'ici le rat symbolise, tenant proprement la place de ce quelque chose que j'appelle ϕ , en tant qu'il est un certain état, un certain niveau, *une certaine forme*, de réduire, *de dégrader* d'une certaine façon - nous verrons en quoi nous pouvons l'appeler dégradation - *la fonction du signifiant* Φ .

1950, XIV, p. 215-243. Cet article est repris dans *La relation d'objet- (Œuvres psychanalytiques, I (névrose obsessionnelle, dépersonnalisation)*, Paris, Payot, 1967, chap. VI : « Les variations de la technique (distance et variations) », 1958. Il aboutit à dire : *Ce que j'ai voulu marquer, c'est que la notion de distance dans le rapport analytique est pour nous, et à tout moment, un guide très sûr qui, je le crois du moins, nous permet de mieux situer toute variation, quelles que soient les raisons (structure spéciale du Moi par exemple) qui en motivent la forme particulière (p. 293).*

227 S. Freud, *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1967, p. 207.

228 *Ibid.*, p. 238 et 239.

Il s'agit de savoir ce que représente Φ , à savoir la fonction du *phallus* dans sa généralité, à savoir, chez tous les sujets qui parlent et qui de ce fait ont un inconscient, de l'apercevoir à partir du point qui nous est donné dans la *symptomatologie de la névrose obsessionnelle*. Ici, nous pouvons dire que nous la voyons émerger - sous ces formes que j'appelle « dégradées » - émerger, observez-le bien...
d'une façon dont nous pouvons dire, conformément à ce que nous savons
et que l'expérience nous montre d'une façon très manifeste dans la structure de l'obsessionnel
...au niveau du conscient.

Cette mise en fonction phallique n'est pas refoulée, c'est-à-dire profondément cachée, comme chez l'hystérique.
Le Φ , qui est là en position de *mise en fonction* de tous les objets - à la place du petit f(...) d'une formule mathématique - est perceptible, avoué, dans le symptôme, conscient, vraiment parfaitement visible. « Conscient », *conscius*, veut dire *foncièrement, originellement*, la possibilité de complicité du sujet avec lui-même, donc aussi d'une complicité à l'autre qui l'observe. L'observateur n'a presque pas de peine à en être complice. *Le signe de la fonction phallique* émerge de toutes parts au niveau de l'articulation des symptômes. C'est bien à ce propos que peut se poser la question de ce que FREUD essaie, non sans difficultés, de nous imager quand il articule la fonction de la *Verneinung*. Comment les choses peuvent-elles être à la fois aussi dites et aussi méconnues !

Car en fin de compte, si le *sujet* n'était rien d'autre que ce que veut un certain psychologisme - qui, vous le savez, même au sein de nos Sociétés maintient toujours ses droits - si le sujet c'était « voir l'autre vous voir », si ce n'était que ça, comment pourrait-on dire que *la fonction du phallus* est chez l'obsessionnel en position d'être connue ? Car elle est parfaitement patente ! Et pourtant on peut dire que même sous cette forme patente elle participe de ce que nous appelons « refoulement », en ce sens que, si avouée qu'elle soit, elle ne l'est pas par le sujet sans l'aide de l'analyste. Et sans l'aide du registre freudien elle n'est ni reconnue ni même reconnaissable.

C'est bien là que nous touchons du doigt qu'*être sujet c'est autre chose que d'être un regard devant un autre regard*, selon la formule que j'ai appelée tout à l'heure *psychologiste*, et qui va jusqu'à inclure dans ses caractéristiques aussi bien la théorie sartrienne existante. *Être sujet c'est avoir sa place dans grand A, au lieu de la parole*. Et ici c'est faire apercevoir cet accident possible qu'au niveau de grand A s'exerce cette fonction que désigne la barre dans le grand A [A] : à savoir qu'il se produise ce manque de parole de l'Autre comme tel, au moment précis justement où le sujet ici se manifeste comme la fonction de Φ par rapport à l'objet.

Le sujet s'évanouit en ce point précis, ne se reconnaît pas, et c'est là précisément, comme tel, au défaut de la reconnaissance que la méconnaissance se produit automatiquement, en ce point de défaut où se trouve couverte, *unterdrückt*, cette fonction du *phallicisme* à quoi le sujet se voue, que se produit à la place ce mirage de *narcissisme* que j'appellerai vraiment « *frénétique* » chez le sujet *obsessionnel*.

Cette sorte d'aliénation du *phallicisme* qui se manifeste si visiblement chez l'*obsessionnel* dans des phénomènes qui peuvent s'exprimer - par exemple dans ce qu'on appelle les difficultés de la pensée chez le névrosé *obsessionnel* - d'une façon parfaitement claire, articulée, avouée par le sujet, senties comme telles : « *Ce que je pense* - vous dit le sujet d'une façon implicite dans son discours très suffisamment articulé pour que le trait puisse se tirer et l'addition se faire de sa déclaration - *ce n'est pas tellement parce que c'est coupable que cela m'est difficile de m'y soutenir, d'y progresser, c'est parce qu'il faut absolument que ce que je pense soit de moi, et jamais du voisin, d'un autre* ».

Combien de fois entendons-nous cela ! Non seulement dans les situations *typiques* de l'*obsessionnel*, dans ce que j'appellerai les « *relations obsessionnalisées* » que nous produisons en quelque sorte artificiellement dans une relation aussi spécifique que celle justement de l'enseignement analytique comme tel.

J'ai parlé quelque part - nommément dans mon *Rapport de Rome* - de ce que j'ai désigné par le pied du « *mur du langage* ». Rien n'est plus difficile que d'amener l'obsessionnel au pied du mur de son désir. Car il y a quelque chose dont je ne sache pas que cela ait déjà été vraiment mis en relief, et qui pourtant est un point fort éclairant. Je prendrai pour l'éclairer le terme dont vous savez que j'ai déjà fait plus d'un usage, le terme introduit par JONES d'une façon dont j'ai marqué toutes les ambiguïtés, d'*ἀφανίσις* [aphanisis], *disparition* - comme vous le savez c'est le sens du mot en grec - *disparition du désir*.

On n'a jamais, me semble-t-il, pointé cette chose toute simple et tellement tangible dans les histoires de l'obsessionnel, spécialement dans ses efforts quand il est sur une certaine voie de recherche autonome, d'*auto-analyse* si vous voulez, quand il est situé quelque part sur le chemin de *cette recherche qui s'appelle*, sous une forme quelconque « *réaliser son fantasme* », il semble qu'on ne se soit jamais arrêté à la *fonction* - tout à fait impossible à écarter - du terme d'*ἀφανίσις* [aphanisis]. Si on l'emploie, c'est qu'il y a une *ἀφανίσις* [aphanisis] tout à fait naturelle et ordinaire qui est limitée par le pouvoir qu'a le sujet de ce qu'on appelle *tenir*, « *tenir l'érection* ».

Le désir a un rythme naturel, et avant même d'évoquer les extrêmes de l'incapacité du « *tenir* », les formes les plus inquiétantes de la brièveté de l'acte, on peut remarquer ceci, c'est que ce à quoi le sujet a affaire comme à un obstacle, comme à un écueil, où, littéralement, quelque chose qui est profondément foncier, de son rapport à son *fantasme* vient se briser :

- c'est, à proprement parler, ce qu'a, en fin de compte, chez lui de toujours terminer,
- c'est que, dans la ligne de l'érection, puis de la chute du désir, il y a un moment où *l'érection se dérobo*.

Très exactement, précisément ce moment signale que, mon Dieu, dans l'ensemble, il n'est pas pourvu de plus ni de moins que ce que nous appellerons une « *génitalité* » fort ordinaire, plutôt même assez douillette ai-je cru remarquer, et que pour tout dire, si c'était de quelque chose qui se situât à ce niveau qu'il s'agit dans les avatars et les tourments qu'infligent à *l'obsessionnel* les ressorts cachés de son désir, ce serait ailleurs qu'il conviendrait de faire porter notre effort.

Je veux dire que j'évoque toujours *en contrepoint* ce dont justement nous ne nous occupons absolument pas, mais dont on s'étonne, pourquoi on ne se demande pas pourquoi nous ne nous en occupons pas de la mise au point de palestres²²⁹ pour l'étreinte sexuelle, de faire vivre les corps dans la dimension de la nudité et de la prise au ventre. Je ne sais pas qu'à part quelques exceptions - une d'entre elles dont vous savez bien combien elle fut réprouvée, celle de REICH nommément - je ne sais pas que ça soit un champ où se soit jamais étendue l'attention de l'analyste.

Dans ce à quoi l'obsessionnel a affaire, il peut s'y entendre plus ou moins à ce soutien, à ce maniement de son désir. C'est une question en somme de mœurs dans une affaire où les choses - analyse ou pas - se maintiennent dans le domaine du clandestin, et où par conséquent les variations culturelles n'ont pas grand-chose à faire. Ce dont il s'agit se situe donc bien ailleurs, se situe au niveau du discord entre ce fantasme, pour autant justement où il est lié à cette fonction du *phallicisme*, et l'acte - par rapport à cela qui tourne toujours trop court - où il aspire à l'incarner.

Et naturellement, c'est du côté des *effets du fantasme*, ce fantasme qui est tout phallicisme, que se développent toutes ces *conséquences symptomatiques* qui sont faites pour y prêter, et pour lesquelles justement il inclut tout ce qui s'y prête dans cette forme d'isolement si typique, si caractéristique comme mécanisme, et qui a été mise en valeur comme mécanisme dans la naissance du symptôme.

Si donc il y a chez *l'obsessionnel* cette crainte de l'ἀφάνισις [aphanisis] que souligne JONES, c'est précisément pour autant, et uniquement pour autant, qu'elle est la mise à l'épreuve - qui tourne toujours en défaite - de cette fonction Φ du *phallus* en tant que nous essayons pour l'instant de l'approcher. Pour tout dire, le résultat est que *l'obsessionnel* ne redoute en fin de compte rien tant que ce à quoi il s'imagine qu'il aspire : la liberté de ses actes et de ses gestes, et l'état de nature si je puis m'exprimer ainsi.

Les tâches de la nature ne sont pas son fait, ni non plus quoi que ce soit qui le laisse *seul maître à son bord*, si je puis m'exprimer ainsi, avec Dieu, à savoir les fonctions extrêmes de la responsabilité, la responsabilité pure, celle qu'on a vis-à-vis de cet Autre où s'inscrit ce que nous articulons. Et - je le dis en passant - ce point que je désigne n'est nulle part mieux illustré que dans la fonction de l'analyste, et très proprement au moment où il articule l'interprétation. Vous voyez qu'au cours de mon propos d'aujourd'hui je ne cesse pas d'inscrire, corrélativement au champ de l'expérience du névrosé, celui que nous découvrons très spécialement l'action analytique, pour autant que forcément c'est le même, puisque c'est là qu'« *il faut y aller* ».

À l'horizon de l'expérience de *l'obsessionnel*, il y a ce que j'appellerai une certaine crainte toujours de « *se dégonfler* » qui est à proprement parler en rapport avec quelque chose que nous pourrions appeler « *l'inflation phallique* » en tant que d'une certaine façon cette fonction chez lui du phallus Φ ne saurait mieux être illustrée que par celle de la fable de *La grenouille qui veut se faire aussi grosse que le bœuf* :

« *La chétive personne - comme vous le savez - s'enfla si bien qu'elle en creva.*²³⁰ »

C'est un moment d'expérience sans cesse renouvelé dans la butée réelle à quoi l'obsessionnel est porté sur les confins de son désir. Et il me semble qu'il y a intérêt à le souligner, non pas seulement dans le sens d'accentuer une phénoménologie dérisoire, mais aussi bien pour vous permettre d'articuler ce dont il s'agit dans cette fonction Φ du *phallus* en tant qu'elle est celle qui est cachée derrière son monnayage au niveau de la fonction φ.

Déjà *cette fonction Φ du phallus*, j'ai commencé de l'articuler la dernière fois en formulant un terme qui est celui de « *la présence réelle* ». Ce terme, je pense que vous avez l'oreille assez sensible pour vous être aperçus entre quels guillemets je le mettais. Aussi bien ne l'ai-je pas introduit seul, et ai-je parlé « *d'insulte à la présence réelle* » de façon à ce que déjà nul ne s'y trompe, et nous n'avons point ici affaire à une réalité neutre. Cette « *présence réelle* », il serait bien étrange que - si elle remplit *la fonction* qui est celle, *radicale*, que j'essaie ici de vous faire approcher - elle n'ait pas déjà été repérée quelque part.

Et bien sûr je pense que vous avez déjà tous perçu son *homonymie*, son *identité* avec ce que le dogme religieux, celui auquel nous avons accès, si je puis dire de naissance, dans notre contexte culturel, appelle de ce nom. La « *présence réelle* », ce couple de mots en tant qu'il fait signifiant, nous sommes habitués, *proches ou lointains*, à l'entendre, depuis longtemps *murmuré à notre oreille* à propos du dogme *Catholique Apostolique et Romain* de l'Eucharistie.

Et je vous assure qu'il n'y a pas besoin de chercher loin pour nous apercevoir que c'est là tout à fait à fleur de terre dans la phénoménologie de *l'obsessionnel*. Je vous assure que ce n'est pas ma faute !

229 *Palestre* : ensemble des exercices athlétiques : lutte, gymnastique, saut, lancement du disque, etc.

230 « *La chétive pécure s'enfla si bien qu'elle creva* » (La Fontaine, Fab. I, 3).

Puisque j'ai parlé tout à l'heure de l'œuvre de quelqu'un qui s'est occupé de focaliser la recherche de la structure obsessionnelle sur *le phallus*, je prends son article *princeps*, celui dont j'ai donné tout à l'heure le titre : *Les incidences thérapeutiques de la prise de conscience de l'envie du pénis dans la névrose obsessionnelle féminine*, je commence de lire, et bien sûr, dès les premières pages, se lèveront pour moi toutes les possibilités de commentaire critique concernant par exemple nommément que :

« Comme l'obsessionnel masculin, la femme a besoin de s'identifier sur un mode régressif à l'homme pour pouvoir se libérer des angoisses de la petite enfance ; mais alors que le premier s'appuiera sur cette identification, pour transformer l'objet d'amour infantile en objet d'amour génital, elle, la femme, se fondant d'abord sur cette même identification, tend à abandonner ce premier objet et à s'orienter vers une fixation hétérosexuelle, comme si elle pouvait procéder à une nouvelle identification féminine, cette fois sur la personne de l'analyste. »

Et plus loin, que :

« Peu après que le désir de possession phallique, et corrélativement de castration de l'analyste, est mis à jour, et que de ce fait, les effets de détente précités ont été obtenus, cette personnalité de l'analyste masculin est assimilée à celle d'une mère bienveillante. » [p.216]

Trois lignes plus loin, nous retomberons sur cette fameuse « *pulsion destructrice initiale dont la mère est l'objet* », c'est-à-dire sur les coordonnées majeures de l'analyse de l'imaginaire dans l'analyse présentement conduite. Je n'ai fait que ponctuer au passage dans cette thématique, uniquement les difficultés et les sauts que suppose franchis cette interprétation générale en quelque sorte résumée ici en exorde de tout ce qui, par la suite, va être censément illustré. Mais je n'ai plus besoin que de franchir une demi-page pour entrer dans la phénoménologie de ce dont il s'agit et dans ce que cet auteur - dont c'est là le premier écrit, et qui était un clinicien - trouve à nous dire, à nous raconter dans *les fantasmes* de sa patiente ainsi située comme *obsessionnelle*.

Et il n'y a vraiment rien d'autre avant. La première chose qui vient aux yeux est ceci :

« elle se représentait *imaginativement des organes génitaux masculins* - on précise - à la place de l'hostie sans qu'il s'agisse de phénomènes hallucinatoires. » [p.217]

Nous n'en doutons pas. En effet, tout ce que nous voyons nous habitue en cette matière à bien savoir qu'il s'agit de tout autre chose que de phénomènes *hallucinatoires*...

« ...se représentait *imaginativement des organes génitaux masculins*, à la place de l'hostie. »

C'est dans la même observation que, plus loin, nous avons la dernière fois emprunté *les fantasmes sacrilèges* qui consistent précisément, non seulement à surimposer de la façon aussi claire les organes génitaux masculins - ici on nous le précise : « sans qu'il s'agisse de phénomènes hallucinatoires », c'est-à-dire bel et bien comme tels en forme signifiante - à les surimposer à ce qui est aussi pour nous, de la façon symbolique la plus précise, identifiable à la « *présence réelle* ». Mais encore que ce dont il s'agisse, ce soit - cette « *présence réelle* » - de la réduire en quelque sorte, de la briser, de la broyer dans le mécanisme du *désir*, c'est ce que les fantasmes subséquents - ceux que j'ai déjà cités la dernière fois - souligneront assez. Je pense que vous ne vous imaginez pas que cette observation soit unique. Je vous citerai parmi des dizaines d'autres, parce que l'expérience d'un analyste ne va jamais dans un domaine qu'à dépasser la centaine, le fantasme suivant survenu chez un obsessionnel en un point de son expérience.

Ces tentatives d'*incarnation désirante* peuvent chez eux aller jusqu'à un extrême d'acuité érotique, dans des conjonctures où ils peuvent rencontrer chez le partenaire quelque complaisance, délibérée ou fortuite, à ce que comporte précisément cette thématique de « *dégradation* » du « *grand Autre* » en « *petit autre* », dans le champ de laquelle se situe le développement de leur désir.

Dans le moment même où le sujet croyait pouvoir se tenir à cette sorte de relation qui chez eux est toujours accompagnée de tous les corrélatifs d'une culpabilité extrêmement menaçante, et qui peut être en quelque sorte équilibrée par l'intensité du désir, le sujet fomentait le fantasme suivant avec une partenaire qui représentait pour lui, du moins momentanément, ce complémentaire si satisfaisant : faire jouer un rôle à l'hostie sainte en tant que, mise dans le vagin de la femme, elle se trouverait chapeauter le pénis du sujet, le sien propre, au moment de la pénétration.

Ne croyez pas là que ce soit un de ces raffinements tels qu'on ne les trouve que dans *une littérature spéciale*, c'est vraiment dans son registre monnaie courante. C'est ainsi dans la fantaisie, spécialement *obsessionnelle*. Alors comment ne pas retenir de précipiter tout cela dans le registre d'une banalisation telle que celle d'une prétendue « *distance à l'objet* », pour autant que l'objet dont il s'agit serait l'objectivité ? C'est bien ce qu'on nous décrit :

- l'objectivité du monde telle qu'elle est enregistrée par la combinaison plus ou moins harmonieuse de l'énumération parlée avec les rapports imaginaires communs,
- l'objectivité de la forme telle qu'elle est spécifiée par les dimensions humaines,
- et de nous parler des frontières de l'appréhension du monde extérieur comme menacées d'un trouble qui serait celui de la délimitation du *moi* avec ce qu'on peut appeler les objets de la communication commune.

Comment ne pas retenir qu'il y a là autre chose d'une autre dimension : que cette « *présence réelle* » il s'agit de la situer quelque part et dans un autre registre que celui de *l'imaginaire*. Disons que c'est pour autant que je vous apprend à situer la place du désir par rapport à la fonction de l'homme en tant que *sujet qui parle*, que nous entrevoyons, nous pouvons désigner, décrire, ce fait que chez l'homme le désir vient habiter la place de cette « *présence réelle* » comme telle, et la peupler de ses fantômes.

Mais alors que veut dire le Φ ? Est-ce que je le résume à désigner cette place de la « *présence réelle* » en tant qu'elle ne peut apparaître que dans *les intervalles* de ce que couvre le signifiant, que de ces *intervalles*, si je puis m'exprimer ainsi, c'est de là que la « *présence réelle* » menace tout le système signifiant ?

C'est vrai, il y a du vrai là-dedans. Et l'obsessionnel vous le montre en tous les points de ce que vous appelez ses mécanismes *de projection* ou *de défense*, ou plus précisément, phénoménologiquement, *de conjuration* : cette façon qu'il a de combler tout ce qui peut se présenter d'entre deux dans le signifiant, cette façon qu'a l'obsessionnel de FREUD, *le Rattenmann*, de s'obliger à compter jusqu'à tant, entre la lueur du tonnerre et son bruit. Ici se désigne dans sa structure véritable ce que veut dire ce besoin de combler l'intervalle signifiant en tant que tel : par là peut s'introduire tout ce qui va dissoudre toute la fantasmagorie.

Appliquez cette clé à 25 ou à 30 des symptômes dont *le Rattenmann* et toutes les observations des *obsessionnels* fourmillent littéralement, et vous touchez du doigt la vérité dont il s'agit, et bien plus : du même coup vous situez *la fonction de l'objet phobique*, qui n'est pas autre chose que la forme la plus simple de ce comblement.

Ici, ce que je vous ai rappelé l'autre fois, à propos du petit Hans, « *le signifiant universel* » que réalise *l'objet phobique* : c'est cela, pas autre chose. Ici, c'est à l'avant-poste vous ai-je dit - bien avant de s'approcher du *trou*, de la *béance* réalisée *dans l'intervalle* où menace la « *présence réelle* » - qu'*un signe unique* empêche le sujet de s'approcher.

C'est pourquoi le rôle, le ressort et la raison de la phobie n'est pas, comme ce que croient ceux qui n'ont que le mot de « peur » à la bouche, un danger génital ni même narcissique. C'est très précisément - au gré de certains développements privilégiés de *la position du sujet par rapport au grand Autre*, dans le cas du petit Hans : à sa mère - ce point où, ce que le sujet redoute de rencontrer, c'est une certaine sorte de *désir* de nature à faire rentrer dans le néant « *d'avant* » toute création, tout le système signifiant.

Mais alors, *pourquoi le phallus à cette place et dans ce rôle* ? C'est là que je veux encore aujourd'hui avancer assez pour vous en faire sentir ce que je pourrais appeler la « *convenance* »...

non pas la déduction, puisque c'est *l'expérience, la découverte empirique*, qui nous assurent qu'il est là quelque chose qui nous fasse apercevoir que ça n'est pas irrationnel comme expérience. *Le phallus* donc, c'est l'expérience qui nous le *montre* ...mais cette « *convenance* » que je désire pointer, je veux mettre l'accent sur ce fait qu'elle est à proprement parler déterminée pour autant que *le phallus*, ai-je dit - en tant que l'expérience nous le *révèle* - n'est pas simplement l'organe de la copulation, mais est pris dans le mécanisme pervers comme tel.

Entendez bien ce que je veux dire. Ce qu'il s'agit maintenant d'accentuer c'est que : *du point qui, comme structural, représente le défaut du signifiant, quelque chose - le phallus, Φ - peut fonctionner comme le signifiant*. Qu'est-ce que ça veut dire ? Qu'est-ce qui définit comme *signifiant*, quelque chose dont nous venons de dire que par *hypothèse, définition* et *au départ*, c'est « *le signifiant exclu du signifiant* », donc qui ne peut y rentrer que par *artifice, contrebande* et *dégradation* et c'est bien pourquoi *nous ne le voyons jamais qu'en fonction du Φ imaginaire*.

Qu'est-ce qui nous permet alors d'en parler comme signifiant et d'isoler Φ ? C'est le mécanisme pervers. Si nous faisons du *phallus* le schéma suivant, naturel, qu'est-ce qu'est le *phallus* ? Le *phallus*, sous la forme organique du pénis, n'est pas dans le domaine animal un organe universel. Les insectes ont d'autres manières de s'accrocher entre eux, et sans aller si loin, les rapports entre les poissons ne sont pas des rapports phalliques. Le *phallus* se présente au niveau humain entre autres comme *le signe du désir*, c'en est aussi l'instrument, et aussi la présence. Mais je retiens ce *signe* pour vous arrêter à un élément d'articulation essentiel à retenir : est-ce par là simplement qu'il est un signifiant ? Ce serait franchir une limite un petit peu trop rapidement, de dire que tout se résume à cela, car il y a tout de même d'autres *signes du désir*.

Il ne faut même pas croire que ce que nous *constatons* dans la phénoménologie, à savoir la projection plus facile du *phallus*, en raison de sa forme plus prégnante sur l'objet du désir, sur *l'objet féminin* par exemple, qui nous a fait articuler maintes fois, dans la phénoménologie perverse, la fameuse équivalence : « *girl = phallus* », dans sa forme la plus simple, dans l'édification du *phallus*, dans la forme érigée du *phallus*. Cela ne suffit pas, encore que nous concevions cette sorte de choix profond dont nous rencontrons partout les conséquences comme suffisamment motivé.

Un signifiant, est-ce que c'est simplement « *représenter quelque chose pour quelqu'un* », soit *la définition du signe* ?

C'est cela, mais non pas simplement cela. Car j'ai ajouté autre chose la dernière fois quand j'ai pour vous rappelé *la fonction du signifiant*, c'est *que ce signifiant n'est pas simplement*, si je puis dire, « *faire signe à quelqu'un* », *mais* dans le même moment du ressort signifiant, de l'instance signifiante : *faire signe de quelqu'un*, faire que le quelqu'un pour qui le signe désigne quelque chose, *faire que le signe s'assimile ce quelqu'un, que le quelqu'un devienne lui aussi ce signifiant*.

Et c'est dans ce moment que je désigne, comme tel, expressément comme pervers, que nous touchons du doigt l'instance du *phallus*. Car, si *le phallus qui se montre a pour effet de produire chez le sujet à qui il est montré aussi l'érection du phallus*, ce n'est pas là *condition* qui satisfasse en quoi que ce soit à quelque « *exigence naturelle* ».

C'est ici que se pointe et se désigne ce que nous appelons, d'une façon plus ou moins confuse, « *l'instance homosexuelle* ». Et ce n'est pas pour rien qu'à ce niveau étiologique c'est toujours *au niveau du sexe mâle* que nous le pointons. C'est pour autant que le résultat c'est que *le phallus* comme *signe du désir* se manifeste en somme comme *objet du désir*, comme objet d'attrait pour le désir. C'est dans ce ressort que gît sa fonction signifiante comme quoi il est capable d'opérer à ce niveau, dans cette zone, dans ce secteur où nous devons à la fois l'identifier comme signifiant, et comprendre ce qu'il est ainsi amené à désigner.

Ce n'est rien qui soit signifiable directement, c'est ce qui est « *au-delà de toute signification possible* », et nommément cette « *présence réelle* » sur laquelle aujourd'hui j'ai voulu attirer vos pensées, pour en faire la suite de notre articulation.

Vous le savez, j'essaie cette année de replacer *la question fondamentale* qui nous est *posée dans notre expérience par le transfert* en orientant notre pensée vers ce que doit être, pour *répondre* à ce phénomène, *la position de l'analyste* en cette affaire.

Cette *position*, je m'efforce de la pointer au niveau le plus essentiel, au point de ce que je désigne - devant cet appel de l'être le plus profond du patient au moment où il vient nous demander notre aide et notre secours - ce que...

pour être *rigoureux, correct, non partial*, pour être aussi *ouvert* qu'il est indiqué par la nature de la question qui nous est posée ...ce que doit être *le désir de l'analyste*.

Il n'est certainement pas - d'aucune façon - adéquat de nous contenter de penser que l'analyste, de par son expérience et sa science, de par la doctrine qu'il représente, est quelque chose qui serait en quelque sorte *l'équivalent moderne*, le représentant autorisé par la force d'une recherche, d'une doctrine et d'une communauté, *de ce qu'on pourrait appeler* « le droit de la nature », quelque chose qui nous redésignerait à nouveau la voie d'une harmonie naturelle, accessible dans les détours d'une expérience renouvelée.

Si cette année je suis reparti devant vous, de l'expérience socratique, c'est essentiellement pour vous centrer, au départ, autour de ce point par quoi nous sommes interrogés en tant que « *sachant* », *porteurs même d'un secret*, qui n'est pas le secret de tout, qui est *un secret unique*, et *qui pourtant vaut mieux que tout ce que l'on ignore et qu'on pourra continuer d'ignorer*. Cela est donné dès le départ de la condition, de l'établissement, de l'expérience analytique.

Aussi obscurément que ce soit, ceux qui viennent nous trouver savent déjà...

et s'ils ne le savent pas, ils seront rapidement par notre expérience orientés vers cette notion ...que *ce secret*, que nous sommes censés détenir, est justement comme je le dis : « *plus précieux que tout ce que l'on ignore et que l'on continuera d'ignorer* », en ceci justement que *ce secret* a à répondre de la partialité de ce que l'on sait.

Est-ce vrai, n'est-ce pas vrai ? Ce n'est pas en ce point que j'ai à le trancher. C'est ainsi que l'expérience analytique se propose, s'offre, qu'elle est abordée. C'est ainsi que peut, sous un certain aspect, se définir ce qu'elle introduit de nouveau dans l'horizon d'un homme qui est celui que nous sommes avec nos contemporains.

Au fond de tout un chacun d'entre nous qui tente cette expérience - de quelque côté que nous l'abordions, l'analysé ou l'analyste - *il y a cette supposition*, qu'au moins à un niveau qui est vraiment central - plus : essentiel ! - pour notre conduite, *il y a cette supposition...* quand je dis « *supposition* » je peux même la laisser marquée d'un accent dubitatif : c'est comme une tentative que l'expérience peut être prise, qu'elle est prise le plus communément par ceux qui viennent à nous ...*supposition* que les impasses dues à notre ignorance ne sont peut-être déterminées en fait que parce que nous nous trompons sur ce qu'on peut appeler « *les relations de force de notre savoir* » : que nous nous posons en somme de faux problèmes.

Et cette supposition, cet espoir dirai-je, avec ce qu'il comporte d'optimisme, est favorisé par ceci qui est devenu de conscience commune : que le désir ne se présente pas à visage découvert, qu'il n'est pas même seulement à la place où l'expérience *séculaire* de la philosophie - pour l'appeler par son nom - l'a désigné pour le contenir, *pour l'exclure*, d'une certaine façon, *du droit à nous régenter*.

Bien loin de là, les désirs sont partout et au cœur même de nos efforts pour nous en rendre maîtres.

Bien loin de là, que même à les combattre nous ne faisons guère plus que d'y satisfaire. Je dis « *y* » et non « *les* », car les satisfaire serait encore trop les tenir pour saisissables, pouvoir dire *où* ils sont. D'y satisfaire se dit ici, comme on dit, dans le sens opposé : d'y couper ou de n'y pas couper, à mesure même d'un dessein fondamental, justement d'y couper. Eh bien « *on n'y coupe pas* », et si peu, qu'il ne suffit pas de les éviter pour ne pas nous en sentir plus ou moins coupables.

En tout cas, quelque puisse être ce dont nous pouvons rendre témoignage quant à notre projet, ce que *l'expérience analytique* nous enseigne au premier chef, c'est que l'homme est marqué, troublé, et troublé par tout ce qui s'appelle symptôme pour autant que le symptôme c'est cela, c'est - à ces désirs dont nous ne pouvons définir ni la limite ni la place, d'y satisfaire toujours en quelque façon, et qui plus est, sans plaisir.

Il semble qu'une doctrine aussi *amère* impliquerait que l'analyste fût le détenteur - à quelque niveau - de la plus étrange mesure. Car si l'accent est mis sur une extension aussi grande de la méconnaissance fondamentale...

et non pas, comme il fut fait jusque-là, dans une forme spéculative d'où elle surgirait en quelque sorte avec la question de connaître, et dans une *forme* - que je ne crois mieux faire que d'appeler au moins en l'instant comme cela me vient - *textuelle* au sens que c'est vraiment une méconnaissance tissée de la construction personnelle au sens le plus étendu ...il est clair qu'à faire cette *supposition*, l'analyste devrait avoir surmonté - et pour beaucoup est censé sinon *avoir*, du moins *devoir* surmonter le ressort de cette méconnaissance - avoir en lui, fait sauter ce point d'arrêt, que je vous désigne comme celui du « *Che vuoi ? Que veux-tu ?* » Là où viendrait buter la limite de toute *connaissance de soi*.

Tout au moins ce chemin de ce que j'appellerai « *le bien propre* », pour autant qu'il est « *l'accord de soi à soi* » sur le plan de l'authentique, devrait être ouvert à l'analyste pour lui-même. Et qu'au moins, sur ce point de l'expérience particulière, quelque chose pourrait être saisi de cette nature, de ce naturel, de ce *quelque chose* qui se soutiendrait de sa propre naïveté, ce *quelque chose* dont vous savez qu'ailleurs que dans l'expérience analytique je ne sais quel scepticisme, pour ne pas dire quel dégoût, je ne sais quel nihilisme, pour employer le mot par lequel les moralistes de notre époque l'ont désigné, a saisi l'ensemble de notre culture dans ce qu'on peut désigner comme « *la mesure de l'homme* ».

Rien de plus éloigné de la pensée moderne, contemporaine précisément, que cette idée naturelle, si familière pendant tant de siècles à tous ceux qui, de quelque façon, tendaient à se diriger vers une « *juste mesure de la conduite* », à qui il ne semblait même pas que cette notion pût être discutée.

Ce qu'on suppose de l'analyste à ce niveau ne devrait même pas se limiter au champ de son action, avoir sa portée locale en tant qu'il exerce, qu'il est *là, hic et nunc* comme on dit, mais lui être attribué comme « *habituel* » si vous donnez à ce mot son sens plein, celui qui se réfère

- plus à « *l'habitus* » au sens scolastique, à cette *intégration* de soi-même à sa constance d'acte et de forme dans sa propre vie, à ce qui constitue le fondement de toute vertu [ἦθος, *èthos* ↔ ἔθος, *éthos*],
- plus qu'à « *l'habitude* » pour autant qu'elle *s'oriente* vers la simple notion d'*empreinte* et de *passivité*.

Cet idéal, ai-je besoin de le discuter avant que nous fassions une croix dessus. Non pas certes qu'on ne puisse évoquer des exemples du style du « *cœur pur* » chez l'analyste. Pense-t-on qu'il soit donc pensable que cet idéal pourrait se requérir au départ chez l'analyste, pourrait être d'aucune façon esquissé, et si on l'attestait, disons que ce n'est ni l'ordinaire ni la réputation de l'analyste.

Aussi bien nous pourrions aisément désigner nos raisons de déception quant à ces formules débiles qui à tout instant nous échappent chaque fois que nous essayons de formuler dans notre magistère quelque chose qui atteigne à la valeur d'une éthique.

Ce n'est pas par plaisir, croyez-le bien, que je m'arrête à telle ou telle formule d'une caractérologie prétendument analytique pour en montrer les faiblesses, le caractère de *fausse fenêtre*, de puérile opposition, quand j'essaie devant vous d'écheniller les efforts récents, méritoires toujours, de repérer les idéaux de notre doctrine. Je vois bien que telle ou telle formulation du caractère « *génital* » de la fin de l'analyse, d'une identification de nos buts avec la pure et simple levée des impasses identifiées au prégénital, serait suffisante à en résoudre toutes les *antinomies*, mais je vous prie de voir ce que *suppose*, ce que *comporte* de conséquences un tel étalage d'impuissance à penser la vérité de notre expérience.

C'est dans un bien autre relativisme que se situe le problème du désir humain. Et si nous devons être, dans la recherche du patient, quelque chose de plus que les simples compagnons de cette recherche, qu'à tout le moins nous ne *perdions jamais de vue* cette *mesure* qui fait du désir du sujet essentiellement, comme je vous l'enseigne, le désir de l'Autre avec un grand A. Le désir est tel qu'il ne peut se situer, se placer et du même coup se comprendre que dans cette foncière aliénation qui n'est pas liée simplement à la lutte de « *l'homme avec l'homme* », mais au rapport avec *le langage*.

Le désir de l'Autre, ce *génitif* est à la fois *subjectif* et *objectif* : désir à la place où est l'Autre, pour pouvoir être - cette place - le désir de quelque *altérité*, et pour satisfaire à cette recherche de l'*objectif*, à savoir : « *qu'est-ce que désire cet autre qui nous vient trouver* », il faut que nous nous prêtions là à cette fonction du *subjectif*, qu'en quelque manière nous puissions pour un temps représenter, non point l'*objet* comme on le croit - comme il serait ma foi dérisoire, avouez-le, et combien simplet aussi que nous puissions l'être - non point l'*objet* que vise le désir, mais *le signifiant*.

C'est à la fois bien moins, mais aussi bien plus, de penser qu'il faut que nous tenions *cette place vide* où est appelé ce signifiant, qui ne peut être qu'à annuler tous les autres, ce Φ dont j'essaie pour vous, de montrer la position, la condition centrale dans notre expérience. Dans notre fonction, notre force, notre pouvoir, est certain, et toutes ses difficultés se résument à ceci : il faut savoir remplir sa place en tant que le sujet doit pouvoir y repérer *le signifiant manquant*. Et donc par une antinomie, par un paradoxe qui est celui de notre fonction, c'est à la place même où nous sommes « *supposés savoir* » que nous sommes appelés à être et à n'être rien de plus, rien d'autre, que la « *présence réelle* » et justement en tant qu'elle est inconsciente.

Au dernier terme - je dis « *au dernier terme* » bien sûr, à l'horizon de ce qu'est notre fonction dans l'analyse - nous sommes là en tant que « *Ça* », « *Ça* » justement *qui se tait* et qui se tait *en ce qu'il manque à être*. Nous sommes au dernier terme, dans notre présence, notre propre sujet au point où il s'évanouit, où il est barré. C'est pour cela que nous pouvons remplir la même place où le patient comme sujet lui-même s'efface, se subordonne, et se subordonne à tous les signifiants de sa propre demande.

Ceci ne se produit pas seulement *au niveau de la régression*, *au niveau des « trésors signifiants »* de l'inconscient, au niveau du vocabulaire du *Wunsch* pour autant que nous le déchiffrons au cours de *l'expérience analytique*, mais au dernier terme au niveau du fantasme. Je dis au dernier terme pour autant que le fantasme est le seul équivalent de la découverte pulsionnelle par où il soit possible que le sujet désigne la place de la réponse : le **S(X)** qu'il attend du transfert, que fasse sens ce **S(X)**. Le fantasme en tant que *le sujet* s'y saisit comme *défaillant devant un objet privilégié*, [**S**▷**a**] dégradation imaginaire de cet Autre en ce point de défaillance.

Il s'agit de savoir si - *pour que dans le transfert nous entrions nous-mêmes pour le sujet passif dans ce fantasme au niveau de S* - cela suppose :

- que d'une certaine façon nous *soyons vraiment* cet S,
- que nous soyons au dernier terme celui qui voit *petit(a)*, l'objet du fantasme,
- que nous soyons capables dans quelque expérience que ce soit, et l'expérience à nous-mêmes *la plus étrangère*, d'être en fin de compte ce « *voyant* », *celui qui peut voir l'objet du désir* de l'Autre, à quelque distance que cet Autre soit de lui-même.

C'est bien parce qu'il en est ainsi, *que vous me voyez* [sic] - tout au long de cet enseignement - *interroger, faire le tour*, par tous les aspects où non seulement l'expérience mais la tradition peuvent nous servir, de cette question de ce que c'est que *le désir de l'homme*.

Et *vous me voyez* au cours du chemin que nous avons parcouru ensemble, alterner

- *de la définition scientifique*, j'entends au sens le plus large de ce terme de *science*, qui en a été tentée depuis SOCRATE,
- à quelque chose de tout opposé, pour autant qu'il soit saisissable dans des monuments de la mémoire humaine, son expérience *tragique*, qu'il s'agisse : comme il y a deux ans du parcours, que je vous ai fait faire du *drame original de l'homme moderne*, d'HAMLETOU comme l'année dernière, cet aperçu que j'ai essayé de vous donner de ce que veut dire à cet endroit « *la tragédie antique* ».

Il m'a semblé pour une rencontre que j'ai faite, c'est bien le cas de le dire : par hasard, d'une des formulations - ni plus ni moins bonnes que celles que nous voyons couramment dans notre cercle - de ce que c'est que le fantasme, pour avoir rencontré dans le dernier *Bulletin de Psychologie* une articulation - dont je puis dire qu'une fois de plus elle m'a fait sursauter par sa médiocrité - de cette fonction du fantasme...

mais après tout l'auteur - puisque c'est celui-là même qui souhaitait, dans un temps, former un grand nombre de *psychanalystes médiocres* - ne se formalisera pas trop, je pense, de cette appréciation

...que c'est bien là ce qui m'a redonné - je ne puis pas dire *le courage*, il y faut un peu plus - une espèce de fureur, pour repasser une fois de plus par un de ces détours dont j'espère que vous aurez la patience de suivre le circuit, et chercher s'il n'y a pas *dans notre expérience contemporaine* quelque chose où puisse s'accrocher ce que j'essaie de vous *montrer*, qui doit toujours bien être là, et je dirai *plus que jamais*, au temps de l'expérience analytique qui n'est après tout pas concevable pour avoir été seulement un *miracle* surgi de je ne sais quel accident individuel qui se serait appelé « *le petit bourgeois viennois* FREUD ».

Assurément, et bien sûr par tout un ensemble, il y a à notre époque tous les éléments de cette dramaturgie qui doit nous permettre de mettre à son niveau le drame de ceux à qui nous avons affaire quand il s'agit du désir, et non pas de se contenter d'une histoire véritable, histoire de *carabin* en somme.

On peut là cueillir au passage ce thème que je vous citais tout à l'heure du *fantasme* identifié avec *le fait*, certainement mensonger par dessus le marché, parce qu'on le voit bien dans le texte : ça n'est pas même un cas qui a été analysé, c'est l'histoire d'un marchand forain, qui tout d'un coup, à partir du jour où on lui aurait dit qu'il n'avait plus que douze mois à vivre, aurait été libéré de ce qu'on appelle dans ce texte « *son fantasme* » - à savoir de la crainte des maladies vénériennes - et qui, à partir de ce moment-là - *comme s'exprime l'auteur*, dont on se demande où il a recueilli ce vocabulaire, car on l'imagine mal, même sur la bouche du sujet cité - à partir de ce moment-là, celui dont on raconte l'histoire « *s'en serait payé* »²³¹.

Tel est le niveau incritiqué, à un degré qui suffit à vous le rendre plus que suspect, où est porté le niveau du désir humain et de ses obstacles. Est-ce là autre chose qui me décide à vous faire faire un tour, de nouveau du côté de *la tragédie* pour autant qu'elle nous touche et je vais tout de suite vous dire laquelle, puisque je vous dirai aussi par quel hasard c'est à celle-là que je me rapporte.

À la vérité « *la tragédie moderne* » - je veux dire contemporaine cette fois - il n'en existe pas qu'un seul exemplaire, elle ne court pas les rues pourtant, et si j'ai l'intention de vous faire faire le tour *d'une trilogie* de CLAUDEL, je vous dirai ce qui m'y a décidé.

Il y a longtemps que je n'avais pas relu cette trilogie, celle qui est composée par : *L'otage*, *Le pain dur*, et *Le père humilié*²³².

J'y ai été ramené il y a quelques semaines par un hasard dont je vous livre le côté accidentel, parce que, après tout, il est amusant pour l'usage au moins *personnel* que je fais de mes propres critères.

Et puisque - aussi bien, je vous l'ai dit - dans une formule, l'intérêt des formules c'est qu'on peut les prendre au pied de la lettre, c'est à savoir aussi bêtement que possible, et qu'elles doivent vous mener quelque part. Ceci est vrai pour *la mienne* aussi bien que pour *les autres*. Ce que l'on appelle le côté opérationnel des formules, c'est cela.

Je ne prétends pas n'être opérationnel que pour les autres.

231 Maurice Benassy : « Les fantasmes », *Bulletin de Psychologie*, t. XIV, n° 192, 12. Il s'agit de notes de cours prises par Ph. Lévy. Voici le passage cité par Lacan : « Exemple moins schématique et qui peut être compris autrement : celui d'un marchand forain d'une cinquantaine d'années, atteint d'un cancer et qui demande à son médecin combien de temps il lui reste à vivre. Ce médecin, jugeant qu'il pouvait lui dire la vérité, lui annonce 10 à 12 mois de survie. « Combien de temps suis-je présentable ? », demande le forain. On lui répond : « Six ou huit mois. » Au bout de ce temps, il va revoir son médecin et lui présente des remerciements chaleureux : « J'avais quelques millions, dit-il, devant moi ; je n'ai personne à qui les léguer et j'ai pu les dépenser agréablement, et puis, il faut que je vous dise, j'avais si peur des maladies vénériennes que je n'ai jamais pu avoir de rapports avec les femmes, et vous pensez si maintenant j'ai pu m'en payer ». Ainsi, la mort était seule capable de lui faire détruire son fantasme ; la vie sexuelle méritait la mort, et puisque la mort approche, j'ai le droit d'avoir des relations sexuelles. (Sur un plan différent, on peut aussi penser que les femmes représentaient un contact tendre dont le souvenir aide à mourir. » (p. 690)

232 Paul Claudel : *L'otage, Le pain dur, Le père humilié*, Gallimard Folio, 1978, ou Paul Claudel : *Théâtre*, Gallimard Pléiade, 1956

De telle sorte qu'en lisant *la correspondance* d'André GIDE et de Paul CLAUDEL²³³, qui est une correspondance, entre nous, pas « *piquée des hannetons* », je vous la recommande. Mais ce que je vais vous dire n'a aucun rapport avec *l'objet de cette correspondance* d'où CLAUDEL ne sort pas grandi, ce qui n'empêche pas que je vais mettre ici CLAUDEL au tout premier plan qu'il mérite, à savoir l'un des plus grands poètes qui aient existé.

Il arrive que dans cette correspondance où André GIDE joue son rôle de directeur de la *Nouvelle Revue Française*, j'entends : non seulement de la *Revue* mais des livres qu'elle édite à cette époque, à une époque qui est d'avant 1914. Il s'agit justement de l'édition de « *L'otage* ». Et, tenez-vous bien, non pas quant au *contenu* mais quant au rôle et à la fonction que je lui ai donnés - car c'est bien là la cause efficiente du fait que vous entendrez pendant une ou deux séances parler de cette trilogie comme il n'y en a pas d'autre - c'est qu'un des problèmes dont il s'agit pendant deux ou trois lettres, et ceci pour imprimer « *L'otage* », c'est qu'il va falloir faire fondre un caractère qui n'existe pas, non pas seulement à l'imprimerie de la *Nouvelle Revue Française*, mais dans aucune autre : le « *Û* » accent circonflexe. Car jamais en aucun point, la langue française n'a eu besoin d'un *Û* accent circonflexe.

C'est Paul CLAUDEL, qui en appelant son héroïne « Sygne de COÛFONTAINE » - et en même temps, au nom de son pouvoir poétique discrétionnaire - avec un accent sur le *Û* de COÛFONTAINE, propose cette petite difficulté aux typographes pour introduire les répliques dans une édition *correcte, lisible* de ce qui est une pièce de théâtre. Comme les noms des personnages sont écrits en lettres majuscules, ce qui à la rigueur ne ferait pas de problèmes au niveau du « *û* » minuscule, en fait un au niveau de la majuscule²³⁴. À ce signe du « *signifiant manquant* » je me suis dit qu'il devait là y avoir *anguille sous roche* et qu'à relire « *L'otage* » tout au moins, ça m'amènerait bien plus loin. Ça m'a amené à relire une part considérable du théâtre de CLAUDEL. J'en ai été, comme bien sûr vous vous y attendez, récompensé.

Je voudrais attirer votre attention sur ceci : « *L'otage* », pour commencer par cette pièce, est une œuvre dont CLAUDEL lui-même... à l'époque où il l'a écrite et où il était comme vous le savez fonctionnaire aux *Affaires étrangères, Représentant de la France* à je ne sais quel titre, disons quelque chose comme *Conseiller*, probablement plus qu'*Attaché*, enfin qu'importe il était « *Fonctionnaire de la République* » au temps où ça avait encore un sens...écrit à André GIDE :

« *Il vaudrait tout de même, vu l'allure par trop réactionnaire - c'est lui-même qui s'exprime ainsi - de la chose, qu'on ne signe pas CLAUDEL*²³⁵ ».

Ne sourions pas de cette prudence, la prudence a toujours été considérée comme une vertu morale²³⁶. Et croyez-moi nous aurions tort de croire que, parce qu'elle n'est peut-être plus de saison, nous devons pour autant mépriser les derniers qui en aient fait preuve.

Il est certain qu'à lire « *L'otage* », je dirai que les valeurs qui y sont agitées, que nous appellerons « *valeurs de la foi* »... Je vous rappelle qu'il s'agit d'une sombre histoire qui est censée se passer au temps de l'empereur NAPOLÉON I^{er} : une dame qui commence à être un tant soit peu *vieille fille* sur les bords, ne l'oubliez pas, depuis le temps qu'elle s'emploie à une œuvre héroïque qui est celle... Disons que ça dure depuis dix ans puisque l'histoire est censée se passer à l'acmé de la puissance napoléonienne, que ce dont il s'agit, c'est naturellement arrangé, transformé pour les besoins du drame...c'est l'histoire de la contrainte exercée par l'Empereur sur la personne du Pape. Ceci nous met donc à un peu plus d'une dizaine d'années de l'époque d'où partent les épreuves de Sygne de COÛFONTAINE.

Vous avez déjà perçu, à la résonance de son nom qu'elle fait partie des « *ci-devant* », de ceux qui ont été, entre autres choses, dépossédés de leurs privilèges et de leurs biens par la Révolution. Et donc depuis ce temps, Sygne de COÛFONTAINE restée en France, alors que son cousin a émigré, s'est employée à la tâche patiente de remembrer les éléments du domaine de COÛFONTAINE.

233 Paul Claudel, André Gide : *Correspondance 1899-1926*, Paris, Gallimard, 1949. Introduction et notes de Robert Mallet.

234 Paul Claudel, André Gide : *Correspondance 1899-1926* :

Lettre 99 du 22 février 1911, p. 161. André Gide à Paul Claudel :

« *La question des U majuscules va se présenter pour Coûfontaine. Vous jugerez s'il y a lieu de faire fondre un caractère spécial - celui-ci n'existant pas...* »

Lettre 100 du 25 février 1911, p. 164. Paul Claudel à André Gide :

« *Je tiens absolument à l'Û majuscule avec son accent circonflexe. S'il n'y en a pas, il faudra le faire fondre, à mon compte s'il n'est possible autrement.* »

Lettre 101, février 1911, p. 165. André Gide à Paul Claudel :

« *Les grandes capitales sont d'un bien meilleur effet ; il a fallu refondre une nouvelle série d'U, mais, commandés télégraphiquement à la fonderie de Londres, on les recevait le lendemain matin et le travail n'en a point été retardé.* »

235 En automne 1909, Paul Claudel revient en France après un séjour de trois ans à Tien-Tsin. Il est nommé consul de France à Prague où il reste jusqu'en 1911. Cf. *Correspondance* op. cit., lettres 76 du 2 juin 1910, 78 du 17 juin, 88 du 14 septembre, 89 du 16 septembre dans laquelle on peut lire :

« *Je viens à peine de recevoir la dactylographie et de la relire. Le drame a décidément une couleur royaliste, féodale et réactionnaire trop accentuée. Il est impossible à un fonctionnaire du Gouvernement de le signer. Je serais à la merci d'une dénonciation et l'on pourrait toujours m'opposer cette Ordonnance qui défend aux fonctionnaires du département de rien publier sans autorisation. Je voudrais donc signer simplement Paul C., ce qui suffirait à me faire reconnaître de tous et en même temps me couvrirait.* »

236 Cf. Baltasar Gracian, *Op. cit.*

Ceci dans le texte n'est pas simplement le fait d'une ténacité avare, ceci nous est représenté comme consubstantiel, co-dimensionnel à ce pacte avec la terre qui, pour les deux personnages - pour l'auteur également qui les fait parler - est identique à la constance, à la valeur, de la noblesse elle-même. Je vous prie de vous reporter au texte, nous continuerons d'en parler. Vous verrez les termes, d'ailleurs admirables, dans lesquels est exprimé *ce lien à la terre* comme telle, qui n'est pas simplement *lien de fait*, mais *lien mystique*, qui est également celui autour duquel se définit tout un ordre d'allégeance qui est *l'ordre* à proprement parler *féodal*, qui unit en un seul faisceau ce lien qu'on peut appeler « *lien de la parenté* » avec un lien local autour de quoi s'ordonne tout ce qui définit *seigneurs* et *vassaux*, droit de naissance, lien de clientèle. Je ne puis que vous indiquer en quelques mots tous ces thèmes. Ce n'est pas là l'objet propre de notre recherche. Je pense d'ailleurs que vous en aurez à votre suffisance, à vous reporter au texte.

C'est dans le cours de cette entreprise donc...

fondée sur l'exaltation dramatique, poétique, recréée devant nous de certaines valeurs
qui sont valeurs ordonnées selon une certaine forme de la parole

...que vient interférer la péripétie constituée par ceci que le cousin émigré, absent - qui d'ailleurs au cours des années précédentes a fait plusieurs fois son apparition auprès de Sygne de COÛFONTAINE, clandestinement - une fois de plus réapparaît accompagné d'un personnage dont l'identité ne nous est pas dévoilée et qui n'est autre que le Père Suprême : le Pape, dont toute la présence dans le drame sera pour nous définie comme celle à prendre littéralement du représentant sur la terre du Père Céleste.

C'est autour de cette personne fugitive, évadée - car c'est à l'aide du cousin de Sygne de COÛFONTAINE qu'il se trouve là ainsi soustrait au pouvoir de l'oppresseur - c'est autour de cette personne que va se jouer le drame, puisque surgit ici un troisième personnage, celui dit du baron TURELURE, Toussaint TURELURE, dont l'image va dominer toute la trilogie. De ce Toussaint, toute la figure est dessinée de façon à nous le faire prendre en horreur, comme si ce n'était pas déjà suffisamment vilain et méchant de venir tourmenter une aussi charmante femme, mais en plus de venir lui faire le chantage :

« Mademoiselle, depuis longtemps je vous désire et je vous aime, mais aujourd'hui que vous avez ce vieux papa éternel chez vous, je le coince et je lui tords le cou si vous ne cédez pas à ma demande... »

Ce n'est pas sans intention, vous le voyez bien, que je connote d'une ombre de *guignol* ce nœud du drame. Comme si ce n'était pas assez vilain, assez méchant, le vieux TURELURE nous est présenté avec tous les attributs non seulement du cynisme mais de la *laideur* :

- Ça ne suffit pas qu'il soit méchant, on nous le montre en plus : boiteux, un peu tordu, hideux.
- En plus c'est lui qui a fait couper la tête à toutes les personnes de la famille de Sygne de COÛFONTAINE au bon temps de « *Quatre-vingt-treize* », et de la façon la plus ouverte, de sorte qu'il a encore à faire passer la dame par là-dessus.
- En plus il est le fils du sorcier et d'une femme qui été *la nourrice*, et donc *la servante* de Sygne de COÛFONTAINE qui donc, lorsqu'elle l'épousera, épousera le fils du sorcier et de sa servante.

Est-ce que vous n'allez pas dire qu'il y a là, tout de même, quelque chose qui va un peu fort dans un certain sens pour toucher le cœur d'un auditoire, pour qui ces vieilles histoires ont pris quand même un relief un peu différent, c'est à savoir que *la Révolution française* s'est montrée tout de même par ses suites quelque chose qui *n'est pas uniquement à juger à l'aune des martyrs subis par l'aristocratie*.

Il est bien clair que ça n'est pas en effet par ce côté qu'elle peut d'aucune façon être reçue comme est reçu je crois « *L'otage* » par un auditoire. Je ne puis dire encore que cet auditoire s'étend très loin dans notre nation mais on ne peut pas dire non plus que ceux qui ont assisté à la *représentation* - d'ailleurs tardive dans l'histoire - de cette pièce²³⁷, aient été uniquement composés par, je ne peux pas dire « *les partisans du Comte de Paris* » car comme chacun sait le Comte de Paris est très progressiste, disons : ceux qui regrettent « *le temps du Comte de Chambord* ». C'est plutôt un auditoire avancé, cultivé, formé qui, devant « *L'otage* » de CLAUDEL, ressent le choc - appelons-le « *tragique* » pour l'occasion - que comporte la suite des choses.

Mais pour comprendre ce que veut dire cette émotion, à savoir que non seulement le public *marche*, mais qu'aussi bien, je vous le promets, à la lecture vous n'aurez aucun doute qu'il s'agit là d'une œuvre ayant dans la tradition du théâtre tous les droits et tous les mérites afférents à ce qui vous est présenté de plus grand : où peut bien être le secret de ce qui nous la fait ressentir à travers une histoire qui se présente avec cet aspect de gageure poussée - j'insiste - jusqu'à une sorte de caricature ?

Allons plus loin : ne vous arrêtez pas à la pensée qu'il s'agit là de ce qu'évoque toujours en nous la suggestion des valeurs religieuses, car aussi bien c'est là qu'il faut nous arrêter maintenant. Le ressort, la scène majeure, le centre accentué du drame c'est que celui qui est le véhicule de la requête à quoi va céder Sygne de COÛFONTAINE, n'est pas l'horrible personnage - et vous allez le voir, pas seulement horrible, capital, pour toute la suite de la trilogie - qu'est Toussaint TURELURE, mais c'est son *confesseur*, à savoir une sorte de saint, le curé BADILON.

C'est au moment où Sygne de COÛFONTAINE n'est pas seulement comme celle qui est là, ayant mené à travers vents et marées son œuvre de maintien, mais qui, bien plus, au moment où son cousin est venu la retrouver, vient d'apprendre en même temps de celui-ci qu'il vient d'éprouver dans sa propre vie, dans sa personne, la plus amère trahison.

237 Achevé d'imprimer le 26 mai 1911, *L'otage* a été représenté pour la première fois en 1913 au [Théâtre Scala à Londres](#).

Il s'est aperçu après bien des années que la femme qu'il aimait n'avait été pour lui que l'occasion d'être dindonné pendant de longues années - lui seul à ne point le savoir - qu'elle était, autrement dit, la maîtresse de celui qu'on appelle dans le texte de Paul CLAUDEL « *le Dauphin* » – il n'y a jamais eu de *Dauphin* émigré mais nous n'en sommes pas à ça près, ce dont il s'agit, c'est de montrer dans leur *déception*, leur *isolement vraiment tragique*, les personnages majeurs : Sygne de COÛFONTAINE et son cousin.

Les choses ne s'en sont pas tenu là, quelque rougeole ou quelque coqueluche a balayé non seulement l'intéressant personnage de la femme du cousin, mais de jeunes enfants, sa descendance. Et il arrive donc là, privé de tout par le destin, privé de tout si ce n'est de sa constance à *la cause royale*. Et dans un dialogue qui est en somme le point de départ tragique de ce qui va se passer, Sygne et son cousin se sont l'un à l'autre et devant Dieu engagés. Rien, ni dans le présent, ni dans l'avenir, ne leur permet de faire passer à l'acte cet engagement. Mais ils se sont engagés au-delà de tout ce qui est possible et impossible : ils sont voués l'un à l'autre.

Quand *le curé* BADILON *vient requérir* de Sygne de COÛFONTAINE non pas en somme ceci ou cela, mais qu'elle considère ceci : qu'à refuser ce que déjà le vilain TURELURE lui a proposé, elle se trouve en somme être elle-même la clé de ce moment historique où « *le Père de tous les fidèles* » sera, ou non, à ses ennemis, livré. Assurément le saint BADILON ne lui impose à proprement parler aucun devoir. Il va plus loin, ce n'est même point à sa force qu'il fait appel, dit-il - et écrit CLAUDEL - mais à sa faiblesse²³⁸.

Il lui montre, ouvert devant elle, l'abîme de cette acceptation par quoi elle se fera l'agent d'un acte de délivrance sublime, mais où, remarquez-le bien, tout est fait pour nous montrer que ce faisant elle doit renoncer en elle-même à quelque chose qui va plus loin, bien sûr, que tout attrait, que tout plaisir possible, tout devoir même, mais à ce qui est son être même : au pacte qui la lie depuis toujours à sa fidélité à sa propre famille.

Elle doit épouser l'exterminateur de sa famille, renoncer à *l'engagement sacré* qu'elle vient de prendre à l'endroit de celui qu'elle aime, à quelque chose qui la porte à proprement parler, non pas sur les limites de la vie car nous savons que c'est une femme qui ferait volontiers, comme elle l'a montré dans son passé, sacrifice de sa vie, mais ce qui pour elle comme pour tout être vaut plus que sa vie, non pas seulement ses raisons de vivre mais ce qui est ce en quoi elle reconnaît son être même.

Et nous voici, par ce que j'appelle provisoirement cette « *tragédie contemporaine* », portés, à proprement parler, sur les limites, qui sont celles dont je vous ai appris l'année dernière l'approche avec *Antigone*, sur les limites de « *la seconde mort* », à ceci près qu'il est ici demandé au héros, à l'héroïne, de les franchir.

Car si je vous ai montré l'année dernière ce que signifie le destin tragique, si j'ai pu arriver, je crois, à vous le faire repérer *dans une topologie* que nous avons appelée *sadienne*, à savoir dans ce lieu qui a été *baptisé* ici, j'entends : par mes auditeurs, de *l'entre-deux-morts* – si j'ai montré que ce lieu se franchit à passer, non pas comme on le dit *en une espèce de ritournelle* : « *par delà le bien et le mal* », ce qui est – une belle formule pour obscurcir ce dont il s'agit, mais « *par delà le Beau* » à proprement parler, si *la seconde mort* est cette limite qui se désigne, et qui se voile aussi, de ce que j'ai appelé le phénomène de « *la beauté* », celui qui éclate dans le texte sophocléen au moment où ANTIGONE ayant franchi la limite de sa condamnation non seulement acceptée mais provoquée par CRÉON, le *chœur* éclate dans le chant Ἔρωσ ἀνίκητε μάχαν [Érōs anikate makhan], *Éros invincible au combat*²³⁹ je vous rappelle ces termes pour vous montrer qu'ici, après 20 siècles d'ère chrétienne, *c'est au-delà de cette limite* que nous porte le drame de Sygne de COÛFONTAINE.

Là où l'héroïne antique est identique à son destin, Ἄτη [Atè], à cette loi - pour elle loi divine - qui la porte dans l'épreuve, c'est contre sa volonté, contre tout ce qui la détermine, non pas dans sa vie mais dans son être, que l'autre héroïne - par un acte de liberté - doit aller contre tout ce qui tient à son être jusqu'en ses plus intimes racines.

La vie est là laissée loin derrière car, ne l'oubliez pas, il y a quelque chose d'autre, et qui est accentué par le dramaturge dans toute sa force, c'est qu'étant donné ce qu'elle est - son rapport de foi avec les choses humaines - accepter d'épouser TURELURE ne saurait être seulement céder à une contrainte. Le mariage, même le plus exécrable, est mariage indissoluble - ce qui n'est encore rien – comporte l'adhésion au devoir du mariage en tant qu'il est devoir d'amour.

Quand je dis « *la vie est laissée loin derrière* », nous en aurons la preuve au point de dénouement où nous mène la pièce. Les choses consistent en ceci, Sygne donc a cédé, elle est devenue la baronne de TURELURE. C'est le jour de la naissance du petit TURELURE, dont - vous le verrez - le destin nous occupera la prochaine fois, que va se passer la péripétie, acmé et terminaison du drame. C'est dans Paris investi, que le baron TURELURE, qui vient là occuper le centre, la figure historique de tout ce grand guignol de maréchaux - dont nous savons par l'histoire quelles furent les oscillations : fidèles et infidèles, autour du grand désastre - c'est ce jour-là que TURELURE doit à certaines conditions remettre les clés de la grande ville au roi Louis XVIII. Celui qui est l'ambassadeur pour cette tractation ne sera, comme vous l'attendez et comme il le faut pour *la beauté du drame*, que le cousin de Sygne en personne.

238 Cf. Paul Claudel : *L'otage*, Acte II, Scène II :

- Sygne : *Père ne me tentez pas au dessus de ma force.*

- Badilon : *Dien n'est pas au-dessus de nous, mais au-dessous. Et ce n'est pas selon votre force que je vous tente, mais selon votre faiblesse* (Folio pp. 99-100, Pléiade p. 270).

239 Sophocle : *Antigone*, v. 781.

Bien sûr, tout ce qu'il peut y avoir de plus odieux dans les circonstances de la rencontre ne manque pas d'y être ajouté. C'est à savoir que dans *les conditions* par exemple que TURELURE met à sa bonne et profitable trahison - la chose ne nous est pas présentée d'une autre façon - il y aura en particulier que l'apanage de COÛFONTAINE, c'est à dire le dernier de ce qui reste, je veux dire l'ombre des choses, mais aussi bien ce qui est l'essentiel, à savoir *le nom de COÛFONTAINE*, passera à cette descendance mésallée.

Les choses bien sûr portées à ce degré, vous ne vous étonnerez point qu'elles se terminent par un petit attentat au pistolet. À savoir qu'une fois les conditions acceptées, le cousin qui lui d'ailleurs est loin de ne pas avoir mégoté ne s'apprête et ne soit décidé à « *faire son affaire* » - comme on dit - au nommé TURELURE, lequel bien entendu, étant pourvu de tous les traits de la ruse et de la malignité, a prévu le coup, et lui aussi a son petit revolver dans sa poche : le temps que la pendule sonne trois coups, les deux revolvers sont partis, et c'est *naturellement* pas le méchant qui reste sur le carreau.

Mais l'essentiel est que Sygne de COÛFONTAINE se porte au-devant de la balle qui va atteindre son mari et qu'elle va mourir, dans les instants qui vont suivre, de lui avoir en somme évité la mort. Suicide, dirons-nous - et non sans justesse - puisque aussi bien tout dans son attitude nous montre qu'elle a bu le calice sans rien y rencontrer d'autre que ce qu'il est, la déréliction absolue, l'abandon même éprouvé des puissances divines, la délibération de pousser jusqu'à son terme ce qui, à ce degré, ne mérite plus qu'à peine le nom de sacrifice.

Bref, dans la dernière scène, avant le geste où elle recueille la mort, elle nous est présentée comme agitée d'un tic du visage, et en quelque sorte, signant ainsi le dessein du poète de nous montrer que ce terme, que l'année dernière je vous désignais comme respecté par SADE lui-même : que la beauté est insensible aux outrages, ici se trouve en quelque sorte dépassé, et que cette grimace de la vie qui souffre est en quelque sorte plus attentatoire au statut de la beauté que la grimace de la mort et de la langue tirée que nous pouvons évoquer sur la figure d'ANTIGONE pendue quand HÉMON la découvre.

Or que se passe-t-il tout à la fin ? Sur quoi le poète nous laisse-t-il au terme de sa tragédie en suspens ?
Il y a deux fins et c'est ceci que je vous prie de retenir. L'une de ces fins consiste dans l'entrée du Roi.

Entrée bouffonne où Toussaint TURELURE bien sûr reçoit la juste récompense de ses services, et où l'ordre restauré prend les aspects de cette sorte de foire caricaturale, trop facile à faire admettre au public des Français après ce que l'histoire nous a appris des effets de la Restauration. Bref en une sorte d'image d'Épinal, véritablement dérisoire, qui ne nous laisse d'ailleurs aucun doute sur le jugement que peut porter le poète à l'endroit de tout retour à ce qu'on appelle l'Ancien Régime...

L'intérêt est justement celui de cette seconde fin, c'est - liée par une intime équivalence avec ce sur quoi le poète est capable de nous laisser dans cette image - celle de la mort de Sygne de COÛFONTAINE - non pas bien sûr qu'elle soit éludée dans la première fin. Juste avant la figure du Roi, c'est BADILON qui reparait pour exhorter Sygne, et qui ne peut jusqu'au terme obtenir d'elle qu'un « *non* », un refus absolu de la paix, de l'abandon, de l'offrande de soi-même à Dieu qui va recueillir son âme.

Toutes les exhortations du saint, lui-même déchiré par l'ultime conséquence de ce dont il a été l'ouvrier, échouent devant une négation dernière. Sygne qui ne peut trouver, par aucun biais, quoi que ce soit qui la réconcilie avec une fatalité dont je vous prie de remarquer qu'elle dépasse tout ce qu'on peut appeler l'ἀνάγκη [ananké] dans la tragédie antique, ce que M. RICOEUR, dont je me suis aperçu qu'il étudiait les mêmes choses que moi dans Antigone à peu près vers le même moment, appelle « *la fonction du dieu méchant* ».

Le dieu méchant de la tragédie antique est encore quelque chose qui se relie à l'homme par l'intermédiaire de l'Ἄτη [Atè], de cette aberration nommée, articulée, dont il est l'ordonnateur, qui se relie à quelque chose, à cette Ἄτη [Atè] de l'autre comme dit à proprement parler ANTIGONE, et comme dit CRÉON dans la tragédie sophocléenne, sans que ni l'un ni l'autre ne soient venus au séminaire... Cette Ἄτη [Atè] de l'autre a un sens où la destinée d'ANTIGONE s'inscrit²⁴⁰. Ici nous sommes au-delà de tout sens. Le sacrifice de Sygne de COÛFONTAINE n'aboutit qu'à la dérision absolue de ses fins.

Le vieillard qu'il s'est agi de dérober aux griffes de l'usurpateur, jusqu'à la fin de la trilogie ne nous sera représenté - tout Père Suprême des fidèles qu'il est - que comme un père impuissant qui, au regard des idéaux qui montent, n'a rien à leur offrir que la vaine répétition de mots traditionnels mais sans force. La légitimité soi-disant restaurée n'est que leurre, fiction, caricature, et en réalité prolongation de l'ordre subverti.

Ce que le poète ajoute dans la seconde fin, est cette trouvaille où se recroise si l'on peut dire son défi de faire exhorter Sygne de COÛFONTAINE avec les mots mêmes de ses armes, de sa devise, qui est pour elle la signification de sa vie : COÛFONTAINE *Adsum*²⁴¹, COÛFONTAINE *me voilà*, par TURELURE lui-même qui, devant sa femme incapable de parler ou refusant de parler, essaie au moins d'obtenir un signe quel qu'il soit, ne serait-ce que le *consentement* à la venue du nouvel être, un signe de reconnaissance du fait que le geste qu'elle a fait, était pour le protéger lui, TURELURE.

240 Cf. la fatalité mystérieuse qui pèse sur la race entière des Labdacides évoquée à maintes reprises dans *Antigone*, notamment v. 594 sq., 602-603, 856 sq.

241 La devise *Coûfontaine Adsum* est imprimée dans le texte de Claudel en petites capitales.

À tout ceci la martyre ne répond, jusqu'à ce qu'elle s'éteigne, que par un « non ». Que veut dire que le poète nous porte à cet extrême du défaut, de la dérision du signifiant lui-même comme tel ? Qu'est-ce que cela veut dire qu'une chose pareille nous soit présentée ? Car il me semble que je vous ai fait assez parcourir les degrés de ce que j'appellerai cette énormité. Vous me direz que nous sommes des *durs à cuire*, à savoir qu'après tout on vous en fait voir assez de toutes les couleurs pour que rien ne vous épate, *mais quand même*.

Je sais bien qu'il y a quelque chose de commun dans la mesure de la poésie de CLAUDEL avec celle des surréalistes, mais ce dont nous ne pouvons douter en tout cas, c'est que CLAUDEL, au moins, s'imaginait qu'il savait ce qu'il écrivait. Quoi qu'il en soit, c'est écrit : une chose pareille a pu venir au jour de l'imagination humaine.

Pour nous, auditeurs, nous savons bien que s'il ne s'agissait là que de nous représenter d'une façon imagée une thématique, dont aussi bien on nous a rebattu les oreilles sur « *les conflits sentimentaux du XIX^{ème} siècle français* », nous savons bien qu'il s'agit d'autre chose, que ce n'est pas cela qui nous *touche*, qui nous *retient*, qui nous *suspend*, qui nous *attache*, qui nous *projette* de « *L'otage* » vers la séquence ultérieure de la trilogie.

Il y a quelque chose d'autre dans cette image devant laquelle les termes nous manquent. Ce qui là nous est présenté selon *la formule* que je vous donnais l'année dernière : *δι' ἐλέου καὶ φόβου* [di eleou kai phobou] - pour employer les termes d'ARISTOTE...

c'est-à-dire, non pas « par la terreur et par la pitié » mais « *à travers toute terreur et toute pitié franchies* »

...nous met ici plus loin encore ²⁴².

C'est *une image* d'un désir auprès de quoi seule la référence sadienne, semble-t-il, vaut encore. *Cette substitution de « l'image de la femme »* au « *signe de la croix chrétienne* », est-ce qu'il ne vous semble pas qu'il l'ait non seulement là désignée...

vous le verrez dans le texte de la façon la plus expresse car l'image du crucifix est à l'horizon

depuis le début de la pièce et nous la retrouverons dans la pièce suivante

...mais encore, est-ce que ne vous frappe pas la *coïncidence* de ce thème, en tant que proprement érotique, avec ce qui ici est nommé, et sans qu'il y ait autre chose, un autre fil, un autre point de repère qui nous permette de transfixer toute l'intrigue et tout le scénario, celui du dépassement, de la trouée faite au-delà de toute valeur de la foi.

Cette pièce, en apparence « de croyant », et dont les croyants - et des plus éminents : BERNANOS lui-même - se détournent comme d'un blasphème, est-ce qu'elle n'est pas pour nous l'indice d'un sens nouveau donné au tragique humain ?

C'est ce que la prochaine fois avec les deux autres termes de la trilogie, j'essaierai de vous montrer.

242 Cf. Séminaire 1959-60 : *L'Éthique de la Psychanalyse*, séance du 25 mai 1960 où Lacan montre que la *catharsis* des passions telles que la crainte et la pitié est articulée par Aristote comme le telos. fin de la tragédie. Il produit la citation : *δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν* [die eleou kai phobou perainousa ten ton toiouton pathematon katarsin] et propose la traduction : *moyen accomplissant par la pitié et par la crainte la catharsis des passions semblables à celles-ci*. Cf. *Aristote, Poétique*, Paris, Seuil, 1980, chap. 6, 1. 27, 28. Texte, trad., notes par R. Dupont-Roc et J. Lallot.

Je m'excuse si en ce lieu ouvert à tous, je demande à ceux qu'unit la même amitié, de porter leur pensée un instant vers un homme qui a été leur ami, mon ami, Maurice MERLEAU-PONTY, qui nous a été ravi mercredi dernier, le soir de mon dernier séminaire, en un instant, dont la mort nous a été apprise quelques heures après cet instant. Nous l'avons reçue en plein cœur.

Maurice MERLEAU-PONTY suivait son chemin, poursuivait sa recherche qui n'était pas la même que la nôtre. Nous étions partis de points différents, nous avions des visées différentes, et je dirai même que c'est de visées tout opposées que nous nous trouvions l'un et l'autre en posture d'enseigner.

Il avait toujours voulu et désiré enseigner, alors que je puis dire que c'est bien malgré moi, que j'occupe cette chaire. Je puis dire aussi que le temps nous aura manqué, en raison de cette fatalité mortelle, pour rapprocher plus nos formules et nos énoncés. Sa place, par rapport à ce que je vous enseigne aura été de sympathie. Et je crois après ces huit jours, où, croyez-le bien, l'effet de ce deuil profond que j'en aurai ressenti m'a fait m'interroger sur le niveau où je puis remplir cette place, et d'une façon telle que je puis me mettre devant moi-même *en question*, du moins me semble-t-il que de lui, par sa réponse, par son attitude, par ses propos amicaux chaque fois qu'il est venu ici, je recueille cette *aide*, ce *confort*, que je crois que nous avons en commun - de l'enseignement - cette idée qui écarte au plus loin toute infatuation de principe, et pour tout dire, tout pédantisme.

Vous m'excuserez donc aussi si aujourd'hui ce que j'aurai à vous dire - et où je comptais en finir avec ce détour dont je vous ai dit la dernière fois les raisons, ce détour par une tragédie contemporaine de CLAUDEL - vous m'excuserez donc si *aujourd'hui* je ne pousse pas les choses plus loin que j'arriverai à les pousser. En effet, vous me le pardonnerez en raison de ce que sans doute j'ai dû soustraire moi-même à la préparation que de l'habitude je vous consacre.

Nous avons laissé les choses, la dernière fois, à la fin de *L'otage* et au surgissement d'une image : l'image de Sygne de COÛFONTAINE qui dit « non ». Ceci dit, ce « non » à la place même où une tragédie - que j'appellerai provisoirement une *tragédie chrétienne* - pousse son héroïne : il y a à s'arrêter sur chacun de ces mots.

J'ai assez parlé devant vous de *la tragédie*, pour que vous sachiez que pour HEGEL - *quand il la situait dans La phénoménologie de l'esprit* - il est pensable que ces mots de *tragédie chrétienne* soient en quelque sorte liés à la *réconciliation*, la *Versöhnung* qu'implique la rédemption étant aux yeux de HEGEL ce qui du même coup résout *le conflit de la tragédie* ou *l'impasse fondamentale de la tragédie grecque*, et par conséquent, *ne lui permet pas de s'instituer sur son plan propre*, tout au plus elle instaure le niveau qui est celui de ce qu'on peut appeler une « *divine comédie* », celle dont les fils sont au dernier terme tous tenus par Celui en qui tout lien, fût-ce au-delà de notre connaissance, se réconcilie.

Sans doute, l'expérience va-t-elle contre *cette saisie noétique* où vient sans doute échouer en quelque partialité *la perspective hégélienne*, puisque aussi bien renaît, après cette voix humaine, celle de KIERKEGAARD, qui lui apporte une contradiction. Et aussi bien le témoignage de l'*Hamlet* de SHAKESPEARE - auquel vous savez qu'il y a deux ans nous sommes longtemps arrêtés - est là pour nous montrer autre chose, une autre dimension qui subsiste, qui à tout le moins ne nous permet pas de dire que l'ère chrétienne clôt la dimension de la tragédie.

Hamlet est-il une tragédie ? Sûrement ! Je crois vous l'avoir montré. Est-il une tragédie chrétienne ? C'est bien là où l'interrogation de HEGEL nous retrouverait, car à la vérité, vous le savez, dans cet *Hamlet* n'apparaît pas la moindre trace d'une réconciliation. Malgré la présence à l'horizon du *dogme de la foi chrétienne*, il n'y a dans *Hamlet*, à aucun moment, un recours à la médiation d'une quelconque rédemption. *Le sacrifice du fils dans Hamlet reste de la pure tragédie.*

Néanmoins, nous ne pouvons absolument éliminer ceci - qui n'est pas moins *présent* dans cette *étrange tragédie*²⁴³ - ceci que j'ai appelé tout à l'heure la dimension du *dogme de la foi chrétienne* à savoir que le père, le *ghost* - celui qui au-delà de la mort révèle au fils, et qu'il a été tué, et comment, et par qui - est un père damné.

Étrange, ai-je dit de cette *tragédie* - dont assurément je n'ai pas devant vous pu épuiser dans mon commentaire toutes les ressources - *étrange donc cette contradiction de plus*, sur laquelle nous ne nous sommes pas arrêtés, qui est qu'il n'est pas mis en doute que ce soit des flammes de l'enfer, de la damnation éternelle, que ce père témoigne. Néanmoins, c'est *en sceptique*, en élève de MONTAIGNE, a-t-on dit²⁴⁴ que cet HAMLET s'interroge : « *to be or not to be... dormir, rêver peut-être...* »²⁴⁵ : cet *au-delà de la vie* nous délivre-t-il de cette vie maudite, de cet « *océan d'humiliation et de servitude* » qu'est la vie ?

243 La répétition du mot *étrange* reprend une insistance de *strange*, sept fois dans le seul acte premier : Shakespeare, *Hamlet*, Aubier, bilingue, 1988.

244 Ernest Jones, *Hamlet et Œdipe*, 1949, trad. française, Gallimard, 1967, chap. II, « Le problème d'Hamlet », p. 24.

245 « *To be, or not to be, ay there's the point, To Die, to sleepe, is that all ?* », act III, scene 1, in the first quarto's version of the speech

Et aussi bien, nous ne pouvons pas ne pas tracer l'échelle qui s'établit de cette gamme, qui de la tragédie antique au *drame claudélien*, pourrait se formuler ainsi : au niveau d'ŒDIPPE, le père déjà tué sans même que le héros le sache, « *il ne savait pas* » non seulement que ce fût par lui que le père fût mort mais même qu'il le fût, et pourtant le fond, la trame de la tragédie, implique qu'il l'est déjà, au niveau d'HAMLET - ce père - damné.

Qu'est-ce que cela pour nous, au-delà du fantasme de la damnation éternelle, peut vouloir dire ?

Est-ce que cette damnation n'est pas liée, pour nous, à l'émergence de ceci : qu'ici le père commence de *savoir* ?

Assurément *il ne sait pas tout le ressort*, mais il en sait plus qu'on ne croit, il sait en tout cas qui l'a tué et comment il est mort.

J'ai laissé pour vous - dans mon commentaire - ouvert ce mystère, laissé béant par SHAKESPEARE, par le dramaturge, de ce que signifie cet « *orchard* » dans lequel la mort l'a surpris, nous dit le texte, « *dans la fleur de ses péchés* », ²⁴⁶ et cette autre énigme : que c'est « *par l'oreille* » que le poison lui fut versé. Qu'est-ce qui entre par l'oreille sinon une parole, et quel est, derrière cette parole, ce mystère de volupté ?

Est-ce que, répondant à l'étrange *iniquité de la jouissance maternelle*, quelque ὕβρις [hubris] ici ne répond pas, que trahit la forme qu'a aux yeux d'HAMLET *l'idéal du père*, ce père à propos duquel, dans *Hamlet*, rien n'est dit d'autre, sinon qu'il était ce que nous pourrions appeler « *l'idéal du chevalier de l'Amour Courtois* » : cet homme qui « *tapissait de fleurs* » le chemin de la marche de la reine, cet homme qui « *écartait de son visage* », nous dit le texte, « *le moindre souffle de vent* » ²⁴⁷.

Telle est cette étrange dimension où reste, et uniquement pour HAMLET, l'éminente dignité, la source toujours bouillonnante d'indignation dans le cœur d'HAMLET. D'une part, nulle part il n'est évoqué comme roi, nulle part il n'est discuté, dirai-je, comme *autorité*. Le père est là une sorte d'idéal de l'homme, et ceci ne mérite pas moins de rester pour nous à *l'état de question*, car à chacune de ces étapes nous ne pouvons espérer la vérité que d'une révélation ultérieure.

Et aussi bien, à la lumière de ce qu'il nous paraît - à nous analystes - naturel de projeter à travers l'histoire comme la question répétée d'âge en âge sur le père, arrêtez-vous un instant pour observer à quel point, avant nous, ce ne fut jamais en quelque sorte en son cœur que cette fonction du père fut interrogée. *La figure même du « père antique »*, pour autant que nous l'avons appelée dans notre imagerie, est une « *figure de roi* ». La figure du père divin pose, à travers les textes bibliques, la question de toute une recherche :

- À partir de quand le Dieu des Juifs devient-il *un père* ?
- À partir de quand dans l'histoire ?
- À partir de quand dans l'élaboration prophétique ?

Toutes ces choses remuent des questions thématiques, historiques, exégétiques si profondes, que ce n'est même pas les poser que de les évoquer ainsi. C'est simplement faire remarquer qu'il faut bien qu'à quelque moment la thématique du problème du *père*, du « *qu'est-ce qu'un père ?* » de FREUD, se soit singulièrement *rétrécie* pour qu'elle ait pris pour nous la forme obscure du nœud, non seulement mortel mais meurtrier, sous lequel pour nous elle est fixée sous la forme du *complexe d'Œdipe*.

Dieu, Créateur, Providence, ce n'est pas là ce dont il s'agit pour nous dans la question du père, encore que toutes ces *harmoniques* lui forment son fond. S'ils lui forment son fond, ce que nous avons *interrogé* c'est de savoir si ce fond, par ce que nous avons articulé, va être éclairé après-coup. Dès lors est-ce qu'il n'est pas opportun, nécessaire - quels que puissent être nos goûts, nos préférences et ce que pour chacun peut représenter cette œuvre de CLAUDEL - est-ce qu'il ne nous est pas imposé de nous demander ce que peut être, dans une *tragédie, la thématique du père*, quand c'est une *tragédie* qui est apparue à l'époque où, de par FREUD, *la question du père* a profondément changé ?

Et aussi bien nous ne pouvons croire que ce soit un hasard que dans la tragédie claudélienne il ne s'agisse que du père.

La dernière partie de cette trilogie s'appelle *Le père humilié*, complétant notre série : tout à l'heure le père déjà tué, le père dans la damnation de sa mort, et maintenant *Le père humilié*. Qu'est-ce que cela veut dire, qu'est-ce que veut dire CLAUDEL sous ce terme du *père humilié* ? Et d'abord la question pourrait se poser dans la thématique claudélienne : ce *père humilié*, où est-il ?

« Cherchez le père humilié », comme on dit dans les cartes postales devinettes « cherchez le voleur » ou bien le gendarme. *Qui est le père humilié ?* Est-ce que c'est le Pape pour autant - toujours « PIE » qu'il est - qu'il y en a deux dans la pièce, dans l'espace de la trilogie : le premier, fugitif, moins que fugitif encore, enlevé, au point que là aussi l'ambiguïté portant toujours sur les termes des titres on peut se demander si ce n'est pas lui *L'otage*. Et puis le PIE de la fin, du troisième drame, le PIE qui se confesse, scène éminemment touchante et bien faite pour exploiter toute la thématique d'un certain sentiment proprement chrétien et catholique, celui qui est *Serviteur des serviteurs* ²⁴⁸, celui qui se fait *plus petit que les petits*, bref cette scène que je vous lirai dans *Le père humilié*, où il va se confesser à un petit moine qui n'est lui-même qu'un gardeur d'oies, ou de cochons, peu importe, et bien entendu, qui porte en lui le ministère de la plus profonde et de la plus simple sagesse.

246 Hamlet, Acte 1, scène V. Lacan se réfère ici à son séminaire 1958-1959 : *Le désir et son interprétation*, notamment la séance du 4 mars 1959.

247 Hamlet, Acte I, Scène II : « *si tendre pour ma mère qu'il ne permettait pas aux vents du ciel de caresser trop rudement son visage.* »

248 Paul Claudel : *Le père humilié*, Acte II, Scène I, Folio : p. 361, Pléiade : p.517.

Ne nous arrêtons pas trop à ces trop belles images où il semble que CLAUDEL sacrifie plutôt à ce qui est exploité infiniment plus loin dans tout un dandysme anglais où catholicité et catholicisme sont pour les auteurs Anglais, à partir d'une certaine date qui remonte à peu près maintenant à deux cents ans, le comble de la distinction. C'est bien ailleurs qu'est le problème.

Le père humilié, je ne crois pas qu'il soit ce Pape, il y a bien d'autres bruits de pères, il ne s'agit que de cela tout au long de ces trois drames.

Et aussi bien

- *le père* qu'on voit le plus,
- *le père dans une stature* qui confine à une sorte d'obscénité,
- *le père dans une stature* à proprement parler *impudente*,
- *le père* à propos duquel nous ne pouvons pas ne pas noter précisément quelques échos de la forme gorillesque où tout à l'horizon le mythe de FREUD nous le fait apparaître,
- *le père* est bien là : Toussaint TURELURE, dont *le drame* et dont *le meurtre* va faire non seulement le pivot mais l'objet, à proprement parler, de la pièce centrale *Le pain dur*.

Est-ce que c'est là l'humiliation du père qui nous est montrée sous cette figure qui n'est pas simplement impulsive ou simplement dépréciée - je vais y revenir et vous le montrer - mais qui ira jusqu'à la forme de la plus extrême dérision, d'une dérision même qui confine à l'abject ?

Est-ce que c'est là ce que nous pouvons attendre d'un auteur professant d'être catholique et de faire revivre, de réincarner devant nous des valeurs traditionnelles ?

Est-ce qu'il n'est même pas étrange qu'on n'ait pas plus crié au scandale d'une pièce qui, quand elle sort toute seule 3 ou 4 ans après *L'otage*, prétend retenir, captiver notre attention de cet épisode dont je trouvais qu'une sorte de sordidité aux échos balzacien ne se relève que d'un extrême, d'un paroxysme, d'un dépassement là aussi, de toutes les limites ?

Je ne sais pas si je dois faire lever le doigt à ceux qui n'ont pas lu depuis la dernière fois *Le pain dur*. Je pense qu'il ne suffit pas que je vous mette sur une piste pour que tous, vous vous y précipitez aussitôt. Je me crois obligé, brièvement, *de résumer*, de vous rappeler ce dont il s'agit. *Le pain dur* s'ouvre sur le dialogue de deux femmes. Sûrement plus de vingt années ont passé depuis la mort de Sygne, le jour du baptême du fils qu'elle a donné à Toussaint TURELURE.

L'homme, qui n'était déjà plus très frais à cette époque, est devenu un assez sinistre vieillard. Nous ne le voyons pas, il est dissimulé dans *la coulisse* mais ce que nous voyons c'est deux femmes : dont l'une, SICHEL, fut sa maîtresse, et l'autre LUMÎR, la maîtresse de son fils. Cette dernière revient d'une terre qui a pris depuis quelque actualité : l'Algérie, où elle a laissé Louis de COÛFONTAINE, car il s'appelle Louis, bien sûr, en l'honneur du souverain restauré.

Que l'occasion ne soit pas perdue de vous glisser ici une petite *amusette*, une petite remarque dont je ne sais pas s'il y a ici quelqu'un à se l'être déjà faite. L'origine du mot « Louis », c'est *Ludovicus*, *Ludovic*, *Lodovic*, *Clodovic* des Mérovingiens et ce n'est rien d'autre - une fois qu'on l'écrit on le voit mieux - que CLOVIS au C enlevé : *ce qui fait de CLOVIS le premier Louis*. On peut se demander *si tout ne serait pas changé si Louis XIV avait su qu'il était Louis XV !* Peut-être son règne aurait-il changé de style, et indéfiniment. Enfin, sur cette amusette destinée à vous dérider, passons.

Louis de COÛFONTAINE est encore - *du moins le croit-on* - sur la terre d'Algérie, et LUMÎR la personne qui revient à la maison de Toussaint, son père, vient lui réclamer quelque argent qui a été prêté par elle. C'est cette histoire qui a fait si joliment s'esbaudir les deux auteurs de livres de pastiches célèbres : pastichant CLAUDEL, c'est cette scène de la réclamation auprès du vieux Toussaint qui a servi de thème au célèbre « *À la manière de...* »²⁴⁹. C'est à ce propos qu'est commentée pour la suite des générations la fameuse réplique bien digne, plus vraie que CLAUDEL lui-même, imputée au personnage parodique alors qu'on lui réclame de rendre cette somme dont il aurait spolié une malheureuse : « *il n'y a pas de petites économies* ».

Les « *économies* » dont il s'agit, ce ne sont point les économies de la fille qui vient les réclamer au Toussaint TURELURE, elles ne sont rien moins que le fruit des sacrifices des émigrés polonais. La somme de dix mille francs - c'est plus que *dix mille* francs même - qui a été prêtée par la jeune femme - dont vous allez voir à la suite quel rôle et quelle fonction il convient de lui donner - c'est ce qui est l'objet de sa requête.

LUMÎR vient réclamer au vieux Toussaint, non que ce soit au vieux Toussaint qu'elle en ait fait l'abandon ni le prêt, mais à son fils, le fils est maintenant insolvable non seulement pour ces dix mille francs mais pour dix mille autres. Il s'agit d'obtenir du père la somme de vingt mille de ces francs du milieu du siècle dernier, c'est-à-dire d'un temps où un franc était un franc, je vous prie de le croire, et ça ne se gagnait pas en un instant²⁵⁰.

249 Paul Reboux et Charles Muller : « *À la manière de...* » Paris, Grasset, 1914, 1^{ère}-2^e séries réunies : 1925, 4^e série.

250 Paul Claudel : *Le pain dur*, Acte I, Scène III, « Folio » 1979, p. 180 sq., Pléiade p. 422.

La jeune femme qui est là en rencontre une autre, SICHEL. SICHEL est *la maîtresse en titre* du vieux Toussaint et *la maîtresse en titre* du vieux Toussaint n'est pas sans présenter quelques épines. C'est une position qui présente quelque rudesse, mais la personne qui l'occupe est de taille. Bref, ce dont il s'agit très vite entre ces deux femmes, c'est de savoir comment « *avoir la peau du vieux* ». S'il ne s'agissait pas, avant d'avoir sa peau, d'avoir autre chose, il semble que la question serait plus vite résolue encore. C'est dire en somme que le style n'est pas absolument celui de la tendresse, ni du plus haut idéalisme. Ces deux femmes, chacune à leur manière - comme vous le verrez, j'y reviendrai - peuvent bien être qualifiées d'« *idéales* », pour nous spectateurs elles ne manquent pas d'imager une des formes singulières de la séduction.

Il faut bien que je vous indique tout ce qui se trame de calculs et de calculs extrêmes dans la position de ces deux femmes, devant l'avarice : « *cette avarice qui n'a d'égale que son désordre, lequel n'est dépassé que par son improbité* »²⁵¹, comme s'exprime textuellement la nommée SICHEL parlant du vieux TURELURE.

La personne de la Polonaise LUMÎR, « *prononcez Loum-yir* » comme *expressément* CLAUDEL nous dit qu'il faut prononcer son nom, est prête à aller, pour reconquérir *ce qu'elle considère* comme un bien, *comme une loi sacrée* dont elle est responsable, qu'elle a aliéné mais qu'elle doit absolument restituer à ceux dont elle se sent féale et d'unique allégeance : tous les émigrés, tous les martyrs, des morts même de cette cause éminemment passionnée, passionnelle, passionnante qu'est la cause de la Pologne divisée, de la Pologne partagée, la jeune femme est décidée à aller aussi loin qu'on peut aller, jusqu'à s'offrir, jusqu'à céder à ce qu'elle connaît du désir du vieux TURELURE.

Le vieux TURELURE, elle sait d'avance ce qu'on peut attendre de lui, il suffit qu'une femme soit *la femme de son fils* pour qu'elle soit sûre déjà qu'elle n'est pas - loin de là - pour lui, un objet interdit. Nous retrouvons encore un autre *trait* qui ne se trouve que depuis un temps fort récent introduit dans ce que je pourrais appeler « *la thématique commune de certaines fonctions du père* ». L'autre, *la partenaire du dialogue* : SICHEL - je l'ai nommée tout à l'heure - fine mouche, n'est pas *sans connaître* ces composantes de la situation.

Aussi bien c'est là *une nouveauté*, je veux dire quelque chose qui, au jeu de cette singulière partie que nous appelons *complexe d'Œdipe*, en rajoute dans CLAUDEL. SICHEL n'est pas la mère, observez-le. La mère est morte, hors du jeu, et sans doute cette disposition du drame claudélien est ici quelque chose peut-être de nature à favoriser, à faire apparaître les éléments susceptibles de nous intéresser dans *cette traîne*, dans *cette topologie*, dans *cette dramaturgie fondamentale*, pour autant que quelque chose de commun à une même époque la relie d'un créateur à l'autre : une pensée réfléchie à une pensée créatrice.

Elle n'est pas *la mère*, ce n'est même pas *la femme du père*, c'est l'objet d'un désir tyrannique, ambigu. Il est assez souligné par SICHEL que s'il y a quelque chose qui attache le père à elle, c'est quelque chose qui est un désir bien près du désir de la détruire, puisque aussi bien il a fait d'elle son esclave, et qu'il est capable de parler de l'attachement qu'il lui porte : d'avoir pris son principe dans quelque charme qui se dégageait de son talent de pianiste et d'un petit doigt qui allait si bien taper la note sur le clavier. Ce piano, aussi bien, depuis qu'elle tient *les comptes* du vieux Toussaint, elle n'a pu l'ouvrir²⁵². Cette SICHEL a donc son idée.

Cette idée, nous la verrons fleurir sous la forme de l'arrivée brusque du nommé Louis de COÛFONTAINE au point où se nouera le drame. Car cette arrivée, qui n'est pas sans provoquer une véritable prise aux tripes, un véritable *fléchissement* de peur abjecte chez le vieux père : « *c'est-i- qu'il vient ?* » s'écrie-t-il soudain²⁵³ - lâchant le beau langage dont, une minute avant, il vient de se servir pour décrire les sentiments poétiques qui l'unissent à SICHEL, à la jeune femme dont je viens de parler - « *c'est-i- qu'il vient ?* ».

Il vient bien en effet, et il vient, ramené par une opération de coulisse, par une petite lettre d'avertissement de la nommée SICHEL. Il vient au centre et la pièce culminera dans une sorte de singulière *partie carrée*, pourrait-on dire, si ne s'y surajoutait pas le personnage du père de SICHEL, le viel Ali HABENICHTS - *nicht habenichts* : *qui n'a rien*, c'est un jeu de mots - le viel usurier qui est une sorte de doublure de Toussaint TURELURE, qui est celui à travers lequel il trafique cette opération compliquée qui consiste à reprendre pièce à pièce et morceau par morceau à son propre fils, les biens de COÛFONTAINE dont Louis a eu le tort de lui réclamer à coup de papier timbré l'héritage, dès sa majorité.

Vous voyez comment tout se boucle. Ce n'est pas pour rien que j'ai évoqué la thématique balzacienne. *La circulation, le métabolisme, le conflit* sur le plan de l'argent, doubleraient bien la rivalité affective. Le vieux Toussaint TURELURE voit dans son fils, ce *quelque chose* précisément sur quoi l'expérience freudienne a porté notre attention : cet autre lui-même, cette répétition de lui-même, cette figure *renée* de lui-même, dans lequel il ne peut voir qu'un rival²⁵⁴.

Et quand son fils tendrement tente à un moment de lui dire : « *est-ce que je ne suis pas un vrai TURELURE ?* » il lui répond rudement : « *oui sans doute, mais il y en a déjà un, ça suffit. Pour ce qui est de TURELURE je suffis bien à remplir son rôle* »²⁵⁵. Autre thématique où nous pouvons reconnaître ce quelque chose d'introduit par *la découverte freudienne*.

251 Acte 1, Scène 1, Sichel : « *Son désordre égale son avarice, Qui ne le cède qu'à son improbité. Ah, c'est un grand seigneur !* » Folio p. 163, Pléiade p. 413.

252 *Ibid.*, Acte 1, Scène II, avant-dernière réplique, Folio p. 179, Pléiade p. 421.

253 *Ibid.*, Acte I, Scène III : « *Quoi ! c'est-i qu'il vient ?* » Folio p. 181, Pléiade p. 421.

254 *Ibid.*, Acte II, Scène III : « *Tu te sers de la même figure que moi et ton âme fait les mêmes plis* » Folio p.235, Pléiade p. 448.

255 *Ibid.*, Acte II, Scène 3 : « *Il n'y a pas besoin de deux Turelure. Et moi, à quoi est ce que je sers, alors ?* » Folio p. 234, Pléiade p. 448.

Aussi bien n'est-ce pas là tout, et je dirai dans ce qui vient à culminer après un dialogue où il a fallu que LUMÎR, la maîtresse de Louis de COÛFONTAINE, dresse celui-ci par tous les coups de fouets de l'injure directement adressée à son amour-propre, à sa virilité narcissique comme nous dirons, dévoile envers le fils de quelles propositions elle est l'objet de la part du père, de ce père qui, par ses trames, veut le pousser à ce terme de *faillite* où il se trouve acculé quand commence le drame, et qui non seulement *va lui ravir sa terre* qu'il va racheter à bon marché grâce à ses intermédiaires d'usure, mais aussi bien *va lui ravir sa femme*. Bref : LUMÎR arme la main de Louis de COÛFONTAINE contre son père.

Et nous assistons sur la scène à ce meurtre si bien préparé par la stimulation de la femme elle-même, qui se trouve ici non pas seulement la tentatrice mais celle qui combine, qui fait tout l'artifice du crime autour de quoi va se faire l'avènement de Louis de COÛFONTAINE lui-même à la fonction de père. Et ce meurtre que nous voyons se dérouler sur la scène - autre scène du meurtre du père - nous allons le voir s'opérer de la façon suivante où les deux femmes se trouvent en somme avoir collaboré. Car comme le dit quelque part LUMÎR : « *C'est SICHEL qui m'a donné cette idée* »²⁵⁶.

Et en effet, c'est lors de leur premier entretien que SICHEL *a fait surgir dans l'imagination de LUMÎR cette dimension*, à savoir que le vieux qui est là animé d'un désir qui, pour le personnage que dresse devant nous CLAUDEL *de ce père bafoué*, si je puis dire *de ce père « joué »*. Ce père *joué* qui est le thème fondamental de la comédie classique, mais il faut ici entendre *joué* dans un sens qui va plus loin encore *que le leurre et que la dérision, il est joué - si l'on peut dire - aux dés, il est joué* parce qu'il est dans la partie en fin de compte *un élément passif*.

Comme il est expressément évoqué dans le texte à propos des répliques qui terminent le dialogue des deux femmes, après s'être ouvertes mutuellement et jusqu'au fond leurs pensées, l'une dit à l'autre : « *allez chacune de nous joue maintenant son jeu contre le mort.* »

C'est précisément à ce moment que Toussaint TURELURE fait sa rentrée :

« *De quoi parlez-vous ?* »

« *Nous parlons de la partie de whist d'hier soir, de cette partie où nous discutons la forte et la faible* »²⁵⁷.

Et là-dessus le vieux Toussaint, qui d'ailleurs ne doute pas de ce dont il s'agit, réplique avec cette élégance bien française à laquelle il est fait tout le temps allusion :

« *c'est un vrai Français a dit SICHEL à LUMÎR, oh ! il est incapable de rien refuser à une femme, c'est un Français authentique, sauf l'argent, l'argent pouah !* »²⁵⁸

...en faisant quelques plaisanteries sur ce *qu'on lui a laissé* dans cette partie, à savoir naturellement *les honneurs*.

Cette image de la partie carrée - en un autre sens - qui est celle du *whist*, celle à laquelle j'ai fait allusion à plusieurs reprises moi-même pour désigner la structure de la position analytique : est-ce qu'il n'est pas frappant de la voir resurgir ? Le père, avant que la scène du drame se passe, est déjà mort ou presque. Il n'y a plus qu'à souffler dessus. Et c'est bien en effet ce que nous allons voir après un dialogue dont *la co-dimensionnalité du tragique et du bouffon* mériterait que nous en fassions ensemble la lecture.

Car, à la vérité, c'est une scène qui mérite dans la littérature universelle d'être retenue comme assez unique dans ce genre à la fin des fins, et les péripéties aussi mériteraient qu'on s'y arrête, si nous avions ici seulement à faire de l'analyse littéraire, malheureusement il faut que j'aie un peu plus vite que je ne désirerais si je devais vous faire savourer tous ces détours. Quoi qu'il en soit, c'est bien beau de voir l'un de ces détours.

Le fils adjure le père de lui donner ces fameux vingt mille francs, dont il sait - et pour cause puisque toute l'affaire il l'a tramée depuis longtemps par l'intermédiaire de SICHEL - qu'il les a dans sa poche, qu'ils font une bosse sur lui, de les lui laisser, de les lui céder pour lui permettre en somme :

- pas seulement de tenir ses engagements,
- pas seulement de restituer une dette sacrée,
- pas seulement de ne pas perdre ce qu'il possède lui, le fils,

...mais de ne pas se voir réduit à n'être plus qu'un serf sur la terre même où il a engagé toute sa passion²⁵⁹.

Car cette terre près d'Alger dont il s'agit, c'est là que Louis de COÛFONTAINE a été chercher le *rejet* - au sens de quelque chose qui a rejaiilli et qui *rejette*, au sens du *rejeton* - le *rejet* de son être, le rejet de sa solitude, de cette dérélition où il s'est toujours senti, lui, dont il sait que sa mère ne l'a pas voulu, que son père ne l'a jamais, dit-il, observé grandir qu'avec *inquiétude*. C'est de la passion d'une terre, c'est du retour vers ce quelque chose dont il se sent chassé : de tout recours à la nature, c'est de cela qu'il s'agit.

256 *Ibid.*, Acte II, Scène 2 : « *Il est vieux. Il est usé. Qui sait si l'émotion ne suffira pas ? C'est une idée que Sichel m'a donnée...* » Folio p. 230, Pléiade p. 446.

257 *Ibid.*, Acte I, Sc. 1, et Sc. 2. Il ne s'agit pas là de citations littérales. Folio p. 176-177, Pléiade p. 420.

258 Cf. note 18. Acte I, Scène 1, Folio p. 171, Pléiade p. 417.

259 *Ibid.*, Acte II, Scène III : « *Je vous cède une terre toute molle et nettoyée... Écoutez mon père, mon père, je ne vous demande rien ; laissez-moi seulement comme régisseur sur ma terre, sur votre terre, veux-je dire* » Folio p. 238, Pléiade p. 450-51.

Et à la vérité, il y a là un thème qui vaudrait bien qu'on y recoure dans la genèse même, historique, de ce qu'on appelle *le colonialisme*. Il prend sa source dans une émigration qui n'a pas seulement ouvert des pays colonisés mais aussi des pays vierges. La source donnée par tous les enfants perdus de la culture chrétienne est bien quelque chose qui vaudrait qu'on l'isole comme un ressort éthique qu'on aurait tort de négliger au moment où on en mesure les conséquences.

C'est au moment donc où ce Louis se voit - au point où cette épreuve de force entre son père et lui - réduit au désespoir, qu'il sort les pistolets. Les pistolets dont on a armé sa main, et sa main en a été armée par LUMÎR. Ces pistolets sont deux. Je vous prie aussi de vous arrêter un instant à ce raffinement. C'est l'artifice dramaturgique à proprement parler, c'est l'astuce, le raffinement : ce dont on l'a armé c'est de deux pistolets, deux pistolets - je vous le dis tout de suite - qui ne vont pas partir, bien qu'ils soient chargés.

C'est le contraire de ce qui se passe dans un passage célèbre du sapeur CAMEMBER. On donne au soldat PIDOU une lettre du général : « *Regarde, dit-il, c'te lettre elle n'est pas chargée, ce n'est pas que le général n'en ait pas les moyens, mais elle n'est pas chargée, eh bien ça n'va pas l'empêcher de partir tout de même !* »²⁶⁰

Là c'est le contraire. Malgré qu'ils soient chargés tous les deux par les soins de LUMÎR, les pistolets ne partent pas. Et ça n'empêche pas le père de mourir. Il meurt de peur le pauvre homme, et c'est bien ce à quoi on s'attendait depuis toujours, puisque aussi bien c'est expressément à ce titre que LUMÎR avait remis au héros, Louis de COÛFONTAINE, un des pistolets, le petit, en lui disant :

« Celui-là il est chargé mais à blanc, il fera du bruit simplement et il est possible que ça suffise à ce que l'autre fasse conic. Si ça ne suffit pas alors, tu te serviras du grand - celui-là - qui lui, a une balle ».

Louis a fait ses écoles sur le terrain d'une terre qu'on défriche mais aussi qu'on n'acquiert pas - ceci est très bien indiqué dans le texte²⁶¹ - sans quelques manœuvres de dépossession un peu rudes et assurément, au second coup, il n'y a pas à craindre que la main de celui qui appuiera sur la gâchette tremble plus que sur le premier.

Comme dira plus tard Louis de COÛFONTAINE : il n'aime pas les atermoiements²⁶². Ce n'est pas de gaieté de cœur qu'il ira jusque-là, « *mais puisqu'on y est* », dit-il, les deux pistolets seront tirés en même temps. Or, comme je vous le dis, chargés ou pas l'un comme l'autre : aucun ne part. Il n'y a que du bruit mais ce bruit suffit comme le décrit *très joliment* l'indication du scénario dans le texte : le vieux s'arrête les yeux exorbités, la mâchoire avalée²⁶³. C'est *très joli* [sic]. Nous avons parlé de quelque *grimace de la vie*, la dernière fois, ici la grimace de la mort n'est pas élégante et, ma foi, l'affaire est faite.

Je vous ai dit, et vous le voyez, que tous les raffinements y sont, quant à la dimension imaginaire du père, fort bien articulés en ce sens que même dans l'ordre de l'efficacité l'imaginaire peut suffire. On nous le démontre par l'image. Mais pour que les choses soient encore plus belles, la nommée LUMÎR fait à ce moment-là sa rentrée. Bien sûr le garçon n'est pas absolument calme. Il n'a aucune espèce de doute qu'il est bien *parricide*, parce que d'abord il a parfaitement voulu tuer son père et que, somme toute, il l'a fait.

Les termes et le style des propos conclusifs qui s'échangent à ce niveau *valent la peine qu'on s'y arrête*, je vous prie de vous y reporter, ils ne manquent pas d'une grande rudesse, d'une grande saveur [sic]. J'ai pu observer qu'à certaines oreilles - et pas des moindres, et qui ne sont pas sans mérites - *Le pain dur*, comme *L'otage*, peuvent paraître des pièces un peu *ennuyeuses*. J'avoue que moi je ne trouve pas, pas du tout ennuyeux tous ces détours [sic].

C'est assez *sombre*, ce qui nous déroute c'est que ce « *sombre* » joue exactement en même temps qu'une sorte de comique dont il faut bien dire que la qualité peut nous paraître un peu trop acide. Mais néanmoins ce ne sont pas moindres mérites. La question, c'est tout de même : *où l'on entend nous mener* ? Qu'est-ce qui nous passionne là dedans ?

Je suis bien sûr qu'en fin de compte cette espèce de démolition du guignol de père, massacré dans le genre bouffon, n'est pas quelque chose qui soit de nature à susciter en nous des sentiments bien nettement localisés, localisables [sic].

Ce qui est tout de même assez *joli*, c'est de voir sur quoi se termine cette scène, à savoir que Louis de COÛFONTAINE dit « *stop !* », arrête : une fois la croix faite sur l'acte, pendant que la fille *escamote le portefeuille* dans la poche du père... « *une minute, un détail, permets-moi de vérifier quelque chose* » : *il renverse le petit pistolet*, il trifouille dedans avec ces choses dont on se servait à l'époque pour charger ces armes et il voit que *le petit pistolet* était chargé aussi, ce dont il fait la remarque à *la passionnante personne* qui s'est trouvée armer son bras. Elle le regarde et *n'a d'autre réponse qu'un gentil rive*.

260 Christophe : *Les facéties du sapeur Camember, Livre de poche, 1965.*

261 Paul Claudel, *op. cit.*, Acte II. Scène 1, Folio p. 216, Pléiade p. 438.

262 Acte II, Scène IV. Louis : « *Oui, je n'aime pas les marivaudages* » Folio p. 250, Pléiade p. 456.

263 Acte II, Scène III : « *Turlure reste un moment immobile et les yeux révoltés. Puis la mâchoire s'avale et il s'affaisse sur un bras du fauteuil* » Folio p. 247, Pléiade p. 455.

Est-ce que ceci aussi n'est pas de nature pour nous à soulever quelques problèmes ? Qu'est-ce que veut dire le poète ? Nous le saurons assurément au III^{ème} acte, quand nous verrons s'avouer la véritable nature de cette LUMÎR que nous n'avons vue ici après tout que dans des traits ni sombres ni fanatiques. Nous verrons quelle est *la nature du désir* de cette LUMÎR. Que ce désir puisse aller pour elle, qui se considère comme destinée, et de façon certaine, au *suprême sacrifice*... à la pendaison par laquelle elle finira certainement et par laquelle la suite de l'histoire nous indique qu'elle finit en effet... n'exclut pas que sa passion pour son amant - celui qui est véritablement pour elle son amant : Louis de COÛFONTAINE - n'aille jusqu'à vouloir pour lui la fin tragique, par exemple, de l'échafaud.

Cette thématique de l'amour lié à la mort et à proprement parler, de l'amant sacrifié, est quelque chose qui... à l'horizon de l'histoire des deux La MOLE :

- celle du La MOLE décapité *dont une femme est censée avoir recueilli la tête,*
- et celle de Julien SOREL *dont une Mademoiselle La MOLE, imaginaire celle-là, va également rejoindre la décapitée*

...est là pour nous éclairer littérairement cette thématique ²⁶⁴. La nature extrême du désir de LUMÎR est bien là ce qu'il convient de retenir.

C'est dans la voie de ce désir, de cet amour qui ne vise à rien qu'à se consumer en un instant extrême, c'est vers cet horizon que LUMÎR appelle Louis de COÛFONTAINE. Et Louis de COÛFONTAINE, parricide, pour autant qu'il est rentré, par le meurtre de son père, dans son héritage et dans une autre dimension que celle qu'il a jusque-là connue, va devenir dès lors un autre TURELURE, un autre personnage sinistre dont CLAUDEL ne nous épargnera pas non plus, dans la suite, la caricature. Et faites bien attention *qu'il devient ambassadeur*, Vous auriez tort de croire que tous ces reflets soient prodigués par CLAUDEL sans qu'on puisse le dire intéressé au fond de lui-même dans je ne sais quelle ambivalence. Louis refuse donc de suivre LUMÎR et c'est parce qu'il ne suit pas LUMÎR qu'il épousera la maîtresse de son père, SICHEL. Je vous passe la fin de la pièce, c'est à savoir comment opère cette sorte de *reprise*, de *transmutation* qui le fait non pas seulement chausser les bottes du mort, mais aussi entrer dans le même lit que lui.

Il s'agit de sombres histoires de reconnaissance de dettes, de tout un traficottage, de toute une assurance que le père, toujours malin, avait fait ou pris avant sa mort pour faire que ceux qui se lieraient à lui, et nommément si c'était LUMÎR, n'aient pas trop d'intérêt à sa disparition²⁶⁵. Il avait arrangé les choses de façon à ce que son bien paraisse être dû, être inscrit au livre des dettes de son associé obscur, Ali HABENICHTS. C'est dans la mesure où SICHEL lui rendra cette créance, qu'elle s'acquerra auprès de lui ce titre véritablement *abnégant* : *il abnègue* - comme disait Paul VALÉRY - *son titre en ce qu'il l'épouse*. Et c'est là dessus que se termine la pièce : l'engagement de Louis de COÛFONTAINE et de SICHEL HABENICHTS, la fille du *compagnon d'usure* de son père.

On peut s'interroger encore plus, après cette fin, sur ce que veut dire le poète, et nommément au point où il en est de lui-même, de sa pensée, quand il forge pour nous, ce qu'on peut bien appeler, à proprement parler - maintenant que je vous l'ai racontée comme je vous la raconte - cette *étrange comédie*.

Au cœur de *la trilogie claudélienne*, de même qu'au début il y avait une tragédie qui crevait la toile, qui dépassait tout comme possibilité, comme exigence imposée à l'héroïne et à la place qu'occupe, au terme de la première pièce, son image ²⁶⁶, à la fin de la seconde, il ne peut y avoir que l'obscurité totale *d'une dérision radicale*, allant jusqu'à quelque chose dont *certains échos en fin de compte peuvent nous paraître assez antipathiques*, pour autant que par exemple la position juive se trouve y être - on ne sait vraiment pourquoi - intéressée.

Car l'accent y est mis sur les sentiments de SICHEL. SICHEL articule quelle est sa position dans la vie. Il nous faut nous avancer sans plus de *réluctance* [*résistance*] dans cet élément de *la thématique claudélienne*. Car aussi bien, je ne sache pas que quiconque ait jamais là-dessus imputé à CLAUDEL des sentiments que nous pourrions qualifier à quelque titre de suspects. Je veux dire que la grandeur - par lui plus que respectée, exaltée - de l'Ancienne Loi, n'a jamais cessé d'habiter les moindres personnages qui peuvent dans sa dramaturgie s'y rattacher. Et tout Juif, par essence, pour lui s'y rattache, même si c'est un Juif qui précisément se trouve - cette Ancienne Loi - la rejeter et dire que c'est la fin de toutes ces vieilles lois qu'il souhaite, et à laquelle il aspire, que ce vers quoi il va, c'est au partage par tous de ce quelque chose qui seul est réel et qui est la jouissance.

C'est bien en effet le langage de SICHEL, et c'est ainsi qu'elle se présente à nous avant le meurtre, bien plus encore après, quand elle offre à Louis de COÛFONTAINE l'amour dont il se révèle qu'elle a toujours été pour lui animée. Voilà-t-il pas encore un problème de plus qui nous est proposé dans cet étrange arrangement ?

Je vois qu'à m'être laissé entraîner - et il fallait bien que je le fasse - à vous raconter l'histoire centrale du *Pain dur* je ne ferai guère aujourd'hui qu'en somme vous proposer ceci : *une pièce que peut-être on jouera* ²⁶⁷, qu'on a jouée quelquefois, et dont on ne peut dire : ni qu'elle soit mal construite, ni qu'elle ne nous attache pas.

264 Stendhal *Le rouge et le noir*, Le Livre de poche, 1983, n° 357. Il y est dit que le 30 avril 1574 Boniface de La Mole, amant adoré de Marguerite de Navarre, eut la tête tranchée en place de Grève et que la reine osa faire demander au bourreau cette tête. L'héroïne de Stendhal, Mathilde de La Mole, qui pensait : *Je ne vois que la condamnation à mort qui distingue un homme, c'est la seule chose qui ne s'achète pas*, à la fin du roman suit son amant Julien Sorel jusqu'au tombeau et à l'insu de tous, seule dans sa voiture drapée, elle porta sur ses genoux la tête de l'homme qu'elle avait tant aimé.

265 La suggestion lui en a été faite aussi par Sichel : *Ne lui donne pas trop d'intérêt à ta disparition*. Acte 1, Scène V, Folio p. 205, Pléiade p.435.

266 Cf. supra séance du 03-05.

Est-ce qu'il ne vous semble pas, qu'à la voir se clore après cette étrange péripétie vous ne vous trouviez là devant une figure - comme on dit une figure de ballet, de scénario - d'un chiffre qui essentiellement se propose à vous sous une forme vraiment inédite par son opacité, par le fait qu'elle n'appelle votre intérêt que sur le plan de la plus totale énigme.

Le temps ne me permet pas - d'aucune façon même - d'aborder ce qui nous permettra de la résoudre, mais comprenez que si je vous la propose...

ou si simplement je remarque qu'il n'est pas possible de ne pas faire état d'une construction semblable dans, je ne dirai pas le siècle, dans la décade de la mise au jour de notre pensée sur le *complexe d'Œdipe* ...comprenez pourquoi je l'amène ici et ce qui, avec la solution que je vais y apporter, justifie que je la soutienne si longtemps, d'une façon si détaillée, devant votre attention : le père.

Si le père est venu au début de la pensée analytique sous cette forme dont justement *la comédie* est bien faite pour nous faire ressortir tous les traits scandaleux, si FREUD a dû articuler comme à l'origine de la loi, un drame et une figure dont il suffit que vous le voyiez porté sur une scène contemporaine pour mesurer, non pas simplement le caractère criminel mais la possibilité de décomposition caricaturale, voire abjecte comme je l'ai dit tout à l'heure. Le problème, c'est :

- en quoi ceci a-t-il été nécessité par la seule chose qui nous justifie, nous, dans notre recherche, et qui est aussi bien notre objet,
- qu'est-ce qui rend nécessaire que cette image soit sortie à l'horizon de l'humanité, si ce n'est sa consubstantialité avec la mise en valeur, la mise en œuvre de la dimension du désir ?

En d'autres termes, ceci : que nous tendons à repousser de notre horizon toujours plus, voire à dénier dans notre expérience, paradoxalement de plus en plus, nous autres *analystes*, la place du *père*. Pourquoi ? Mais simplement parce qu'elle s'efface dans toute la mesure où nous perdons le sens et la direction du *désir*, où notre action auprès de ceux qui *se confient à nous*, tendrait à lui passer - à ce *désir* - je ne sais quel doux licol, je ne sais quel *soporifique*, je ne sais quelle façon de suggérer, qui le ramène au *besoin*. Et c'est bien pourquoi nous voyons toujours plus, et de plus en plus, au fond de cet *Autre que nous évoquons chez nos patients* : la mère. Il y a quelque chose qui résiste malheureusement, c'est que cette *mère* nous l'appelons *castratrice*. Et pourquoi, grâce à quoi l'est-elle ? Nous le savons bien dans l'expérience, et c'est ça qui est *le cordon* qui nous garde *au contact de cette dimension* qu'il ne faut pas perdre, c'est ceci - du point où nous sommes et du point de la perspective réduite du même coup qui est la nôtre - c'est que *la mère* est d'autant plus *castratrice* qu'elle n'est pas occupée à castrer le père.

C'est dans la mesure - et je vous prie de vous reporter à votre expérience clinique - où la mère occupée tout entière à castrer le père, ça existe, mais que nous le voyons ou pas - ou bien il n'y en a pas à castrer, mais à partir de ce moment-là il n'y aurait pas à faire entrer en fonction la mère comme castratrice - s'il n'y avait pas cette possibilité, même négligée ou absente, le maintien :

- de *la dimension du père*,
- du *drame du père*,
- de *cette fonction du père*

...autour de *quoi* vous voyez bien que s'agit pour nous, pour l'instant, ce qui nous intéresse dans la position du transfert.

Nous savons bien que nous ne pouvons pas non plus opérer dans notre position d'analyste comme opère FREUD, qui prenait dans l'analyse la position du père. Et c'est ce qui nous *stupéfie* dans sa façon d'intervenir. Et c'est pour ça que nous ne savons plus où nous *fourrer*, parce que nous n'avons pas appris à réarticuler, à partir de là, quelle doit être notre position à nous. Le résultat, c'est que nous passons notre temps à dire à nos patients : « *vous nous prenez pour une mauvaise mère* », ce qui n'est tout de même pas non plus la position que nous devons adopter.

Ce que je recherche devant vous, *le chemin* sur lequel - à l'aide du drame claudélien vous le verrez - j'essaye de vous remettre, c'est de remettre au cœur du problème *la castration*.

- Parce que *la castration* et *son problème* sont identiques à ce que j'appellerai la constitution du sujet du désir comme tel : non pas du sujet du besoin, non pas du sujet frustré, mais du sujet du désir.
- Parce que - comme je l'ai déjà assez poussé devant vous - *la castration est identique à ce phénomène qui fait que l'objet de son manque, au désir - puisque le désir est manque - est dans notre expérience identique à l'instrument même du désir : le phallus*.

Je dis bien que l'objet de son manque, au désir - quel qu'il soit, même sur un autre plan que le plan génital - pour être caractérisé comme *objet du désir*, et non pas de tel ou tel besoin frustré, il faut qu'il vienne à la même *place symbolique* que vient remplir l'instrument même du désir, *le phallus*, c'est-à-dire cet instrument, en tant qu'il est porté à la fonction de signifiant.

C'est ce que je vous montrerai la prochaine fois avoir été articulé par le poète, par CLAUDEL, quoi qu'il en ait... quoique bien entendu il ne soupçonnât absolument pas dans quelle formulation sa création un jour pourrait venir. Elle n'en est que plus convaincante. De même qu'il est tout à fait convaincant de voir FREUD, dans *La science des rêves*, énoncer par avance les lois de la métaphore et de la métonymie.

Et pourquoi cet instrument est-il porté à la fonction du signifiant ? Justement pour remplir cette place dont je viens de parler : *symbolique*. Quelle est-elle cette place ? Eh bien, justement elle est la place du point mort occupé par le père en tant que déjà mort : je veux dire en tant que du seul fait qu'il est celui qui articule la loi, sa voix ne peut que défaillir derrière. Car aussi bien : ou il fait défaut comme présence, ou comme présence, il n'est que trop là. C'est ce point où tout ce qui s'énonce repasse par zéro entre le oui et le non. Ce n'est pas moi qui l'ait inventée cette ambivalence radicale entre « *le zǐst et le zǐst* » - pour ne pas parler chinois, : entre *l'amour et la haine*, entre *la complicité et l'aliénation*.

La loi, pour tout dire, *pour s'instaurer comme loi, nécessite comme antécédent la mort de celui qui la supporte*. Qu'il se produise à ce niveau le phénomène du désir, c'est ce qu'il ne suffit pas simplement de dire. C'est pour cela que je m'efforce devant vous de fomentier ces schémas topologiques [graphe] qui nous permettent de repérer cette béance radicale. Elle se développe et le désir achevé n'est pas simplement ce point, mais est ce qu'on peut appeler « *un ensemble* » dans le sujet.

Cet « *ensemble* » dont j'essaie de vous marquer non seulement la topologie dans un sens paraspatial - la chose qui s'illustre – mais aussi les trois temps de cette explosion, temps d'appel au premier, au bout de quoi se réalise *la configuration du désir*. Et vous pouvez le voir marqué dans les générations. Et c'est pour cela qu'il n'y a pas besoin, pour situer la composition du désir chez un sujet de remonter dans une récurrence à perpète, jusqu'au père ADAM : trois générations suffisent.

- *À la première*, la marque du signifiant. C'est ce qu'illustre à l'extrême et tragiquement dans la composition claudélienne l'image de Sygne de COÛFONTAINE, portée jusqu'à la destruction de son être d'avoir été totalement arrachée à tous ses attachements de parole et de foi.
- *Au deuxième temps* ce qui en résulte. Car même sur le plan poétique les choses ne s'arrêtent pas à la poésie. Même des personnages créés par l'imagination de CLAUDEL, ça aboutit à l'apparition d'un enfant. *Ceux qui parlent* et qui sont marqués par la parole, *engendrent* : il se glisse dans l'intervalle quelque chose qui est d'abord *infans*. Et ceci, c'est Louis de COÛFONTAINE, à la deuxième génération l'objet totalement rejeté, l'objet non désiré, l'objet en tant que non désiré.
- Comment se compose, se configure à nos yeux, dans cette création poétique, ce qui va en résulter à *la troisième génération*, c'est-à-dire à la seule vraie - je veux dire qu'elle est là aussi au niveau de toutes les autres, les autres en sont des décompositions artificielles bien sûr, ce sont des antécédents de la seule dont il s'agit - *comment le désir se compose entre : la marque du signifiant, et la passion de l'objet partiel*, c'est là ce que j'espère vous articuler la prochaine fois.

« COÛFONTAINE, je suis à vous ! Prends et fais de moi ce que tu veux. Soit que je sois une épouse, soit que déjà plus loin que la vie, là où le corps ne sert plus, nos âmes l'une à l'autre se soudent sans aucun alliage²⁶⁸ ! »

Je voulais vous indiquer, tout au long du texte de la trilogie, la venue d'un terme qui est celui où s'y articule l'amour. C'est à ces paroles de Sygne, dans *L'otage*, qu'aussitôt COÛFONTAINE va répondre :

« Sygne retrouvée la dernière, ne me trompez pas comme le reste. Y aura-t-il donc à la fin pour moi quelque chose à moi de solide hors de ma propre volonté ? »

Et tout est là en effet. Cet homme que tout a trahi, que tout a abandonné, qui mène dit-il « cette vie de bête traquée, sans une cache qui soit sûre » se souvient :

« ...de ce que disent les moines indiens, que toute cette vie mauvaise est une vaine apparence, et qu'elle ne reste avec nous que parce que nous bougeons avec elle, et qu'il nous suffirait seulement de nous asseoir et de demeurer pour qu'elle passe de nous. Mais ce sont des tentations viles. Moi du moins dans cette chute de tout, je reste le même, l'honneur et le devoir, le même. Mais toi, Sygne, songe à ce que tu dis. Ne va pas faillir comme le reste, à cette heure où je touche à ma fin. Ne me trompe point... »

Tel est le départ qui donne son poids à la tragédie. Sygne se trouve trahir celui-là même à qui elle s'est engagée de toute son âme.

Nous retrouverons ce thème de l'échange des âmes, et de l'échange des âmes concentré en un instant, plus loin, dans *Le pain dur*, dans le dialogue entre Louis et LUMÎR - *Loum-yir* comme CLAUDEL expressément nous indique qu'il faut prononcer le nom de la Polonaise - quand, le parricide achevé, le dialogue s'engage entre elle et lui, où elle lui dit qu'elle ne le suivra pas, qu'elle ne retournera pas avec lui en Algérie, mais qu'elle l'invite à venir consommer avec elle l'aventure mortelle qui l'attend.

Louis - qui à ce moment vient justement de subir la métamorphose qui en lui se consomme dans le parricide - Louis refuse. Il y a pourtant un moment encore d'oscillation au cours duquel il s'adresse à LUMÎR passionnément, lui disant qu'il l'aime comme elle est, qu'il n'y a qu'une seule femme pour lui. À quoi LUMÎR elle-même, captivée par cet appel de la mort qui donne la signification de son désir, lui répond²⁶⁹ :

« C'est vrai qu'il n'y en a qu'une seule pour toi ? Ah, je sais que c'est vrai ! Ah, dis ce que tu veux ! Il y a tout de même en toi quelque chose qui me comprend et qui est mon frère ! Une rupture, une lassitude, un vide qui ne peut pas être comblé. Tu n'es plus le même qu'aucun autre. Tu es seul. À jamais tu ne peux plus cesser d'avoir fait ce que tu as fait, (doucement) parricide ! Nous sommes seuls tous les deux dans cet horrible désert. Deux âmes humaines dans le néant qui sont capables de se donner l'une à l'autre. Et en une seule seconde, pareille à la détonation de tout le temps qui s'anéantit, de remplacer toutes choses l'un par l'autre ! N'est-ce pas qu'il est bon d'être sans aucune perspective ? Ah, si la vie était longue, cela vaudrait la peine d'être heureux. Mais elle est courte et il y a moyen de la rendre plus courte encore. Si courte que l'éternité y tienne ! »

LOUIS : Je n'ai que faire de l'éternité.

LUMÎR : Si courte que l'éternité y tienne ! Si courte que ce monde y tienne dont nous ne voulons pas et ce bonheur dont les gens font tant d'affaires. Si petite, si serrée, si stricte, si raccourcie, que rien autre chose que nous deux y tienne ! »

Et elle reprend plus loin :

« Et moi, je serai la Patrie entre tes bras, la Douceur jadis quittée, la terre de Ur, l'antique Consolation ! Il n'y a que toi avec moi au monde, il n'y a que ce moment seul enfin où nous nous serons aperçus face à face ! Accessibles à la fin jusqu'à ce mystère que nous renfermons. Il y a moyen de se sortir l'âme du corps comme une épée, loyal, plein d'honneur, il y a moyen de rompre la paroi. Il y a moyen de faire un serment et de se donner tout entier à cet autre qui seul existe. Malgré l'horrible nuit et la pluie, malgré cela qui est autour de nous le néant, Comme des braves ! De se donner soi-même et de croire à l'autre tout entier ! De se donner et de croire en un seul éclair ! Chacun de nous à l'autre et à cela seul ! »

Tel est le désir exprimé par celle qui, après le parricide, est par Louis écartée de lui-même et pour épouser, comme il est dit, « la maîtresse de son père ».

268 Paul Claudel : *L'otage*, acte I, scène 1, Folio p. 35, Pléiade p. 232.

269 Paul Claudel : *Le pain dur*, acte III, scène 2, Folio p. 266 sq., Pléiade p. 465.

C'est là le tournant de *la transformation* de Louis, et c'est ce qui va aujourd'hui nous permettre de nous *interroger* sur le sens de ce qui va naître de lui : Pensée de COÛFONTAINE, figure féminine qui à l'aube du troisième terme de la trilogie répond à la figure de Sygne et autour de laquelle nous allons nous interroger sur ce que là, a voulu dire CLAUDEL.

Car enfin, s'il est facile et d'usage de se débarrasser de toute parole qui s'articule hors des voies de la routine en disant : « *c'est du Untel* », et vous savez qu'on ne se fait pas faute de le dire à propos de quelqu'un qui pour l'instant vous parle. Il semble que personne ne songe même à s'étonner à propos du poète, que - là - on se contente d'accepter sa singularité. Et devant les étrangetés d'un théâtre comme celui de CLAUDEL, personne ne songe plus à s'interroger, devant les invraisemblances, les traits de scandale où il nous entraîne, sur ce qu'en fin de compte pouvait bien être sa visée et son dessein.

Pensée de COÛFONTAINE, dans la troisième pièce, *Le père humilié*, qu'est-ce qu'elle veut dire ? Nous allons nous interroger sur la signification de Pensée de COÛFONTAINE comme sur un personnage vivant. Il s'agit du désir de Pensée de COÛFONTAINE, désir de pensée, et le désir de Pensée nous allons y trouver bien sûr la pensée même du désir.

Bien sûr n'allez pas croire que ce soit là, au niveau où se tient la tragédie claudélienne, interprétation allégorique. Ces personnages ne sont des *symboles* que pour autant qu'ils jouent au niveau même, au cœur de *l'incidence du symbolique* sur une personne. Et cette ambiguïté des noms, qui leur sont par le poète, conférés, donnés, est là pour nous indiquer la légitimité de les interpréter comme des moments de cette *incidence du symbolique* sur la chair même.

Il serait bien facile de nous amuser à lire dans l'orthographe même donnée par CLAUDEL à ce nom singulier de « *Sygne* », qui commence par un **S**, qui est vraiment là comme une invite à bien y reconnaître un « *signe* », avec en plus justement, dans ce changement imperceptible dans le mot, cette substitution de l'« *y* » à l'« *i* », ce que cela veut dire cette surimposition de la marque, et d'y reconnaître, par je ne sais quelle convergence une *mater lectionis* cabalistique²⁷⁰, quelque chose qui vient rencontrer notre **S** par quoi je vous montrais que cette imposition du signifiant sur l'homme est à la fois ce qui le marque et ce qui le définit.

À l'autre bout : PENSÉE. Ici le mot est laissé intact. Et pour voir ce que veut dire cette pensée du désir, il nous faut bien repartir sur ce que signifie, dans *L'otage*, la « *passion* » subie de Sygne. Ce sur quoi cette première pièce de la trilogie nous a laissés pantelants, cette figure de *la sacrifiée* qui fait signe « *non* », c'est bien la marque du signifiant portée à son degré suprême - un refus porté à une position radicale - qu'il nous faut sonder. En sondant cette position, nous retrouvons le terme même qui est celui qui nous appartient, à nous, par notre expérience, au plus haut degré, si nous savons l'interroger.

Puisque, si vous vous souvenez de ce que je vous ai appris en son temps *ici et ailleurs, au séminaire et à la Société*, et à plusieurs reprises, si je vous ai priés de réviser l'usage qui est fait aujourd'hui dans notre expérience du terme de *frustration*, c'est pour inciter à revenir à ce que veut dire, dans le texte de FREUD - où jamais ce terme de *frustration* n'est employé - le terme original de la *Versagung* pour autant que son accent peut être mis bien au-delà, bien plus profondément que toute « *frustration* » concevable, le terme de *Versagung* pour autant qu'il implique « *le défaut à la promesse* », et *le défaut à une promesse pour quoi déjà tout a été renoncé*.

C'est là la valeur exemplaire du personnage et du drame de Sygne, c'est que ce à quoi il lui est demandé de renoncer, c'est ce à quoi elle a déjà engagé toutes ses forces, à quoi elle a déjà lié toute sa vie : à ce qui était déjà marqué du signe du sacrifice. *Cette dimension* au second degré, au plus profond du refus qui - par l'opération du verbe - peut être à la fois exigé et peut être ouvert à *une réalisation abyssale*, c'est là ce qui nous est posé à l'origine de la tragédie claudélienne, et c'est aussi bien quelque chose à quoi nous ne pouvons pas rester indifférents. C'est quelque chose que nous ne pouvons pas simplement considérer comme l'extrême, l'excessif, le paradoxe d'une sorte de folie religieuse, puisque bien au contraire, comme je vais vous le montrer, c'est là justement que nous sommes placés, nous, hommes de notre temps, dans la mesure où cette folie religieuse nous fait défaut.

Observons bien *ce dont il s'agit* pour Sygne de COÛFONTAINE. Ce qui lui est imposé n'est pas simplement de l'ordre de la force et de la contrainte. Il lui est imposé de s'engager, et librement, dans la loi du mariage avec celui qu'elle appelle le fils de sa servante et du sorcier QUIRIACE. À ce qui lui est imposé, rien ne peut être lié que de maudit pour elle. Ainsi *la Versagung*, le refus dont elle ne peut se délier, devient bien ce que la structure du mot implique : *versagen*, le refus concernant le *dit*.

Et si je voulais équivoquer pour trouver la meilleure traduction : « *la per-dition* ». Ici tout ce qui est condition devient perdition, et c'est pourquoi là « *ne pas dire* » devient le « *dire non* ». Déjà nous avons rencontré ce point extrême, et ce que je veux vous montrer, c'est qu'il est ici dépassé. Nous l'avons rencontré au terme de *la tragédie adipienne*, dans le μή φῦνα [mè phunai] d'*Edipe à Colone*²⁷¹, ce « *puissé-je n'être pas* » qui veut tout de même dire « *n'être pas né* », où - je vous le rappelle en passant - *nous trouvons la véritable place du sujet en tant qu'il est le sujet de l'inconscient*.

270 Nous proposons cette hypothèse en nous référant à James Février : *Histoire de l'Écriture*, Paris, Payot, 1948, 1959, 1984 p.388. Une *mater lectionis*, expression latine se traduisant par « mère de lecture » (i.e. guide de lecture) est une consonne d'un abjad (alphabet hébreu, arabe...) qui sert à indiquer dans le texte consonnantique la vocalisation des voyelles ou des semi-voyelles...

271 Sophocle, *Edipe à Colone*, vers 1225.

Cette place c'est le μή [mè], ou ce « ne » très particulier dont nous ne saisissons dans le langage que les vestiges, au moment de son apparition paradoxale, dans des termes comme ce : « *je crains qu'il ne vienne* » ou « *avant qu'il n'apparaisse* », où il paraît aux grammairiens comme un *explétif*, alors que c'est là justement que se montre la pointe de ce désir où se désigne non point *le sujet de l'énoncé* - qui est le « je » : celui qui parle actuellement - mais *le sujet où s'origine l'énonciation*. μή φῦναι [mè phunai], ce « *ne sois-je* », ou ce « *ne fus-je* », pour être plus près : ce « *n'être* » qui *équivoque* si curieusement en français avec le verbe de la *naissance*, voilà où nous en sommes avec CEDIPE.

Et qu'est-ce qui est désigné là sinon que, de par l'imposition à l'homme d'un destin, d'une charge des structures parentales, quelque chose est là recouvert qui fait déjà de son entrée dans le monde l'entrée dans le jeu implacable d'une dette.

En fin de compte c'est simplement de cette charge - qu'il reçoit de *la dette*, de l'Ἄτη [Atè] qui le précède - qu'il est coupable. Il s'est passé depuis quelque chose d'autre, *le Verbe s'est pour nous incarné*, il est venu au monde, et - contre la parole de l'Évangile - il n'est pas vrai que nous ne l'ayons pas reconnu. Nous l'avons reconnu et nous vivons les suites de cette reconnaissance. Nous sommes à l'un des termes de l'une des phases des conséquences de cette reconnaissance.

C'est là ce que je voudrais articuler pour vous. C'est que pour nous le *Verbe* n'est point simplement *la loi* où nous nous insérons pour porter chacun notre charge de cette dette qui fait notre destin, mais qu'il ouvre pour nous une *possibilité*, une *tentation* d'où il nous est possible de nous maudire, non pas seulement comme destinée particulière, comme vie, mais comme la voie même où le *Verbe* nous engage et comme *rencontre* avec *la vérité*, comme heure de *la vérité*. Nous ne sommes plus seulement à portée d'être *coupables par la dette symbolique*, c'est d'avoir la dette à notre charge qui peut nous être - *au sens le plus proche que ce mot indique* - reproché.

Bref, c'est que *la dette elle-même*, où nous avons notre place, *peut nous être ravie*, c'est là où nous pouvons nous sentir à nous-mêmes totalement aliénés. L'Ἄτη [Atè] antique sans doute nous rendait coupables de cette dette, d'y céder, mais à y renoncer comme nous pouvons maintenant le faire, nous sommes chargés d'un malheur qui est plus grand encore, *de ce que ce destin ne soit plus rien*.

Bref, ce que nous savons, ce que nous touchons par notre expérience de tous les jours, c'est la *culpabilité* qui nous reste, celle que nous touchons du doigt chez le névrosé. C'est elle qui est à payer justement pour ceci que le Dieu du destin soit mort. Que ce Dieu soit mort est au cœur de ce qui nous est présenté dans CLAUDEL. Ce Dieu mort est ici *représenté* par ce *prêtre proscrit* qui n'est plus pour nous produit présent que sous la forme de ce qui est appelé

- *l'otage*, qui donne son titre à la première pièce de la *trilogie*, figure, ombre, de ce qui fut la foi antique,
- et *l'otage* aux mains de la politique, de ceux qui veulent l'utiliser pour des fins de Restauration.

Mais l'envers de cette réduction du Dieu mort est ceci que c'est l'âme fidèle qui devient l'otage, l'otage de cette situation où renaît proprement, au delà de la fin de la vérité chrétienne, le tragique, à savoir que tout se dérobe à elle si le signifiant peut être captif. Ne peut être *otage*, bien sûr, que *celle qui croit* : Sygne, et qui parce qu'elle croit, doit témoigner de ce qu'elle croit. Elle est justement par là, prise, captivée dans cette situation dont il suffit de l'imaginer, de la forger pour qu'elle existe : d'être appelée à se sacrifier à *la négation* de ce qu'elle croit, elle est retenue comme otage dans *la négation* - même soufferte - de ce qu'elle a de meilleur.

Quelque chose nous est proposé qui va plus loin que le malheur de JOB et que sa résignation : à JOB est réservé tout le poids du malheur qu'il n'a pas mérité, mais à l'héroïne de la tragédie moderne il est demandé d'assumer comme une jouissance l'injustice même qui lui fait horreur.

Tel est ce qu'ouvre comme possibilité, devant l'être qui parle, le fait d'être le support du *Verbe* au moment où il lui est demandé, ce *Verbe*, de le garantir. *L'homme est devenu l'otage du Verbe* parce qu'il s'est dit - ou aussi bien *pour* qu'il se soit dit - que Dieu est mort. À ce moment s'ouvre cette béance où rien de plus, rien d'autre ne peut être articulé que ce qui n'est que le commencement même de « *ne fus-je* », qui ne serait plus être, qu'un refus, un « *non* », un « *ne* », ce tic, cette grimace, bref, ce fléchissement du corps, cette psychosomatique qui est le terme où nous avons à rencontrer la marque du signifiant.

Le drame, tel qu'il se poursuit à travers les trois temps de la tragédie, est de savoir comment de cette position radicale peut renaître un désir, et lequel. C'est ici que nous sommes portés à l'autre bout de la trilogie, à Pensée de COÛFONTAINE, à *cette figure incontestablement séduisante*, manifestement *proposée*, à nous comme spectateurs - et *quels spectateurs*, nous allons tenter de le dire - *comme l'objet du désir* à proprement parler.

Et il n'est que de lire *Le père humilié*. Il n'est que d'entendre ceux là mêmes que rebute - car quoi de plus rebutant - cette histoire. Quel pain plus dur pourrait nous être offert que celui de cet enjeu, de ce père qui est promu comme une figure de vieillard obscur et dont *seul le meurtre* devant nous figuré, amène la possibilité d'une poursuite de quelque chose qui se transmet et qui n'est qu'une figure - celle de Louis de COÛFONTAINE - la plus dégradée, dégénérée de la figure du père.

Il n'est que d'entendre - ce qui à chacun a pu être sensible - l'ingratitude que représente l'apparition dans une fête de nuit à Rome au début du *père humilié* de *la figure de Pensée* de COÛFONTAINE, pour *comprendre* qu'elle *nous est présentée là comme un objet de séduction*. Et pourquoi, et comment ? Qu'est-ce qu'elle équilibre ? Qu'est-ce qu'elle compense ?

Est-ce que quelque chose va revenir sur elle du sacrifice de Sygne ? Est-ce que c'est au nom du sacrifice de sa grand-mère qu'elle va mériter quelque égard pour tout dire ? Certes pas !

Si à un moment il y est fait allusion, c'est dans le dialogue des deux hommes - qui vont représenter pour elle l'approche de *l'amour* - avec le Pape, et il est fait allusion à cette vieille tradition de famille comme à une ancienne histoire qui se raconte²⁷². C'est dans la bouche du Pape lui-même, s'adressant à ORIAN qui est l'enjeu de cet amour, que va paraître à ce propos le mot « *superstition* » : « *Vas-tu céder mon fils à cette superstition !* »²⁷³

Est-ce que PENSÉE même va représenter quelque chose comme une figure exemplaire, *une renaissance de la foi* un instant éclipsée ? Bien loin de là ! PENSÉE est *libre penseuse*, si l'on peut s'exprimer ainsi d'un terme qui n'est pas ici le terme claudélien, mais c'est bien de cela qu'il s'agit. PENSÉE n'est animée que d'une passion : Celle - dit-elle - d'une justice, qui pour elle va au-delà de toutes les exigences, de la beauté même.

Ce qu'elle veut, c'est *la justice*, et non pas n'importe laquelle, non pas la justice ancienne, celle de quelque droit naturel à une distribution ou à une rétribution, *cette justice* dont il s'agit - *justice absolue*, justice qui anime le mouvement, le bruit, le train secret de *la Révolution* qui fait le bruit de fond du troisième drame - *cette justice* est l'envers de tout ce qui du réel, de tout ce qui de la vie, est, de par le *Verbe*, senti comme offensant la justice, senti comme horreur de la justice. *C'est d'une justice absolue*, dans tout son pouvoir d'ébranler le monde, *qu'il s'agit* dans le discours de PENSÉE de COÛFONTAINE.

Vous le voyez, c'est bien la chose qui peut nous paraître la plus loin de la prêcherie que nous pourrions attendre de CLAUDEL, homme de foi. C'est bien ce qui va nous permettre de donner *son sens* à la figure vers quoi converge tout le drame *du père humilié*. Pour le comprendre, il faut nous arrêter un instant à ce que CLAUDEL a fait de PENSÉE de COÛFONTAINE, représentée comme *fruit du mariage* de Louis de COÛFONTAINE avec celle en somme *que lui a donnée son père comme femme*, par cela seul que cette femme était déjà sa femme, pointe extrême si l'on peut dire, paradoxale, caricaturale, du *complexe d'Œdipe*.

Le *vieillard obscène* qui nous est présenté, force ses fils - tel est *le point limite, le point frontière du mythe freudien* qui nous est proposé - force ses fils à épouser ses femmes, et dans la mesure même où il veut leur ravir les leurs. Autre façon plus poussée et ici plus expressive d'accentuer ce qui vient au jour dans *le mythe freudien*. Ça ne donne pas un père d'une meilleure qualité, ça donne *une autre canaille* et c'est bien ainsi que Louis de COÛFONTAINE, tout au long du drame nous est *représenté*.

Il épouse celle qui le veut, lui, comme objet de sa jouissance. Il épouse cette figure singulière de la femme, SICHEL, qui rejette tous ces fardeaux de *la loi*, et nommément de la sienne, de l'Ancienne Loi, de l'épouse sainte, figure de la femme, pour autant qu'elle est celle de la patience, celle enfin qui amène au jour sa volonté d'êtreindre le monde.

Qu'est-ce qui va naître de là ? Ce qui va naître de là, singulièrement, c'est la renaissance de *cela même* dont le drame *du pain dur* nous a montré qu'il était écarté, à savoir *ce même désir dans son absolu* qui était représenté par la figure de LUMÏR. Cette LUMÏR... nom singulier, il faut s'arrêter au fait que CLAUDEL dans une petite note nous indique qu'il faut le prononcer « *Loum yir* » ...il faut la rapporter à ce que CLAUDEL nous dit des fantaisies du vieux TURELURE d'apporter toujours à chaque nom cette petite modification dérisoire qui fait qu'il appelle Rachel : SICHEL, *ce qui veut dire*, nous dit le texte, *en allemand*, « *la faucille* », ce nom étant *celui que figure dans le ciel le croissant de la lune*²⁷⁴. Écho singulier de la figure qui termine le *Ruth et Booz* de HUGO. CLAUDEL le fait sans cesse *ce même jeu d'altération des noms*, comme si lui-même ici assumait la fonction du vieux TURELURE.

LUMÏR, c'est ce que nous retrouverons, plus tard dans le dialogue entre le Pape et les deux personnages d'ORSO et d'ORIAN, comme la lumière - *la cruelle lumière* ! Cette *cruelle lumière* nous éclaire sur ce que représente la figure d'ORIAN, car tout *fidèle* qu'il soit au Pape, cette *cruelle lumière* qui est dans sa bouche, le fait - le Pape - sursauter : « *La lumière* - lui dit le Pape - *n'est point cruelle* »²⁷⁵. Mais il n'est point douteux que c'est ORIAN qui est dans le vrai quand il le dit. Le poète est avec lui.

Or celle qui va venir incarner la lumière, cherchée obscurément sans le savoir par sa mère elle-même, cette lumière cherchée à travers une patience, se prête à tout servir et à tout accepter, c'est PENSÉE. PENSÉE, sa fille, PENSÉE qui va devenir l'objet incarné du désir de cette lumière. Et cette pensée en chair et en os, cette *pensée vivante*, le poète ne peut faire que d'imaginer qu'elle est aveugle, et de nous la représenter comme telle.

Je crois devoir m'arrêter un instant. Que peut vouloir le poète avec cette incarnation de l'objet, de *l'objet partiel*, de l'objet pour autant qu'il est ici le ressurgissement, l'effet, de la constellation parentale : une aveugle ? Cette aveugle va être promenée devant nos yeux tout au long de cette troisième pièce, et de la façon la plus émouvante. Elle apparaît dans le bal masqué, où se figure la fin d'un moment de cette Rome qui est à la veille de sa prise par les garibaldiens. C'est aussi une sorte de fin qui se célèbre dans cette fête de nuit, celle d'un noble polonais qui, poussé au terme de sa solvabilité, doit voir le lendemain entrer dans sa propriété les huissiers.

272 Paul Claudel : *Le père humilié*, acte II, scène 2, Folio p. 370, Pléiade p.522

273 *Ibid.*, acte II, scène 2, Folio p. 381, Pléiade p.528.

274 P. Claudel : *Le pain dur*, acte I, scène 1, Folio p. 167, Pléiade p.414.

275 P. Claudel : *Le père humilié*, acte II scène 2, Folio p.378, Pléiade p.526.

Ce noble polonais est ici aussi bien pour - à un moment - nous rappeler, sous la forme d'une figure sur un camée, une personne dont on a entendu parler tant de fois, et qui est morte bien tristement. Faisons une croix sur elle, n'en parlons plus. Tous les spectateurs entendent bien qu'il s'agit de la nommée LUMÎR²⁷⁶, et aussi ce noble, tout chargé de la noblesse et du romantisme de la Pologne martyre, est tout de même ce type de noble qui se trouve inexplicablement avoir toujours une villa à liquider.

C'est dans ce contexte que nous voyons se promener l'aveugle PENSÉE comme si elle voyait clair. Car sa surprenante sensibilité lui permet en un instant de visite préliminaire d'avoir par sa fine perception des échos, des approches, des mouvements, dès quelques marches franchies, de repérer toute la structure d'un lieu. Si nous, spectateurs, savons qu'elle est aveugle, pendant tout un acte ceux qui sont avec elle, les invités de cette fête, pourront l'ignorer, et spécialement celui sur lequel s'est porté son désir. Ce personnage, ORIAN, vaut un mot de présentation pour ceux qui n'ont pas lu la pièce.

ORIAN, redoublé de son frère ORSO, porte ce nom bien claudélien, qui semble, par son bruit et cette même construction légèrement déformée, accentué quant au signifiant par une bizarrerie qui est la même que nous retrouvons dans tellement de personnages de *la tragédie claudélienne*, rappelez-vous de Sir Thomas POLLOCK NAGEOIRE²⁷⁷, de HOMODARMES. Cela a un aussi *joli bruit* que celui qu'il y a dans le texte sur *les armures* d'André BRETON dans *Le peu de réalité*²⁷⁸.

Ces deux personnages ORIAN et ORSO sont en jeu :

- ORSO est le brave gars qui aime PENSÉE.
- ORIAN qui n'est pas tout à fait un jumeau, qui est le grand frère, c'est celui vers quoi PENSÉE a porté son désir. Pourquoi vers lui, si ce n'est parce qu'il est inaccessible.

Car à vrai dire, pour cette aveugle, le texte et le mythe claudéliens nous indiquent qu'il lui est à peine possible de les distinguer par la voix, au point qu'à la fin du drame, ORSO, pendant un moment pourra *soutenir l'illusion* d'être ORIAN mort. C'est bien qu'elle voit *autre chose* pour que ce soit la voix d'ORIAN, même quand c'est ORSO qui parle, qui puisse la faire défaillir.

Mais arrêtons-nous un instant à cette fille aveugle. Qu'est-ce qu'elle veut dire ? Est-ce qu'il ne semble pas - pour voir d'abord ce qu'elle projette devant nous - qu'elle est ainsi protégée par une sorte de figure sublime de la pudeur qui s'appuie sur ceci : *que de ne pouvoir se voir être vue, elle semble à l'abri du seul regard qui dévoile*. Et je ne crois pas d'un propos excentrique de ramener ici cette dialectique que je vous fis entendre autrefois autour du thème des perversions dites *exhibitionniste* et *voyeuriste*.

Quand je vous faisais remarquer :

- qu'elles ne pouvaient être seulement saisies du seul rapport de celui qui voit et qui se montre à un partenaire simplement autre, *objet* ou *sujet*,
- que ce qui est intéressé dans le fantasme de l'exhibitionniste comme du voyeur, c'est un élément tiers qui implique que chez le partenaire peut éclore *une conscience complice* [de Φ] qui reçoit ce qui lui est donné à voir,
- que ce qui l'épanouit dans sa solitude en apparence innocente s'offre à un regard caché,
- qu'ainsi c'est le désir même qui soutient sa fonction dans le fantasme, qui voile au sujet son rôle dans l'acte,
- que *l'exhibitionniste* et *le voyeur* en quelque sorte se jouissent eux-mêmes comme de voir et de montrer, mais sans savoir ce qu'ils voient et ce qu'ils montrent.

Pour PENSÉE, la voici donc, elle qui ne peut être surprise si je puis dire de ce qu'on ne peut rien lui montrer qui la soumette au petit autre, ni non plus qu'on ne puisse la voir sans que celui qui serait l'épieur soit, comme ACTÉON, frappé de cécité, qu'il commence à s'en aller en lambeaux aux morsures de la meute de ses propres désirs.

Le mystérieux pouvoir du dialogue qui se passe entre PENSÉE et ORIAN...

ORIAN qui n'est à *une lettre près* justement que le nom d'un des chasseurs que DIANE a métamorphosés en constellation²⁷⁹ ...ce mystérieux *aven* par lequel se termine ce dialogue : « *je suis aveugle* » a, à lui seul, la force d'un « *je t'aime* », de ce qu'il évite toute conscience chez l'autre de ce que « *je t'aime* » soit dit, pour aller droit à se placer en lui comme *parole*.

- Qui saurait dire « *je suis aveugle* » *sinon d'où la parole crée la nuit* ?
- Qui, à l'entendre, ne sentirait en lui naître cette profondeur de la nuit ?

Car c'est là où je veux vous mener.

C'est à la distinction, à la différence qu'il y a du rapport du « *se voir* » avec le rapport du « *s'entendre* ».

276 Paul Claudel : *Le père humilié*, acte I, scène II, Folio p. 319, Pléiade p.494.

277 Paul Claudel : *L'échange*, 1^{ère} publication dans *L'Ermitage*, 1900.

278 André Breton : Introduction au discours sur le peu de réalité (1927), Colloque des armures, Œuvres complètes II, Gallimard, Pléiade, 1992, p.267-269.

279 P. Claudel : *Le père humilié*, acte I, scène III, Folio p. 332, Pléiade p.501.

Bien sûr on remarque, et on a remarqué *depuis longtemps*, que c'est le propre de la phonation que de retentir immédiatement à l'oreille propre du sujet à mesure de son émission, mais ce n'est pas pour autant que l'autre, à qui cette parole s'adresse, a la même place ni la même structure que celui du dévoilement visuel justement parce que *la parole*, elle, ne suscite pas le « voir » et parce qu'elle *est elle-même, aveuglement. On se voit être vu* - c'est pour cela qu'on s'y dérobe - *mais on ne s'entend pas être entendu*. C'est-à-dire qu'on ne s'entend pas là où l'on s'entend, c'est-à-dire dans sa tête, ou plus exactement ceux qui sont dans ce cas - *il y en a en effet qui s'entendent être entendus et ce sont les fous, les hallucinés, c'est la structure de l'hallucination verbale* - ils ne sauraient s'entendre être entendus qu'à la place de l'Autre, là où l'on entend l'Autre renvoyer votre propre message sous sa forme inversée.

Ce que veut dire CLAUDEL avec PENSÉE aveugle, c'est *qu'il suffit que l'âme...*
puisque c'est de l'âme qu'il s'agit
...ferme les yeux au monde...
et ceci est indiqué à travers tout le dialogue de la troisième pièce
...pour pouvoir être ce dont le monde manque, et l'objet le plus désirable du monde.

Ψυχή [Psyché] qui ne peut plus allumer la lampe, pompe, si je puis dire, *aspire à elle l'être d'ÉROS qui est manque*. Le mythe de Πόρος [Poros] et Πενία [Penia] renaît ici sous la forme de l'aveuglement spirituel, car il nous est dit que PENSÉE incarne ici « *la figure de la Synagogue* »²⁸⁰ même, telle qu'elle est représentée au porche de la cathédrale de Reims²⁸¹, les yeux bandés.



D'autre part, ORIAN qui est en face d'elle est bien celui dont le don ne peut être reçu justement, parce qu'il est surabondance. ORIAN est une autre forme du refus. S'il ne donne pas à PENSÉE son amour c'est, dit-il, parce que ses dons il les doit ailleurs, à tous, à l'œuvre divine.

Ce qu'il méconnaît, c'est justement *ce qui lui est demandé dans l'amour, ce n'est pas sa Πόρος [Poros], sa ressource, sa richesse spirituelle, sa surabondance*, ni même comme il s'exprime : *sa joie*, c'est justement ce qu'il n'a pas. Qu'il soit *un saint*, bien sûr, mais il est assez frappant que CLAUDEL nous montre ici les limites de la sainteté. Car c'est un fait que le désir est ici plus fort que la sainteté elle-même, car c'est un fait qu'ORIAN, le saint, dans le dialogue avec PENSÉE fléchit et cède et perd la partie, et pour tout dire, pour appeler les choses par leur nom : qu'il baise bel et bien la petite PENSÉE. Et c'est ce qu'elle veut. Et tout au long du drame et de la pièce *elle n'a pas perdu une demi-seconde*, un quart de ligne *pour opérer dans ce sens*, par les voies que nous n'appellerons pas les plus courtes, mais assurément les plus droites, les plus sûres.

Pensée de COÛFONTAINE est vraiment la renaissance de toutes ces fatalités qui commencent par *le stupre*, continuent par *la traite* tirée sur l'honneur, par la *mésalliance*, l'*abjuration*, le louis-philippisme - que je ne sais qui appelait « *le second en pire* »²⁸² - pour renaître là, comme avant le péché, comme l'innocence, mais pas pour autant la nature.

C'est pourquoi il importe de voir sur quelle scène culmine tout le drame. Cette scène, la dernière, celle où PENSÉE se confine avec sa mère qui étend sur elle son aile protectrice, et le fait parce qu'elle est restée enceinte des œuvres du nommé ORIAN. PENSÉE reçoit la visite du frère, ORSO, qui vient ici lui porter de celui qui est mort le dernier message, mais que la logique de la pièce et toute la situation antérieure ont créé, puisque tout l'effort d'ORIAN a été de faire accepter à PENSÉE comme à ORSO une chose énorme : qu'ils s'épousent.

ORIAN le saint ne voit pas d'obstacles à ce que son bon et brave petit frère, lui, trouve son bonheur, c'est à son niveau. C'est un brave et un courageux. Et d'ailleurs la déclaration du gars ne laisse aucun doute, il est capable d'assurer le mariage avec une femme qui ne l'aime pas : *on en viendra toujours à bout*. C'est un courageux, c'est son affaire.

Il a d'abord combattu à gauche, on lui a dit qu'il s'est trompé : il combat à droite. Il était chez les garibaldiens, il a rejoint les zouaves du Pape, il est toujours là, *bon pied bon œil*, c'est un gars sûr. Ne riez pas trop de ce connard, c'est un piège. Et nous allons voir tout à l'heure pourquoi et en quoi, car à la vérité dans son dialogue avec PENSÉE nous ne songeons plus à en rire.

280 Paul Claudel : *Le père humilié*, acte I, scène III, Folio p. 341, Pléiade p.506.

281 La Synagogue : figure féminine aux yeux bandés représentant la religion juive dans l'iconographie chrétienne médiévale, ici celle qui est représentée au Palais tout proche de la cathédrale de Reims

282 Il s'agirait d'un mot d'esprit de Victor Hugo à propos de Napoléon III : « Le second en pire ».

Qu'est PENSÉE dans cette dernière scène ? *L'objet sublime* sûrement. *L'objet sublime* en tant que déjà nous avons indiqué sa position l'année dernière comme substitut de *la Chose*, vous l'avez entendu au passage, *la nature de la Chose n'est pas si loin de celle de la femme*, s'il n'était vrai qu'à toute façon que nous avons de nous approcher de cette *Chose*, la femme s'avère être encore bien autre chose.

Je dis la moindre femme, et à la vérité CLAUDEL pas plus qu'un autre ne nous montre qu'il en ait la dernière idée, bien loin de là. Cette héroïne de CLAUDEL, cette femme qu'il nous foment, c'est la femme d'un certain désir. Tout de même *rendons lui cette justice* qu'ailleurs, dans *Partage de Midi*, CLAUDEL nous a fait *une femme* : YSÉ, qui n'est pas si mal, *ça y ressemble fort* à ce que c'est *la femme*. *Ici nous sommes en présence de l'objet d'un désir*. Et ce que je veux vous montrer, qui est inscrit dans son image, c'est que c'est *un désir* qui n'a plus, à ce niveau de dépouillement, que la castration pour le séparer, mais le séparer radicalement, d'aucun désir naturel.

À la vérité, si vous regardez ce qui se passe sur la scène, c'est assez beau, mais pour le *situer* exactement, je vous prierai de vous rappeler *le cylindre anamorphique* - que je vous ai présenté en réalité, bel et bien ici : le tube sur cette table - à savoir ce cylindre sur lequel venait se projeter une figure de RUBENS, celle de la mise en croix, par l'artifice d'une sorte de dessin informe qui était astucieusement inscrit à la base de ce cylindre²⁸³. De cela je vous ai fait l'image de ce mécanisme du reflet de cette figure fascinante, de cette beauté érigée telle qu'elle se projette à la limite, pour nous empêcher d'aller plus loin, au cœur de *la Chose*.



Si tant est qu'ici la figure de PENSÉE, et toute la ligne de ce drame soit faite pour nous porter à cette limite un peu plus reculée, que voyons-nous, sinon *une figure de femme divinisée* pour être encore ici - cette femme - *crucifiée* ? Le geste est indiqué dans le texte, comme il revient avec insistance dans tellement d'autres points de l'œuvre claudélienne, depuis *la princesse de Tête d'Or* jusqu'à Sygne elle-même, jusqu'à YSÉ, jusqu'à la figure de Doña PROUHÈZE²⁸⁴.

Cette figure porte en elle quoi ? Un enfant sans doute, mais n'oublions pas ce qui nous est dit, c'est que pour la première fois cet enfant vient en elle de s'animer, de bouger, et ce moment est le moment où elle est venue à prendre en elle l'âme, dit-elle, de celui qui est mort. Comment cette capture de l'âme nous est-elle représentée, figurée ?

C'est un vrai acte de vampirisme, elle se referme, si je puis dire, avec les ailes de son manteau sur la corbeille de fleurs qu'avait envoyées le frère ORSO, ces fleurs qui montent d'un terreau dont le dialogue vient nous révéler - détail macabre - qu'il contient le cœur éviscéré de son amant, ORIAN. C'est là ce dont, quand elle se relève, elle est censée avoir fait repasser en elle *l'essence symbolique*, c'est cette âme qu'elle impose, avec la sienne propre, dit-elle, sur les lèvres de ce frère qui vient de s'engager à elle pour donner un père à l'enfant, tout en disant qu'il ne sera jamais son époux.

Et cette transmission, cette réalisation singulière de *cette fusion des âmes* qui est celle dont *les deux premières citations* que je vous ai faites au début de *ce discours*, de *L'otage* d'une part, du *pain dur* de l'autre, nous est indiquée comme étant l'aspiration suprême de l'amour. C'est de *cette fusion des âmes* qu'en somme ORSO, dont on sait qu'il va aller rejoindre son frère dans la mort, est là le porteur désigné, le véhicule, le messenger.

Qu'est-ce à dire ? Je vous l'ai dit tout à l'heure, ce pauvre ORSO qui nous fait sourire jusque dans cette fonction où il s'achève, de *mari postiche*, ne nous y trompons pas, ne nous laissons pas prendre à son ridicule, car *la place qu'il occupe* est celle-là même, en fin de compte, dans laquelle nous sommes appelés à être ici *captivés*.

C'est à notre *désir*, et *comme révélation de sa structure*, qu'est proposé ce fantasme qui nous révèle quelle est cette puissance maléfique qui nous attire dans la femme, et pas forcément, comme dit le poète, en haut, que cette puissance est tierce, et que c'est celle qui ne saurait être la nôtre qu'à représenter notre perte.

Il y a toujours dans *le désir* quelque délice de la mort, mais d'une mort que nous ne pouvons nous-mêmes nous infliger. Nous retrouvons ici les quatre termes qui sont représentés, si je puis dire, en nous :

- comme dans les deux frères : *a-a'*,
- nous le sujet *S*, pour autant que *nous n'y comprenons rien*,
- et la figure de l'*Autre* incarnée en cette femme.

283 Séminaire 1959-60 : *L'éthique...*, séance du 03-02, Paris, Seuil, 1986, p. 162.

284 Paul Claudel : *Le soulier de satin*.

Entre ces quatre éléments, toutes sortes de variétés sont possibles de cette infliction²⁸⁵ de la mort parmi lesquelles il est possible d'énumérer toutes les formes les plus perverses du désir. Ici c'est seulement le cas le plus éthique pour autant que c'est l'homme vrai, l'homme achevé et qui s'affirme et se maintient dans sa virilité, ORIAN, qui en fait les frais par sa mort. Ceci nous rappelle que c'est vrai : ces frais il les fait toujours et dans tous les cas, même si du point de vue de la morale c'est de façon plus coûteuse pour son humanité, s'il les ravale, ces frais, au niveau du plaisir.

Ainsi se termine *le dessein du poète*. Ce qu'il nous montre, c'est enfin, après *le drame de sujets en tant que pures victimes du λόγος [logos]*, du langage, ce qu'y devient le désir, et pour cela, ce désir, il nous le rend visible.

La figure de la femme, de ce terrible sujet qu'est Pensée de COÛFONTAINE, c'est *l'objet du désir*. Elle mérite son nom : PENSÉE, elle est *pensée sur le désir*. L'amour de l'autre, cet amour qu'elle exprime, c'est là même où en se figeant elle devient *l'objet du désir*.

Telle est *la topologie où s'achève un long cheminement de la tragédie*. Comme tout procès, comme tout progrès de l'articulation humaine, c'est après-coup seulement que se perçoit ce qui converge dans *les lignes tracées* dans le passé traditionnel et annonce ce qui un jour vient au jour.

Quand tout au long de la tragédie d'EURIPIDE nous trouvons comme une sorte de bât qui le blesse, comme une lacune qui l'exaspère, le rapport au désir et plus spécialement au désir de la femme. Ce qu'on appelle la misogynie d'EURIPIDE, c'est cette sorte d'aberration, de folie qui semble frapper toute sa poésie. Nous ne pouvons la saisir et la comprendre que de ce qu'elle est devenue, de ce qu'elle s'est élaborée à travers toute *la sublimation* de la *tradition chrétienne*.

Ces perspectives, ces extrêmes, ces points d'écartèlement des termes, dont la croisée pour nous nécessite des effets auxquels nous avons affaire, ceux de la névrose, en tant que dans la pensée freudienne ils s'affirment comme plus originels que ceux du juste milieu, que ceux de la normale, il est nécessaire que nous les touchions, que nous les explorions, que nous en connaissions *les extrêmes*, si nous voulons que notre action se situe d'une façon orientée, non pas captive de tels mirages, toujours à notre portée : du « bien », de « l'entraide », mais de ce qu'il peut y avoir à révéler - même sous les formes les plus obscures - dans l'autre que nous avons l'audace d'accompagner dans le transfert.

« *Les extrêmes se touchent* » disait je ne sais plus qui²⁸⁶. Il faut au moins un instant que nous les touchions pour pouvoir voir ce qui est ici ma fin : repérer exactement quelle doit être notre place au moment où le sujet est sur le seul chemin où nous devons le conduire, celui où il doit articuler son désir.

285 Action d'infliger une peine corporelle et afflictive.

286 « *Les extrêmes se touchent* » : M. de Marivetz. L'auteur de la *Physique du Monde*, entrain dans une maison avec le baron de Montmorency; ils se trouvèrent ensemble dans l'antichambre, et un laquais annonce MM. les barons de Montmorency et de Marivetz. Ce dernier, baron de fraîche date, et qui sentait combien il figurait mal à côté du premier baron chrétien, craignant que cet incident ne fit un mauvais effet, et ne déplût à M. de Montmorency, s'écrit, avec beaucoup de présence d'esprit : « Voilà bien une preuve que les extrêmes se touchent ! ».

Qu'est-ce que nous allons faire du côté de CLAUDEL dans une année où le temps ne nous est plus maintenant encore large pour formuler ce que nous avons à dire sur *le transfert* ?

Notre propos, par certains côtés, peut vous donner ce sentiment - du moins pour quelqu'un de moins *averti* - que tout de même tout ce que nous avons dit, a un axe commun, je pense que je l'ai assez articulé pour que vous vous soyez aperçus que c'est cela qui est l'essentiel de ma visée cette année. Et pour désigner ce point j'essaierai de vous le préciser ainsi.

On a beaucoup parlé du transfert depuis que l'analyse existe, on en parle toujours. Il est clair que ce n'est pas simplement un espoir théorique, que nous devons quand même savoir ce qu'est ce dans quoi nous nous déplaçons sans cesse, au moyen de quoi nous soutenons ce mouvement. Je vous dirai que l'axe de ce que je vous désigne cette année est quelque chose qui peut se dire ainsi : en quoi devons-nous nous considérer comme intéressés par *le transfert* ?

Cette espèce de *déplacement* de la question ne signifie pas pour autant que nous tenions pour résolue la question de ce qu'est *le transfert* lui-même. Mais c'est justement en raison des différences de points de vue, très profondes, qui se manifestent dans la communauté analytique, non seulement actuellement, mais dans les étapes de ce que l'on a pensé sur le transfert, il apparaît des divergences qui sont sensibles, que je crois que ce déplacement est nécessaire pour que nous arrivions à nous rendre compte de ce qui - de la cause de ces divergences, permettant de concevoir ce « *faute de quoi* » elles se sont produites - est ce qui peut aussi permettre de concevoir que nous tenons toujours pour certain que *chacun de ces points de vue sur le transfert a sa vérité, est utilisable*.

La question que je pose n'est pas celle du « *contre-transfert* ». Ce qu'on a mis sous la rubrique du « *contre-transfert* » est une espèce de vaste fourre-tout d'expériences qui comporte ou qui semblerait comporter, à peu près tout ce que nous sommes capables d'éprouver dans notre métier. C'est vraiment rendre la notion désormais tout à fait inutilisable de prendre les choses ainsi, car il est clair que c'est faire entrer toutes sortes d'impuretés dans la situation : il est clair que nous sommes hommes, et comme tels affectés de mille façons par la présence du malade. Et cela pose le problème même de ce qu'il s'agit de faire dans *un cas défini par ses coordonnées toutes particulières*. Mettre tout cela sous le registre du *contre-transfert*, l'ajouter à ce qui doit être considéré essentiellement comme notre participation au transfert, c'est rendre vraiment la suite des choses impossible.

Cette participation qui est la nôtre au transfert, comment pouvons nous la concevoir ? Est-ce que ce n'est pas cela qui va nous permettre de situer très précisément ce qui est le cœur du phénomène du transfert chez le sujet : l'analyste ?

Il y a quelque chose qui est peut-être suggéré comme un « *peut-être* » du moins un « *pourquoi pas* » si vous voulez,

- c'est qu'il se pourrait : que *la nécessité seule de répondre au transfert* fût quelque chose qui intéressât notre *être*, que ce ne fût pas simplement *la définition d'une conduite à tenir*, d'un *handling*, de quelque chose d'extérieur à nous, d'un *how to do : comment faire* ?
- Il se pourrait - et si vous m'entendez depuis des années : il est certain - que tout ce qu'implique ce vers quoi je vous mène, c'est que ce dont il s'agit dans notre implication dans le transfert, c'est quelque chose qui est *de l'ordre* de ce que je viens d'appeler - en disant que cela l'intéresse - notre *être*.

Et après tout même, c'est si évident que même ce qui peut m'être le plus opposé dans l'analyse...

je veux dire qui est le moins articulé de ce qui se révèle des façons d'aborder la situation analytique, aussi bien dans son départ que dans son arrivée, de la façon pour laquelle je peux avoir le plus d'aversion

...c'est tout de même de ce côté-là qu'on aura entendu un jour dire comme une espèce de remarque massive - il ne s'agissait pas du transfert mais de l'action de l'analyste - que « *l'analyste agit moins par ce qu'il dit et par ce qu'il fait, que par ce qu'il est* »²⁸⁷.

Ne vous y trompez pas, la façon de s'exprimer me paraît tout ce qu'il y a de plus heurtante, dans la mesure justement où *elle dit quelque chose de juste* et où elle le dit d'une façon qui ferme tout de suite la porte, elle est bien faite justement pour me mettre en boule. En fait c'est, depuis le départ, toute la question.

Ce qui est donné quand on définit la situation *objectivement*, c'est ceci : que pour le malade *l'analyste joue son rôle transférentiel* précisément *dans la mesure où*, pour le malade, *il est ce qu'il n'est pas*... justement sur le plan de ce qu'on peut appeler la réalité. Ceci permet de juger le degré, l'angle de déviation du transfert, justement dans la mesure où le phénomène du transfert va nous aider à faire - le malade - s'apercevoir, à cet angle de déviation, jusqu'à quel point il est loin du *réel* à cause de ce qu'il produit - en somme à l'aide du transfert - de fictif.

287 Cf. *La Psychanalyse d'aujourd'hui*, Paris, PUF, 1956 : S. Nacht « La thérapeutique psychanalytique » (p. 135), où l'on peut lire :

« *Aussi nous arrive-t-il parfois de soutenir que ce qui importe surtout dans une analyse ce n'est pas tant ce que l'analyste dit ou fait que ce qu'il est.*

Ce qu'il dit ou fait, l'analyste le tient en principe de l'enseignement qu'il a reçu. Mais l'usage même qu'il fait de cet enseignement dépend en grande partie de sa personnalité ».

Et pourtant il y a du vrai, il est certain qu'il y a du vrai dans ceci : que l'analyste intervient par quelque chose qui est de l'ordre de son *être*, c'est un fait d'abord d'expérience. Puisque c'est tout de même quelque chose qui est tout ce qu'il y a de plus probable, pourquoi y *aurait-il besoin* :

- de cette mise au point,
- de cette correction de la position subjective,
- de cette recherche dans *la formation de l'analyste*, dans cette expérience où nous essayons de le faire descendre ou monter,

...si ce n'était pas pour que *quelque chose* dans sa position soit appelé à fonctionner d'une façon efficace, dans un rapport qui d'aucune façon n'est décrit par nous comme pouvant entièrement s'épuiser dans une manipulation, fut-elle réciproque. Aussi bien, tout ce qui s'est développé à partir de FREUD, après FREUD, concernant la portée du transfert met en jeu l'analyste comme un existant.

Et on peut même diviser ces articulations du *transfert* d'une façon assez claire qui n'épuise pas la question, qui recouvre assez bien les tendances, si vous voulez, ces *deux tendances* - comme on s'exprime - de « *la psychanalyse moderne* » dont j'ai donné les éponymes, mais d'une façon qui n'est pas exhaustive, c'est simplement pour les épingler :

- avec Mélanie KLEIN d'un côté,
- et Anna FREUD de l'autre.

Je veux dire que la tendance Mélanie KLEIN a tendu à mettre l'accent sur *la fonction d'objet de l'analyste dans la relation transférentielle*. Bien sûr ça n'est pas là le départ de la position, mais c'est dans la mesure où elle restait, cette tendance...

même si vous voulez, vous pouvez dire que c'est Mélanie KLEIN *la plus fidèle à la pensée freudienne*, à la tradition freudienne ...la plus fidèle, qu'elle a été amenée à articuler la relation transférentielle en termes *de fonction d'objet* pour l'analyste.

Je m'explique : dans la mesure où dès le départ de l'analyse, dès les premiers pas, dès les premiers mots, la relation analytique est pensée par Mélanie KLEIN comme dominée par *les fantasmes inconscients*, qui sont là tout de suite :

- ce à quoi il nous faut viser,
- ce à quoi nous avons affaire,
- ce que dès le départ, je ne dis pas que nous *devons*, mais que nous pouvons interpréter,

...c'est dans cette mesure que Mélanie KLEIN a été amenée à faire fonctionner l'analyste - la présence analytique dans l'analyste, l'intention de l'analyste pour le sujet - comme *bon* ou comme *mauvais objet*.

Je ne dis pas que c'est là *une conséquence nécessaire*, je crois même que c'est une *conséquence* qui n'est *nécessaire* qu'en fonction des *défauts* de la pensée kleinienne. C'est justement dans la mesure où *la fonction du fantasme* - encore qu'aperçue de façon très prégnante - a été par elle insuffisamment articulée : c'est le grand défaut de l'articulation kleinienne, c'est que, même chez ses meilleurs acolytes ou disciples, qui certes plus d'une fois s'y sont efforcés, la théorie du fantasme n'a jamais vraiment abouti.

Et pourtant il y a beaucoup d'éléments extrêmement utilisables : la fonction par exemple - primordiale - de la symbolisation y a été articulée, accentuée d'une façon qui par certains côtés va jusqu'à être très satisfaisante. En fait toute la clé de la correction nécessitée par la théorie du fantasme dans Mélanie KLEIN est tout entière dans le symbole que je vous donne du fantasme : *S*◇*a*, qui peut se lire « *S barré désir de a* ». Le *S*, il s'agit de savoir ce que c'est : ce n'est pas simplement *le corrélatif noétique de l'objet*, il est dans le fantasme.

Bien sûr ça n'est pas facile - sauf à faire le tour que je vous fais refaire par mille modes d'approche, par mille façons - d'exercer cette expérience du fantasme. C'est dans ce que nécessite l'approche de cette expérience que vous comprendrez mieux - si déjà vous avez cru entrevoir quelque chose ou simplement si jusqu'ici cela vous a paru obscur - que vous comprendrez ce que j'essaie de promouvoir avec cette formalisation. Mais poursuivons...

L'autre versant de la théorie du transfert est celui qui met l'accent sur ceci - qui n'est pas moins irréductible et est aussi plus évidemment vrai - que *l'analyste* est intéressé dans le transfert comme *sujet*. C'est évidemment à ce versant que se réfère cette accentuation qui est mise - dans l'autre mode de penser le transfert - sur « *l'alliance thérapeutique* ».

Il y a une véritable cohérence interne entre ceci [*l'alliance thérapeutique*] et ce qui l'accompagne : ce corrélat de l'analyste, ce mode de concevoir le transfert - qui est le second, celui pour lequel j'ai épinglé Anna FREUD qui le désigne en effet pas mal, mais elle n'est pas la seule - qui met l'accent sur *les pouvoirs de l'ego*. Il ne s'agit pas simplement de les reconnaître [*ces pouvoirs*] objectivement, il s'agit de la place qu'on leur donne dans la thérapeutique. Et là qu'est-ce qu'on vous dira ?

C'est qu'il y a toute une première partie du traitement où il n'est même pas question de parler, de penser à mettre en jeu ce qui est à proprement parler du plan de l'inconscient. Vous n'avez d'abord que défenses - c'est le moindre de ce qu'on pourra vous dire - ceci pendant un bon bout de temps. Ceci se nuance plus dans la pratique que dans ce qui se *doctrine*, et c'est à deviner à travers la théorie qui en est faite.

Ce n'est pas tout à fait la même chose de mettre au premier plan - ce qui est ô combien légitime - l'importance des défenses, et d'arriver à théoriser les choses jusqu'à faire de *l'ego* lui-même une espèce de masse d'inertie qui peut même être conçue - et c'est le propre de l'école de KRIS, HATMANN et des autres - comme comportant, après tout disons-le, des éléments pour nous *irréductibles, ininterprétables en fin de compte*. C'est à ça qu'ils aboutissent et *les choses sont claires*, je ne leur fais pas dire ce qu'ils ne disent pas : ils le disent. Et le pas plus loin, c'est qu'après tout il en est très bien ainsi, et que même on devrait le rendre encore plus *irréductible* cet *ego*, y rajouter des défenses, après tout c'est un mode concevable de mener *l'analyse*. Je ne suis pas du tout, en ce moment, en train d'y mettre même une connotation de jugement de rejet, c'est comme ça.

Ce qu'on peut dire en tout cas c'est que, comparé à ce que l'autre versant formule, il ne semble pas que ce soit ce côté là qui soit le plus freudien, c'est le moins qu'on puisse dire. Mais nous avons autre chose à faire, n'est-ce pas, dans notre propos d'aujourd'hui, de cette année, que de revenir sur cette connotation de *l'excentricité* à laquelle nous avons donné, dans les premières années de notre enseignement, tellement d'importance.

On a pu y voir quelque intention polémique, alors que je vous assure que c'est bien loin de ma pensée. Mais ce dont il s'agit, c'est de changer le niveau *d'accommodation* de la pensée. Les choses ne sont *plus tout à fait pareilles* maintenant, mais ces déviations prenaient dans la communauté analytique une valeur vraiment fascinante qui allait jusqu'à ôter le sentiment qu'il y avait des *questions*. Restaurée une certaine perspective, remise au jour une certaine inspiration, grâce à quelque chose qui n'est aussi que restauration de la langue analytique, je veux dire de sa structure, de ce qui a servi à la faire surgir au départ dans FREUD, *la situation est différente*.

Et le seul fait, même pour ceux qui ici peuvent se sentir un petit peu égarés par le fait que *nous allions à toute pompe* en un endroit de mon séminaire sur CLAUDEL, qu'ils ont le sentiment tout de même que cela a le rapport le plus étroit avec la question du *transfert*, prouve bien à soi tout seul qu'il y a quelque chose de suffisamment changé, qu'il n'y a plus besoin d'insister sur *le côté négatif* de telle ou telle *tendance*. Ce ne sont pas *les côtés négatifs* qui nous intéressent mais les côtés positifs, ceux par lesquels ils peuvent servir, pour nous aussi bien et du point où nous sommes, d'éléments de construction.

Alors, pourquoi ça peut-il *nous servir* ce que j'appellerai par exemple d'un mot bref cette « *mythologie claudélienne* » ? C'est amusant, je dois vous dire que *j'ai été moi-même surpris* en relisant ces jours-ci un truc que je n'avais jamais relu parce qu'on l'a publié non corrigé, c'est Jean WAHL qui l'a fait au temps où je faisais des petits discours ouverts à tous, au *Collège philosophique*.

C'était quelque chose sur *la névrose obsessionnelle* dont je ne me souviens plus comment il est intitulé, « *Le mythe du névrosé* » je crois - *vous voyez que nous sommes déjà au cœur de la question - Le mythe du névrosé*²⁸⁸ où, à propos de « *l'homme aux rats* », je montrais la fonction des structures mythiques dans le déterminisme des symptômes. Comme j'avais à le corriger, *j'ai considéré la chose comme impossible*. Avec le temps, bizarrement, je l'ai relu sans trop de mécontentement et j'ai eu la surprise d'y voir - on m'aurait coupé la tête, je ne l'aurais pas dit - que j'y parlais du *père humilié*. Il devait y avoir des raisons pour ces choses-là. Ce n'est quand même pas parce que j'ai rencontré l'U, « U » accent circonflexe que je vous en parle. Alors reprenons...

Qu'est-ce que l'analysé vient chercher ?

Il vient chercher ce qu'il y a à trouver, ou plus exactement, s'il cherche c'est parce qu'il y a quelque chose à trouver.

Et la seule chose qu'il y a à trouver à proprement parler c'est le *trope* par excellence, le *trope* des *tropes*, ce qu'on appelle « *son destin* ».

Si nous oublions qu'il y a un certain rapport entre l'analyse et cette espèce de chose qui est de l'ordre de la *figure*, au sens où le mot « *figure* » peut s'employer pour dire « *figure du destin* », comme on dit aussi bien « *figure de rhétorique* », et que c'est pour cela que l'analyse n'a pas même pu faire un pas sans que surgisse *le mythe*, cela veut dire qu'on oublie simplement ses origines.

Il y a une chance c'est que parallèlement, dans l'évolution de l'analyse elle-même il y a une sorte de glissement qui est le fait d'une pratique toujours plus *insistante*, toujours plus *prégnante, exigeante* dans ses résultats à fournir, ainsi donc l'évolution de l'analyse a pu risquer de nous faire oublier l'importance, le poids de cette formulation des *mythes*, du *mythe à l'origine*.

Heureusement, *ailleurs* on a continué à beaucoup s'y intéresser, de sorte que c'est un détour, quelque chose qui nous revient peut-être plus légitimement que nous croyons, nous y sommes peut-être pour quelque chose à cet intérêt de la fonction du mythe. J'y ai fait allusion, plus qu'allusion, je l'ai articulé depuis longtemps, depuis le premier travail d'avant le séminaire - le séminaire était tout de même commencé : il y avait des gens qui venaient le faire avec moi, chez moi - sur « *L'homme aux rats* ».

C'est déjà le fonctionnement, la mise en jeu de l'articulation structurale du mythe telle qu'elle est appliquée depuis, et d'une façon suivie, systématique, développée par LÉVI-STRAUSS par exemple dans *son séminaire* à lui, déjà ceci, j'ai essayé de vous en montrer la valeur, le fonctionnement, pour expliquer ce qui se passe dans l'histoire de « *L'homme aux rats* ».

288 Jacques Lacan : *Le mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose*, conférence au Collège philosophique, 1953.

Pour ceux qui ont laissé passer les choses ou qui ne le savent pas, l'articulation *structuraliste* du mythe, c'est ce quelque chose prenant un mythe dans son ensemble, je veux dire l'ἔπος [epos], l'histoire, la façon dont ça se raconte de bout en bout pour construire une sorte de modèle qui est uniquement constitué par une série de connotations oppositionnelles - à l'intérieur du mythe - des fonctions intéressées dans le mythe, par exemple dans le mythe d'ÉDIPE, le rapport père-fils, l'inceste.

Je schématise bien sûr, je veux dire que je réduis pour vous dire de quoi il s'agit. On s'aperçoit que le mythe ne s'arrête pas là, à savoir qu'à la génération suivante - si c'est un mythe, ce terme de génération ne peut pas être conçu comme simplement la suite de l'entrée des acteurs il faut toujours qu'il y en ait : quand les vieux sont tombés, il y en a des petits qui reviennent pour que ça recommence.

Il y a une cohérence *signifiante* en ce qui se produit dans la constellation qui suit la première constellation, et c'est cette cohérence qui nous intéresse. Il se passe quelque chose que vous connotez comme vous voudrez, les frères ennemis, puis d'autre part la fonction d'un amour transcendant qui va contre la loi, comme l'inceste, mais manifestement situé à l'opposé dans sa fonction, en tout cas ayant des relations que nous pouvons définir par un certain nombre de termes oppositionnels avec la figure de l'inceste.

Bref, je passe ce qui se passe au niveau d'ANTIGONE. C'est un jeu dans lequel il s'agit justement d'y détecter les règles qui lui donnent sa rigueur, et remarquez qu'il n'y a pas d'autre rigueur concevable que celle qui s'instaure dans le jeu justement. Bref, ce qui nous permet dans la fonction du mythe, dans ce jeu dans lequel les transformations s'opèrent selon certaines règles et qui se trouvent de ce fait avoir une valeur révélatrice, créatrice de configurations supérieures, de cas particuliers illuminants par exemple, bref, de démontrer cette même sorte de fécondité qui est celle des mathématiques, c'est de cela qu'il s'agit dans l'éclaircissement des mythes.

Et ceci nous intéresse de la façon la plus directe, puisqu'il ne peut se faire que nous n'abordions le sujet auquel nous avons affaire dans l'analyse sans rencontrer ces fonctions du mythe. C'est un fait prouvé par l'expérience. En tout cas c'est dès les premiers pas de l'analyse, que FREUD s'était soutenu par cette référence au mythe, dès la *Traumdeutung* et dès les *Lettres à FLIESS* : le mythe d'Édipe.

Il ne peut pas se faire que nous l'élidions, que nous le mettions entre parenthèses, que nous essayions de tout exprimer, d'articuler toute notre expérience sous le mode économique, comme on dit...

la fonction par exemple du conflit entre tendances primordiales jusqu'aux plus radicales, les défenses contre toute l'articulation connotée topiquement dans l'accent de l'ego, dans la thèse sur le narcissisme la fonction de l'« ego idéal », d'un certain « ça »

...il ne peut pas se faire qu'aller dans ce sens et perdre l'autre pôle de référence, ne représente à proprement parler ce qui dans notre expérience doit se noter comme - à proprement parler au sens positif que ça a pour nous - un oubli. Ça n'empêche pas que l'expérience qui se continue puisse être une expérience analytique, c'est une expérience analytique qui oublie ses propres termes.

Vous voyez que je reviens, comme je fais souvent et comme je fais presque toujours après tout, à articuler des choses alphabétiques. Ce n'est pas uniquement par plaisir de l'épellement, quoiqu'il existe, mais ceci permet de poser dans leur caractère tout à fait cru les vraies questions. La vraie question qui se pose, ça n'est pas :

« Est-ce que c'est ça l'analyse, là où elle commence, en fin de compte : une introduction du sujet à son destin ? »

Bien sûr que non ! Ce serait nous placer dans une position démiurgique qui n'a jamais été celle occupée par l'analyste. Mais alors pour rester à ce niveau tout à fait de départ et massif, il y a une sorte de formule qui prend bien sa valeur de se dégager tout naturellement de ces façons de poser la question (qui en valent bien d'autres).

C'était avant que nous nous croyions assez malins et assez forts pour parler de je ne sais quoi qui serait « une normale ». En fait, nous ne nous sommes jamais crus si forts ni si malins, pour ne pas sentir tant soit peu flageoler notre plume, chaque fois que nous nous sommes attaqués à ce sujet de ce que c'est qu'« une normale », mais JONES a écrit là-dessus un article²⁸⁹, il faut dire qu'il n'avait pas froid aux yeux, il faut dire aussi qu'il s'en tire pas trop mal, mais aussi on voit la difficulté. Quoi qu'il en soit il faut bien que nous mettions l'accent là-dessus, c'est que ça n'est vraiment que par un escamotage que nous pouvons même faire entrer en jeu une notion quelconque dans l'analyse, de normalisation.

C'est par une partialisation théorique, c'est quand nous considérons les choses sous un certain angle, quand nous nous mettons par exemple à parler de « maturation instinctive », comme si c'était là tout ce dont il s'agit. Nous nous livrons alors à ces extraordinaires ratiocinations confinant à une prêcherie moralisante qui est tellement de nature à inspirer la méfiance et le recul. Faire entrer sans plus une notion « normale » de quoi que ce soit qui ait un rapport quel qu'il soit avec notre praxis, alors que justement ce que nous y découvrons, c'est à quel point le sujet prétendu, dit « normal » est justement ce qui est fait pour nous inspirer, quant à ce qui permet ses apparences, la suspicion la plus radicale et la plus assurée, quant à ces résultats. Il faut tout de même savoir si nous sommes capables d'employer la notion de normale pour quoi que ce soit qui soit à l'horizon de notre pratique.

Alors limitons-nous pour l'instant à la question.

289 Ernest Jones : « The Concept of a Normal Mind » (1931), in *Papers on psycho-analysis*, Baillière, Tindall and Kox, 1950, pp. 201-216.

Est-ce que l'effort de déchiffrement - quelque chose qui repère la figure du destin, ce qu'est le destin - est-ce que nous pouvons dire que la maîtrise que nous en avons pris, nous permet d'obtenir - quoi ? - disons le moins de drame possible, *l'inversion du signe*. Si la *configuration humaine* à laquelle nous nous attaquons c'est le drame, tragique ou pas, est-ce que nous pouvons nous contenter de cette visée du *moins de drame possible* ?

Un sujet bien averti - un bon averti en vaut deux - s'arrangera pour tirer sa petite épingle du jeu. Après tout, pourquoi pas ? Prétention modeste. Ça n'a jamais en rien correspondu non plus, vous le savez bien, à notre expérience. Ce n'est pas ça. Mais je prétends que la porte par laquelle nous pouvons entrer pour dire des choses qui aient seulement quelque bon sens, je veux dire que nous ayons le sentiment d'être dans le fil de ce que nous avons à dire, c'est ceci qui comme toujours est un point, plus près de nous que ce point où tout bêtement se capture la prétendue évidence, ce qu'on appelle le *sens commun* où tout bêtement s'amorce le carrefour, à savoir dans le cas présent du destin, du normal.

Il y a tout de même quelque chose : nous avons découvert, on nous a appris à voir, dans *la figure des symptômes* quelque chose qui a rapport à *cette figure du destin*. Il y a tout de même quelque chose : c'est que nous ne le savions pas avant, et maintenant nous le savons. Et en quelque sorte de ce que nous puissions, par ce savoir, ni nous mettre à l'extérieur, ni permettre au sujet de se mettre de côté et que ça continue comme ça à marcher dans le même sens.

Ceci est un *schéma* tout à fait *absurde* et *grossier* pour la raison que le fait de savoir ou de ne pas savoir est essentiel à ces *figures du destin*. Ces figures développées que sont *les mythes*, ne se rapportent pas au langage mais à l'implication du sujet pris dans le langage, et dans le jeu de la parole pour compliquer l'affaire. Des rapports du sujet avec un signifiant quelconque, il se développe des figures où il y a des points nécessaires, des points irréductibles, des points majeurs, des points de recroisement qui sont ceux que j'ai essayé de figurer dans *le graphe*, par exemple.

Tentative dont il ne s'agit pas de savoir si elle n'est pas boiteuse, si n'est pas incomplète, si elle ne pourra pas peut-être beaucoup plus *harmonieusement*, suffisamment, être construite ou reconstruite par quelqu'un d'autre, dont je veux simplement ici évoquer la visée parce que cette visée d'une *structure minimale de ces quatre, de ces huit points de recroisement* paraît nécessitée par la seule confrontation du sujet et du signifiant. Et c'est déjà beaucoup que de pouvoir y soutenir la nécessité, de ce seul fait, d'une *Spaltung* du sujet.

Cette *figure*, ce *graphe*, ces points repérés, nous permet de réconcilier avec notre expérience du développement la fonction véritable de ce qui est *trauma*. N'est pas *trauma* simplement ce qui a un moment *fait irruption*, a fêlé quelque part une sorte de structure qui paraît imaginée comme totale - *puisque c'est à ça qu'a servi à certains la notion de narcissisme* - c'est que certains événements viennent se situer à une certaine place dans cette structure, ils l'occupent, ils y prennent la valeur signifiante tenant cette place chez un sujet déterminé, c'est cela qui fait la valeur traumatique d'un *événement*.

D'où l'intérêt de faire un retour sur l'expérience du mythe. Dites-vous bien, pour les mythes grecs nous ne sommes pas tellement bien placés parce que nous avons bien des variantes - nous en avons même pas mal - mais, si je puis dire, ce ne sont pas toujours de bonnes variantes. Je veux dire que nous ne pouvons pas garantir l'origine de ces variantes. Pour tout dire, ce ne sont pas des *variantes contemporaines, ni même co-locales*.

C'est des réarrangements plus ou moins *allégoriques, romancés*, et bien sûr, ça n'est pas utilisable de la même façon que peut l'être telle ou telle *variante* recueillie en même temps, qu'offre la cueillette d'un mythe dans une population *américaine du nord ou du sud*, comme par exemple ce que nous permet de faire le matériel apporté par un Franz BOAS, ou par quelque autre.

Et aussi bien aller chercher le modèle de ce qu'il advient du conflit œdipien - quand y entre justement à tel ou tel point le savoir comme tel à l'intérieur du *mythe* - aussi bien y aller tout à fait ailleurs, dans *la fabrication shakespearienne d'Hamlet*, comme je l'ai fait pour vous il y a 2 ans, et comme d'ailleurs j'avais toute licence de le faire *puisque dès l'origine FREUD avait pris les choses comme cela*.

Vous avez vu que ce que nous avons cru pouvoir y connoter c'est quelque chose qui se modifie en un autre point de la structure, et d'une façon particulièrement passionnante, puisque c'est un point tout à fait particulier, aporique du sujet, du rapport au désir que *Hamlet* a promu à la réflexion, à la méditation, à l'interprétation, à la recherche, au casse-tête structuré qu'il représente.

Nous avons assez bien réussi à faire sentir la spécificité de ce cas, par cette différence : contrairement au père du meurtre œdipien, lui, le père tué dans *Hamlet*, ça n'est pas « *il ne savait pas* » qu'il faut dire mais « *il savait* ». Non seulement il savait, mais ceci intervient dans l'incidence subjective qui nous intéresse, celle du personnage central, du seul personnage, d'HAMLET. C'est un *drame* tout entier inclus dans le sujet HAMLET.

On lui a bien fait savoir que le père a été tué, et on le lui a fait savoir assez pour qu'il en sache long jusqu'à savoir par qui. En disant ça, je ne fais que répéter ce que FREUD dès l'origine a dit. Voilà l'indication d'une méthode par où il nous est demandé de mesurer ce qu'introduit notre savoir sur la fonction de la structure elle-même.

Pour dire les choses massivement et d'une façon qui me permet de *repérer à sa racine* ce dont il s'agit ici : à l'origine de toute névrose, comme FREUD le dit dès ses premiers écrits, il y a non pas *ce qu'on a interprété depuis comme une frustration*, quelque chose comme ça, un arriéré laissé ouvert dans l'informe, mais une *Versagung*, c'est-à-dire quelque chose qui est beaucoup plus près du refus que de la frustration, qui est autant interne qu'externe, qui est vraiment mis par FREUD en une position - connotons-la de ce terme, qui a tout au moins *des résonances vulgarisées* par notre langage contemporain - dans une position « existentielle ».

Cette position ne met pas la *normale*, la possibilité de la *Versagung* [dénégation], puis la *névrose*, mais une *Versagung originelle* au-delà de quoi il y aura la voie, la bifurcation, soit de la *névrose*, soit de la *normale*, l'une ne valant ni plus ni moins que l'autre par rapport à ce départ de la possibilité de la *Versagung*. Et ce que le terme de « *sagen* » [dire] impliquait dans cette *Versagung* *intraduisible* saute aux yeux, ce n'est possible *que* dans le registre du « *sagen* », je veux dire : *en tant que le « sagen » n'est pas simplement l'opération de la communication mais le « dire », mais l'émergence comme telle du signifiant en tant qu'il permet au sujet de se refuser.*

Ce que je peux vous dire c'est que ce *refus originel, primordial*, ce pouvoir dans ce qu'il a de préjudiciel par rapport à toute notre expérience, ...eh bien il n'est pas possible d'en sortir ! Autrement dit, nous analystes, nous n'opérons - et qui ne le sait ? - que dans le registre de la *Versagung*, et c'est *tout le temps*. Et c'est pour autant que nous nous dérobons - qui ne le sait ? - que toute notre expérience, notre technique est structurée autour de quelque chose qui s'est exprimé d'une façon tout à fait balbutiante dans cette idée de « *non-gratification* » qui n'a jamais été nulle part dans FREUD. Il s'agit d'approfondir ce que cette *Versagung* spécifie. Cette *Versagung* implique une direction progressive qui est celle que nous mettons en jeu dans l'expérience analytique. Je vais recommencer à reprendre les termes que je crois utilisables dans le mythe claudélien lui-même pour vous permettre de voir comment - en tout cas *c'est une façon spectaculaire d'imager* - comment nous sommes *les messagers, les véhicules* de cette *Versagung* spécifiée.

Que ce soit le mythe d'Œdipe ce qui se passe dans « *Le pain dur* », je crois que maintenant vous n'en doutez plus. Que vous y retrouviez presque *mes jeux de mots*, que ce soit précisément au moment où Louis de COÛFONTAINE et TURELURE - c'est au moment même où se formule cette espèce de demande de tendresse, c'est la première fois que ça arrive, il est vrai que c'est dix minutes avant qu'il le bousille - sont face à face, où Louis lui dit : « *quand même tu es le père* » vraiment doublé de ce « *tuer le père* » que le désir de la femme - de LUMÎR - lui a suggéré, et c'est superposé littéralement d'une façon qui, je vous assure, n'est pas simplement le fait d'un bon hasard de français.

Alors qu'est-ce que ça veut dire ce qui nous est représenté là sur la scène ? Ce que ça veut dire d'une façon énoncée, c'est que c'est à ce moment-là et de par là que le petit Louis devient un homme. Louis de COÛFONTAINE, on le lui dit, n'aura pas assez de toute sa vie pour porter ce parricide, mais aussi de ce moment-là il n'est plus « *un jean-foutre* » qui *rate tout* et qui *se fait ravir sa terre* par des tas de méchants et de petits malins. Il va devenir un fort bel *ambassadeur*, capable de toutes les crapuleries, ça ne va pas sans corrélation. Il devient le père. Non seulement il le devient mais quand il en parlera plus tard, dans *Le père humilié*, à Rome, il dira :

« *Moi seul l'ai bien connu* - il n'a jamais voulu en entendre parler ! - *ce n'était pas l'homme qu'on croit* »²⁹⁰

Laissant entendre les trésors sans doute de sensibilité et d'expérience qui s'étaient accumulés sous la caboche de cette vieille frappe. Mais il est devenu le père, bien plus, c'était sa seule chance de le devenir, et pour des raisons qui sont liées au niveau antérieur de la dramaturgie, l'affaire était bien mal emmanchée.

Mais ce qui est rendu sensible par la construction, l'intrigue est bien qu'en même temps et de ce fait, il est châtré. À savoir que le *désir* du petit garçon, ce *désir* soutenu d'une façon si ambiguë qui le lie à la nommée LUMÎR, eh bien il n'aura pas son issue pourtant facile, toute simple. Il l'a à la portée de sa main, il n'a qu'à la ramener avec lui dans la Mitidja et tout ira bien, ils auront même beaucoup d'enfants, mais il y a quelque chose qui se produit. D'abord on ne sait pas trop si c'est qu'il en a envie ou qu'il n'en a pas envie, mais il y a une chose certaine, c'est que *la bonne femme*, elle, n'en veut pas.

Elle lui a fait « *tu descends papa* » puis elle s'en va vers *son destin à elle*, qui est *le destin d'un désir, d'un vrai désir d'un personnage claudélien*. Car, disons-le, l'intérêt qu'il y a à vous introduire dans ce théâtre - même s'il a pour tel ou tel, selon ses penchants, une odeur de sacristie qui peut plaire ou déplaire, la question n'est pas là - c'est que c'est quand même une tragédie. Et c'est bien drôle que ça ait amené ce monsieur à des positions qui ne sont pas des positions faites pour nous plaire, mais il faut s'en accommoder et au besoin chercher à le comprendre. C'est tout de même de bout en bout de « *Tête d'Or* » au « *Soulier de satin* » la tragédie du *désir*.

Alors le personnage qui en est, à cette génération, le support : la nommée LUMÎR, laisse tomber son précédent conjoint, le nommé Louis de COÛFONTAINE, et s'en va vers son désir qui nous est tout à fait clairement dit être un désir de mort. Mais par là c'est elle - c'est ici que je vous prie de vous arrêter sur la variante du mythe - qui lui donne justement quoi ? Pas *la mère* évidemment, *puisque c'est* Sygne de Coufontaine, non il y en a une autre qui est *la femme du père*, elle est à une place qui n'est évidemment pas celle de la mère quand elle s'appelle JOCASTE. Le père, je vous le montre, est toujours à l'horizon de cette histoire d'une façon bien marquée. Et cette incidence du désir, celle qui a réhabilité notre fils exclu, notre enfant non désiré, notre objet partiel à la dérive, qui le réhabilite, qui le réinstalle, qui recrée avec lui *le père en déconfiture*, eh bien le résultat, c'est *de lui donner la femme du père*.

290 Paul Claudel : *Le père humilié*, acte I, scène II, Folio p. 325, Pléiade p.497.

Vous voyez bien ce que je vous montre. Il y a là une décomposition exemplaire de la fonction de ce qui dans *le mythe freudien, oedipien*, est conjugué sous la forme de cette espèce de creux, de *centre d'aspiration*, de *point vertigineux* de la libido que représente la mère : il y a *une décomposition structurale*.

Il est tard mais je ne voudrais quand même pas vous laisser sans vous indiquer - *c'est le temps qui nous force à couper là où nous sommes* - ce vers quoi je vais vous laisser. Après tout ce n'est pas une histoire faite pour tellement nous étonner, nous qui sommes déjà un peu durcis par l'expérience, que la castration en somme ce soit quelque chose de fabriqué comme ça : *soustraire à quelqu'un son désir, et en échange c'est lui qu'on donne à quelqu'un d'autre, dans l'occasion à l'ordre social*.

C'est SICHEL qui a la fortune : tout naturel que ce soit elle en somme qu'on épouse. En plus la nommée LUMÎR *a très bien vu le coup*, car si vous lisez le texte, elle lui a très bien expliqué : « *Tu n'as qu'une chose à faire maintenant, c'est épouser la maîtresse de ton papa* ». ²⁹¹ Mais l'important est cette structure. Et je vous dis que *ça n'a l'air de rien* parce que nous connaissons ça en quelque sorte couramment, mais on l'exprime rarement comme ça. Vous avez bien entendu, je pense, ce que j'ai dit : *on retire au sujet son désir et en échange on l'envoie sur le marché où il passe dans l'encan général*.

Mais est-ce que ce n'est pas ça justement - et illustré alors d'une bien autre manière et faite cette fois pour réveiller notre sensibilité endormie - qui au départ, à l'étage au-dessus, celui peut-être qui peut nous éclairer plus radicalement sur le départ, est-ce que ce n'est pas ça qui se passe au niveau de Sygne, et là d'une façon bien faite pour nous émouvoir un peu plus ?

À elle on lui retire tout, ce serait trop dire que ce soit pour rien - nous laissons ça - mais il est aussi tout à fait clair que c'est pour la donner elle, en échange de ce qu'on lui retire, à ce qu'elle peut le plus abhorrer. Vous verrez, je suis amené à terminer presque d'une façon trop spectaculaire en en faisant jeu et énigme, c'est bien plus riche que ce que je suis en train de poser devant vous comme un point d'interrogation.

Vous le verrez la prochaine fois articulé d'une façon beaucoup plus profonde, je veux vous laisser à rêver. Vous verrez qu'à la troisième génération, *c'est le même coup* qu'on veut faire à PENSÉE. Seulement voilà, ça n'a pas le même départ, ça n'a pas la même origine et c'est ça qui nous instruira et même qui nous permettra de poser des questions concernant l'analyste.

C'est le même coup qu'on veut lui faire. Naturellement là, les personnages sont plus gentils, ils sont tous bien en or, même celui qui veut lui faire le même coup, à savoir le nommé ORIAN. C'est bien certainement pas pour son mal, *c'est pas pour son bien non plus*. Et il veut la donner aussi à quelqu'un d'autre dont elle n'a pas envie, mais cette fois la gosse ne se laisse pas faire, elle accroche son ORIAN au passage, à la sauvette sans doute, juste le temps qu'il ne soit plus qu'un soldat du Pape, mais froid. Et puis l'autre, ma foi, il est très galant homme, et alors il résilie les fiançailles.

Qu'est-ce que ça veut dire ? Je vous ai déjà dit que c'était « *un beau fantasme* », cela n'a pas dit son dernier mot. Mais enfin c'est quand même assez pour que je vous laisse la question suspendue de ce que nous allons justement pouvoir en faire concernant certains effets qui sont ceux du fait que, nous, nous entrons pour quelque chose dans le destin du sujet.

Il y a tout de même quelque chose aussi qu'il faut que j'accroche avant de vous quitter, c'est que c'est pas complet de résumer en quelque sorte ainsi les effets sur l'homme de ceci qu'il devient *sujet de la loi*.

Ce n'est pas seulement de ce que tout ce qui est du cœur, de soi, lui est retiré, et que lui-même soit donné en échange au train-train de *cette trame qui noue entre elles des générations*, c'est que, pour justement que ce soit une trame qui noue entre elles des générations, une fois close cette opération dont vous voyez la curieuse conjugaison d'un *moins* qui ne se redouble pas d'un *plus*, eh bien *il doit encore quelque chose* une fois close cette opération.

C'est là que nous reprendrons la question la prochaine fois.

291 Paul Claudel : *Le pain dur*, acte III, scène II Folio p. 268, Pléiade p.466.

Pour situer ce que doit être la place de l'analyste dans le transfert, au double sens où je vous ai dit la dernière fois qu'il faut situer cette place :

- Où l'analysé le situe-t-il ?
- Où l'analyste doit-il être pour lui répondre convenablement ?

...il est clair que cette relation - que l'on appelle souvent une « *situation* » comme si la situation de départ était constitutive – cette relation ou cette « *situation* » ne peut s'engager que sur le malentendu.

Il est clair qu'il n'y a pas coïncidence entre ce qu'est l'analyste pour l'analysé au départ de l'analyse et ce que justement l'analyse du transfert va nous permettre de dévoiler quant à ce qui est impliqué, non pas immédiatement mais à ce qui est impliqué vraiment, par le fait qu'un sujet s'engage dans cette aventure, qu'il ne connaît pas, de l'analyse.

Vous avez pu entendre, dans ce que j'ai articulé la dernière fois, que c'est cette dimension du « *vraiment impliqué* », par l'ouverture, la possibilité, la richesse, tout le développement futur de l'analyse, qui pose une question du côté de l'analyste :

- Est-ce qu'il n'est pas au moins probable, est-ce qu'il n'est pas sensible qu'il doit, lui, déjà se mettre au niveau de ce « *vraiment* », être vraiment à la place où il devra arriver à ce terme de l'analyse qui est justement l'analyse du transfert ?
- Est-ce que l'analyste peut se considérer comme en quelque sorte indifférent à sa position véritable ?

Ceci peut vous sembler après tout presque ne pas faire de question.

Éclairons les choses plus loin : est-ce que sa science n'y supplée-t-elle pas ? De quelle façon qu'il se le formule, le fait qu'il sache quelque chose des voies et des chemins de l'analyse ne suffit pas, qu'il le veuille ou non, à le mettre à cette place.

Mais c'est ce que les divergences dans cette fonction technique, une fois qu'elle est théorisée, font tout de même apparaître : c'est qu'il y a là quelque chose qui ne suffit pas. L'analyste n'est pas justement *le seul analyste*, il fait partie d'un groupe, d'une « *masse* », au sens propre qu'a ce terme dans l'article de FREUD : [Ich-analyse und Massenpsychologie](#) ²⁹².

Ce n'est pas par une pure rencontre si ce thème est abordé par FREUD au moment où il y a déjà une « *Société des analystes* ». C'est en fonction de ce qui se passe au niveau du rapport de l'analyste avec sa propre fonction qu'une partie des problèmes auxquels il a affaire - tout ce qu'on appelle *la seconde topique* freudienne - est articulée.

C'est là une face qui pour n'être point évidente n'en mérite pas moins, tout spécialement pour nous analystes, d'être regardée. J'y ai fait, dans mes *Écrits*, référence à *plusieurs reprises*. Nous ne pouvons pas, en tout cas, franchir ce moment historique de l'émergence de *la seconde topique* de FREUD - et quel que soit le degré de nécessité interne que nous lui donnions - sans entrer dans *les problèmes qui se posent à FREUD*.

Cela est attesté, il n'y a qu'à ouvrir le JONES à la bonne page pour s'apercevoir qu'au moment même où il a amené au jour cette thématique, et nommément ce qui est dans cet article « *Ich-analyse und Massenpsychologie* », il ne pensait alors qu'à *l'organisation de la Société analytique*. J'ai fait allusion tout à l'heure à mes *Écrits*. J'y ai pointé, d'une façon infiniment plus aiguë peut-être, que je suis en train de le faire pour l'instant, tout ce que cette problématique a soulevé pour lui de dramatique.

Il faut tout de même indiquer ce qui sort, d'une façon suffisamment claire, dans certains passages cités par JONES, de la notion d'une sorte de *Komintern*, comité secret même, qui est conçu romantiquement comme tel à l'intérieur de l'analyse. C'est quelque chose à la pensée de quoi il s'est nettement abandonné dans telle de ses lettres ²⁹³. En fait, c'est bien ainsi qu'il envisageait le fonctionnement du groupe des sept à qui il faisait vraiment confiance.

Dès lors qu'il y a une foule, ou une masse, organisée de ceux qui sont dans cette fonction d'analyste, se posent tous les problèmes que soulève FREUD effectivement dans cet article, qui sont - comme je l'ai aussi en son temps éclairé - *les problèmes d'organisation de la masse*, dans son rapport à l'existence d'un certain discours. Et il faudrait reprendre cet article en l'appliquant à l'évolution de la fonction analytique, de la théorie que les analystes s'en sont fait, en ont promue, pour voir quelle nécessité fait converger - c'est presque immédiatement, intuitivement sensible et compréhensible - quelle gravitation attire la fonction de l'analyste vers l'image qu'il peut s'en faire, pour autant que cette image va se situer très précisément au point que FREUD nous apprend à dégager, dont FREUD mène à son terme la fonction à ce moment de *la seconde topique*, et qui est celui de *l'Ich Ideal*, traduction : *idéal du moi*.

292 S. Freud : [Massenpsychologie und Ich-analyse](#), Gesammelte Werke, t. XIII p. 71-161, trad. in Essais de Psychanalyse, « Petite Bibliothèque Payot », Paris, 1981.

293 On trouve cette référence dans les *Écrits*, « *Situation de la psychanalyse en 1956* », p. 473, note 3. Il s'agit d'une lettre de Freud à Eitingon du 23 novembre 1919. Cf. Sigmund Freud, Max Eitingon : *Correspondance 1906-1939*, Paris, Hachette, 2009, lettre « 151 F », p. 193-194.

Ambiguïté, dès maintenant, devant ces termes : *Ich Ideal*. Par exemple, dans un article auquel je vais me référer tout à l'heure, sur [Transfert et amour](#)²⁹⁴ - pour nous très important - qui a été lu à la *Société psychanalytique de Vienne* en 1933 par ses auteurs et qui a été publié dans [Imago en 1934](#) - il se trouve que je l'ai - il n'est pas facile de se procurer les *Imago*, il est plus facile d'avoir le *Psychoanalytic Quarterly* de 1939 où il a été traduit en anglais sous le titre de *Transference and Love*, *Ich Ideal* est traduit en anglais par *ego ideal*.

Ce jeu de la place dans les langues, du déterminant par rapport au déterminé, de l'ordre pour tout dire de la détermination, est quelque chose qui joue son rôle qui n'est point de hasard. Quelqu'un qui ne sait pas l'allemand pourrait croire que *Ich Ideal* veut dire *moi idéal*. J'ai fait remarquer que dans l'article inaugural - où on parle de *Ich Ideal*, de l'*idéal du moi* - *Einführung zur Narzissmus*²⁹⁵, *il y a de temps en temps Ideal Ich*. Et Dieu sait si pour nous tous c'est un objet de débat : moi-même disant qu'on ne saurait, même un instant, négliger sous la plume de FREUD - si précisée concernant le signifiant - une pareille variation, et d'autres disant qu'il est impossible qu'à l'examen du contexte, on s'y arrête d'aucune façon²⁹⁶.

Il y a une chose pourtant certaine, c'est d'abord que même ceux qui sont dans cette seconde position seront les premiers - comme vous le verrez dans le prochain numéro qui va paraître de la *Psychoanalyse* - à distinguer effectivement sur le plan psychologique l'*idéal du moi*, du *moi idéal*. J'ai nommé mon ami LAGACHE, dont vous verrez que dans son article sur la *Structure de la personnalité*²⁹⁷, il fait une distinction dont je peux dire, sans du tout la diminuer pour autant, qu'elle est descriptive, extrêmement fine, élégante et claire.

Dans le phénomène ça n'a absolument pas la même fonction. Simplement vous verrez que dans une réponse que j'ai donnée tout exprès pour ce numéro²⁹⁸, élaborée concernant ce qu'il nous donne comme thématique sur la structure de la personnalité, j'ai fait remarquer un certain nombre de points, dont le premier est qu'on pourrait objecter qu'il y a là un abandon de la méthode que lui-même nous a annoncé qu'il se proposait de suivre en matière métapsychologique, en matière d'élaboration de la structure : c'est à savoir d'une formulation qui soit, comme il s'exprime « distante de l'expérience » c'est-à-dire qui soit à proprement parler métapsychologique. Et la différence clinique et descriptive des deux termes « idéal du moi » et « moi idéal » est ici insuffisamment dans le registre de la méthode qu'il s'est lui-même proposée. Vous verrez bientôt tout cela à sa place.

Peut-être vais-je aujourd'hui anticiper d'ores et déjà sur la façon métapsychologique tout à fait concrète dont on peut situer, à l'intérieur de cette grande économie, cette thématique économique introduite par FREUD autour de la notion du narcissisme et préciser bien effectivement la fonction de l'un et de l'autre. Mais je n'en suis pas encore là. Simplement ce que je vous désigne, que c'est le terme de « *Ich Ideal* » ou *idéal du moi* - pour autant même qu'il vient à être traduit en anglais par *ego ideal* - en anglais cette place du déterminatif, du déterminant, est beaucoup plus ambiguë dans un groupe de deux termes comme *ego ideal* - que c'est là déjà nous trouvons la trace, si l'on peut dire sémantique, de ce qui s'est passé comme glissement, comme évolution, de la fonction donnée à ce terme, quand on a voulu l'employer à marquer ce que devenait l'analyste pour l'analysé.

On a dit, et très tôt : « L'analyste prend pour l'analysé la place de son idéal du moi ». C'est vrai et c'est faux. C'est vrai au sens que ça arrive, ça arrive facilement, je dirai même plus, je vous donnerai tout à l'heure un exemple, à quel point c'est commun, à quel point, pour tout dire, un sujet peut installer des positions à la fois fortes et confortables et bien de la nature de ce que nous appelons « résistances ». C'est peut-être même plus vrai encore que ne le marque une position occasionnelle et apparente de l'accrochage de certaines analyses. Ça ne veut pas dire du tout que ça épuise la question, ni bien sûr, pour tout dire, que l'analyste d'aucune façon ne puisse s'en satisfaire, j'entends se satisfaire à l'intérieur de l'analyse du sujet, qu'il puisse en d'autres termes pousser l'analyse jusqu'à son terme en ne débusquant pas le sujet, de cette position que le sujet prend en tant qu'il lui donne la position d'*idéal du moi*.

De même donc ça pose la question de ce que cette vérité se révèle devoir être dans le devenir. À savoir, à la fin et après l'analyse du transfert : où doit être l'analyste ? Ailleurs, mais où ?²⁹⁹ C'est cela qui n'a jamais été dit. Car en fin de compte ce que revêt l'article dont je vous parlais tout à l'heure est quelque chose qui, au moment où il sort, n'est pas tellement une position de recherche : en 1933 - par rapport aux années 20 où s'élève le « tournant de la technique analytique », comme s'exprime tout le monde - ils ont eu le temps tout de même de réfléchir et d'y voir clair.

Il y a dans cet article - que je ne peux pas parcourir dans tous ses détails avec vous, mais auquel je vous prie de vous reporter, c'est d'ailleurs quelque chose dont nous reparlerons, nous n'allons pas nous arrêter à cela, d'autant plus que ce que je veux vous dire est ceci qui se rapporte au texte anglais, et c'est pourquoi c'est celui-ci que j'ai ici avec moi, alors que le texte allemand est plus vif, mais nous n'en sommes pas aux arêtes du texte allemand, nous en sommes au niveau du glissement sémantique qui exprime ce qui s'est produit en effet au niveau d'un point critique interne à l'analyste : en tant qu'il est l'analyste, lui tout seul et maître à son bord et mis face à face à son action, à savoir pour lui l'approfondissement de l'exorcisme, de l'extraction de soi-même, nécessaire pour qu'il ait une juste aperception de son rapport, à lui, propre, avec cette fonction de l'*idéal du moi*, en tant que pour lui, comme analyste, et par conséquent d'une façon particulièrement nécessaire, elle est soutenue à l'intérieur de ce que j'ai appelé la masse analytique.

294 Ludwig Jekels, Edmund Bergler : « Übertragung und Liebe », *Imago*, 1934, XX, n°1. trad. fr. C. Chambond, S. Faladé, M. Lohner, dans *La Documentation psychanalytique*, cahier n°1, « Transfert et amour ».

295 S. Freud : « Zur Einführung des Narzissmus », G.W., X. Des notes précisent : traduit par Laplanche.

296 J. Lacan, Le Séminaire, *Les Écrits techniques de Freud*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1975, séances des 24 mars 1954 et 31 mars 1954.

297 *La Psychoanalyse*, vol. 6, Paris, PUF, 1961. Daniel Lagache : *La psychoanalyse et la structure de la personnalité*, pp.5-58.

298 Paru dans le même N° 6 de *La Psychoanalyse* : *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache*, pp. 111-147 et *Écrits*, p. 647.

299 Ce passage particulièrement douteux et lacunaire a été construit à partir de notes.

Car s'il ne le fait pas, ce qui se produit est ce qui s'est effectivement produit : à savoir *un glissement, un glissement de sens* qui n'est pas à ce niveau *un glissement* qui puisse d'aucune façon être conçu comme à demi extérieur au sujet, comme une erreur pour tout dire, mais *un glissement* qui l'implique profondément, *subjectivement* et dont témoigne ce qui se passe dans la théorie.

À savoir que, si en 1933, on fait pivoter un article sur « *Transfert et amour* » tout entier autour d'une thématique qui est proprement celle de l'*idéal du moi* et sans aucune espèce d'ambiguïté, 20 ou 25 ans après ce dont il s'agit - d'une façon, je le dis, *théorisée* dans des articles qui le disent en clair, concernant les rapports de l'analysé et de l'analyste - ce sont les rapports *de l'analysé et de l'analyste*, en tant que l'analyste a un « *moi* » qu'on peut appeler *idéal*. Mais en un sens bien *différent*, aussi bien de celui de l'*idéal du moi*, que du sens concret auquel je faisais allusion tout à l'heure et que vous pouvez donner - je vais y revenir et illustrer tout ça - à la fonction du *moi idéal*.

C'est un *moi idéal*, si je puis dire « *réalisé* », le « *moi* » de l'analyste, un *moi idéal* au même sens où on dit qu'*une voiture est une voiture idéale* : ce n'est *pas un idéal de voiture* ni le rêve de la voiture quand elle est toute seule au garage, c'est une vraiment bonne et solide voiture. Tel est le sens que ça finit par prendre.

Si ce n'était que ça, bien sûr, une chose littéraire, une certaine façon d'articuler que l'analyste a à intervenir comme quelqu'un qui en sait un bout de plus que l'analysé, tout ça serait simplement d'un ordre de la platitude, n'aurait peut-être pas tellement de portée. Mais c'est que ça traduit quelque chose de tout à fait différent : ça traduit une véritable implication subjective de l'analyste dans ce glissement même du sens de ce couple de signifiants « *moi* » et « *idéal* ».

Nous n'avons point à nous étonner d'un effet de cet ordre, ce n'est qu'un colmatage, ce n'est que le dernier terme de quelque chose dont le ressort est beaucoup plus constitutif de cette aventure, que simplement ce point local, presque caricatural que vous savez que tout le temps nous affrontons : nous ne sommes ici que pour ça.

D'où tout cela est-il provenu ? Du « *tournant* » de 1920 ! Autour de quoi *le tournant* de 1920 tourne-t-il ?

Autour du fait que, comme le disent les gens de l'époque, les héros de la première génération analytique :

« *l'interprétation, ça ne fonctionne plus comme ça a fonctionné* », l'air n'est plus à ce que ça fonctionne, à ce que ça réussisse.

Et pourquoi ? Ça n'a pas épaté FREUD, il l'avait dit depuis bien longtemps. On peut pointer celui de ses textes où il dit très tôt, dans les *Essais techniques* : « *Profitons de l'ouverture de l'inconscient parce que bientôt il aura retrouvé un autre truc* »³⁰⁰. Qu'est-ce que ça veut dire pour nous, qui pouvons de cette expérience faite - et nous-mêmes glissant avec - quand même trouver les repères ?

Je dis que *l'effet d'un discours*, je parle de *celui de la première génération analytique*, qui, *portant sur l'effet d'un discours : l'inconscient*, ne le sait pas que c'est de ça qu'il s'agit - encore que ce fût là, et depuis la *Traumdeutung* où je vous apprends à le reconnaître, à l'épeler - à savoir qu'il ne s'agit constamment sous le terme des *mécanismes de l'inconscient* que de *l'effet du discours*. C'est bien ceci : *l'effet d'un discours* qui, portant sur *l'effet d'un discours : l'inconscient*, qui ne le sait pas, aboutit nécessairement à une *crystallisation nouvelle* de ces effets d'inconscient qui opacifie ce discours. « *Crystallisation nouvelle* » ça veut dire quoi ? Ça veut dire les effets que nous constatons, à savoir que ça ne fait plus le même effet aux patients qu'on leur donne certains aperçus, certaines clés, qu'on manie devant eux certains signifiants.

Mais observez-le bien, les structures subjectives qui correspondent à cette cristallisation nouvelle, n'ont pas besoin, elles, d'être nouvelles. À savoir ces registres, ces degrés d'aliénation, si je puis dire, que nous pouvons dans le sujet spécifier, qualifier, sous les termes par exemple de *moi*, de *surmoi*, d'*idéal du moi*. C'est comme des « *ondes stables* », quel que soit ce qui se passe, ces effets qui mettent en recul, immunisent, mithridatisent le sujet par rapport à *un certain discours*, qui empêchent que ce soit celui-là qui puisse continuer à fonctionner, quand il s'agit de mener le sujet là où nous devons le mener, c'est à savoir à son désir.

Ça ne change rien sur les points nuds où lui, comme sujet, va se reconnaître, s'installer. Et c'est cela qu'à ce tournant FREUD constate.

Si FREUD s'essaie à définir quels sont ces *points stables*, ces « *ondes fixes* » dans la constitution *subjective*, c'est parce que c'est ça qui lui apparaît très remarquablement à lui comme une constante. Mais ce n'est pas pour les consacrer qu'il s'en occupe et les articule, c'est dans la pensée de les lever comme obstacles. Ce n'est pas pour instaurer comme une espèce d'inertie irréductible la fonction *Ich* prétendue « *synthétique* » du *moi*, même quand il en parle, qu'il la met là au premier plan et c'est pourtant comme ceci que cela a été interprété dans la suite.

C'est pour autant que justement il faut que nous reconsidérons cela comme les artefacts de l'auto-institution du sujet dans son rapport au signifiant d'une part, à la réalité de l'autre. C'est pour ouvrir un nouveau chapitre de *l'action analytique*. C'est en tant que *masse* organisée par l'*idéal du moi analytique* tel qu'il s'est développé effectivement sous la forme d'un certain nombre de mirages, au premier plan desquels est celui-ci par exemple qui est mis dans le terme du « *moi fort* », si souvent impliqué à tort dans les points où on croit le reconnaître, que je tente ici de faire quelque chose dont on pourrait - avec toutes les réserves que ceci implique - dire que c'est *un effort d'analyse* au sens propre du terme, que pour renverser le couplement des termes qui font le titre de l'article de FREUD auquel je me réfèrais tout à l'heure, une des faces de mon séminaire pourrait s'appeler : « *Ich-Psychologie und Massen-analyse* ».

300 Il s'agit de la conférence ayant précédé le II^{ème} congrès psychanalytique tenu à Nuremberg en 1910. On trouve ce texte sous le titre :

« *Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie* », « *Perspectives d'avenir de la thérapeutique analytique* », dans *La technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1953, p. 23.

C'est en tant qu'est venu, qu'à été promu au premier plan de la théorie analytique, l' *Ich-Psychologie* - qui fait bouchon, qui fait barrage, qui fait inertie, depuis plus d'une décennie à tout redépart de l'efficace analytique - c'est pour autant que les choses en sont ainsi, qu'il convient d'*interpeller* comme telle la *communauté analytique* en permettant à chacun de jeter un regard sur ce qui vient à altérer la pureté analytique de sa position vis-à-vis de celui dont il est le répondant : de son analysé, pour autant que lui-même s'inscrit, se détermine de par *les effets qui résultent de la masse analytique*, je veux dire *de la masse des analystes*, dans l'état actuel de leur constitution et de leur discours.

Qu'on ne se trompe en rien sur ce que je suis en train de dire, il s'agit là de quelque chose qui n'est pas de l'ordre d'un « *accident historique* », l'accent étant mis sur *accident*. Nous sommes en présence d'une difficulté, d'une *impasse*, qui tient à ce que vous m'avez entendu tout à l'heure mettre à la pointe de ce que j'exprimais : *l'action analytique*. S'il y a un lieu où *le terme d'« action »* - depuis quelque temps dans notre époque moderne mis en question par les philosophes - *peut être réinterrogé d'une façon qui soit, peut-être, décisive*, c'est - si paradoxale que paraisse cette affirmation - au niveau de celui dont on peut croire que c'est *celui qui s'abstient le plus* là-dessus, à savoir *l'analyste*.

Maintes fois ces dernières années dans mon séminaire - rappelez-vous à propos de l'obsessionnel et de son style de performances, voire d'exploits, et vous le retrouverez dans l'écrit que j'ai donné de mon rapport de Royaumont, dans sa forme définitive³⁰¹ - j'ai mis l'accent sur ce que notre expérience très particulière de « *l'action* » comme *acting-out*, dans le traitement, doit nous permettre d'introduire comme relief nouveau, original à toute réflexion thématique de *l'action*. S'il y a quelque chose que l'analyste peut se lever pour dire, c'est que *l'action* comme telle, *l'action humaine* si vous voulez, est toujours impliquée dans la tentative, *dans la tentation de répondre à l'inconscient*.

Et je propose à quiconque s'occupe, à quelque titre que ce soit, de ce qui mérite ce nom d'« *action* », à l'historien nommément - *pour autant qu'il ne renonce pas à ceci, que bien des façons de formuler fait vaciller en notre esprit, à savoir le sens de l'histoire* - je lui propose de reprendre, en fonction d'une telle formulation, la question sur ce que nous ne pouvons tout de même éliminer du texte de l'histoire, à savoir que son sens ne nous entraîne pas purement et simplement comme le fameux « *chien crevé* »³⁰², mais qu'il s'y passe, dans l'histoire, des *actions*. Mais *l'action* à laquelle nous avons affaire, c'est l'action analytique. Et pour elle c'est tout de même pas contestable qu'elle est tentative de répondre à l'inconscient. Et il n'est pas contestable non plus que c'est - chez notre sujet - ce qui se passe, à quoi notre expérience nous a habitués.

Ce quelque chose qui fait un analyste, c'est ce qui fait que nous savons ce que nous disons - même si nous ne savons pas très bien le dire - quand nous disons : « *Ça c'est un acting-out chez le sujet en analyse...* ». C'est *la formule la plus générale* qu'on en puisse donner, et il est important de donner *la formule la plus générale*, parce que, ici si on donne ici *des formules particulières* le sens des choses s'obscurcit. Si on dit : « *c'est une rechute du sujet* », par exemple, ou si on dit : « *c'est un effet de nos conneries* » on se voile ce dont il s'agit. Bien sûr que ça peut être ça, évidemment. Ce sont des cas particuliers de ces définitions que je vous propose concernant l'*acting-out*.

C'est que, puisque l'action analytique est *tentative - tentation* aussi à sa manière - de répondre à l'inconscient, l'*acting-out* c'est ce type d'*action* par où à tel moment du traitement - sans doute pour autant qu'il est spécialement sollicité, c'est peut-être par notre bêtise, ça peut être par la sienne, mais ceci est secondaire, qu'importe - le sujet exige une réponse plus juste. Toute *action - acting-out* ou pas, *action analytique* ou pas - a un certain rapport à l'opacité du refoulé, et *l'action la plus originelle au refoulé le plus originel*, à l'*Urverdrängt*. Et alors nous devons aussi... c'est là l'important de la notion de l'*Urverdrängt*, qui est dans FREUD, et qui peut y apparaître comme opaque, c'est pourquoi j'essaie de vous en donner un sens : il tient en ceci, qui est la même chose que ce que, d'une certaine façon, j'ai essayé la dernière fois pour vous d'articuler quand je vous disais que nous ne pouvons faire que de nous engager nous-mêmes dans la *Versagung* la plus originelle.

C'est la même chose qui s'exprime sur le plan *théorique* dans la formule suivante que, malgré toutes les apparences « *Il n'y a pas de métalangage* ». Il peut y avoir un *metalangage* au tableau noir, quand j'écris des petits signes, *a, b, x, kappa*, ça court, ça va et ça fonctionne, c'est *les mathématiques*. Mais concernant ce qui s'appelle « *la parole* », à savoir qu'*un sujet s'engage dans le langage*, on peut parler de *la parole* sans doute, et vous voyez que je suis *en train* de le faire, mais ce faisant *sont engagés tous les effets de la parole*, et c'est pour ça qu'on vous dit qu'*au niveau de la parole* « *Il n'y a pas de métalangage* », ou si vous voulez *qu'il n'y a pas de métadiscours*. Il n'y a pas d'*action* - pour conclure - qui transcende définitivement les effets de refoulé. Peut-être, s'il y en a une *au dernier terme*, tout au plus c'est celle où le sujet comme tel se dissout, s'éclipse et disparaît. C'est une action à propos de quoi *il n'y a rien de dicible*.

C'est, si vous voulez, l'horizon de cette *action* qui donne sa structure à *ma notation du fantasme*. Et ma petite notation c'est pour ça qu'elle est algébrique, qu'elle ne peut que s'écrire avec de la craie au tableau noir, que la notation du fantasme est $S \diamond a$, qu'on peut lire, *S désir de petit(a), l'objet du désir*. Vous verrez que tout ceci nous amènera peut-être tout de même à apercevoir d'une façon plus précise la nécessité essentielle qu'il y a à ce que nous n'oublions pas cette place justement indicible en tant que le sujet s'y dissout, que la notation algébrique seule peut préserver dans la formule que je vous donne du fantasme.

301 Cf. probablement : « *La direction de la cure* ».

302 En 1921, André Tardieu reprochait à Aristide Briand, d'avoir « *la politique du chien crevé qui suit le fil de l'eau* », en suivant le courant de gauche à droite.

Il y a dans cet article *Transfert et amour* des dénommés JEKELS et BERGLER, en 1933, alors qu'ils étaient encore à la Société de Vienne, une intuition clinique brillante qui donne - comme il est d'usage - son poids, sa valeur, à cet article, ce *relief*, ce *ton*, qui fait que ça en fait un article de ce qu'on appelle « *la première génération* ». Encore maintenant, ce qui nous plaît dans un article, c'est quand il amène quelque chose comme ça. Cette intuition c'est qu'il y a un rapport - rapport étroit - entre le terme de la berquinade³⁰³ courante, l'amour et la culpabilité.

JEKELS et BERGLER nous disent, contrairement à la bergerie où l'amour baigne dans la béatitude :

« observez un peu ce que vous voyez, c'est pas simplement que l'amour soit souvent coupable, c'est qu'on aime pour échapper à la culpabilité ».

Ça évidemment c'est pas des choses qu'on peut dire tous les jours. Quand même c'est un petit peu *nanan* pour les gens qui n'aiment pas CLAUDEL. Pour moi c'est du même ordre qu'on vienne nous dire des choses comme ça. Si on aime, en somme, c'est parce qu'il y a encore quelque part l'ombre de *celui* qu'une femme tordante avec laquelle nous voyagions en Italie appelait « *il vecchio con la barba* », celui qu'on voit partout chez les primitifs [en peinture].

Eh bien, c'est très joliment soutenu cette thèse, que dans son fond l'amour est *besoin d'être aimé par qui pourrait vous rendre coupable*. Et justement, si on est aimé par celui-là ou par celle-là, ça va beaucoup mieux. Ce sont de ces aperçus analytiques que je qualifierai être justement de l'ordre de ces vérités de bon aloi qui sont aussi naturellement du mauvais, parce que c'est un aloi - autrement dit un alliage - et que ce n'est pas véritablement distingué que c'est une vérité clinique. Mais c'est comme telle, si je puis dire, une vérité collabée, il y a là une espèce d'écrasement d'une certaine articulation.

Ce n'est pas goût de la berquinade qui me fait vouloir que nous re-séparions ces deux métaux - *l'amour* et *la culpabilité* en l'occasion - c'est que l'intérêt de nos découvertes repose tout entier sur ces effets de tassement du *symbolique* dans le *réel*, dans la réalité comme on dit, auxquels nous avons sans cesse affaire. Et c'est avec cela que nous progressons, que nous montrons des ressorts efficaces, ceux auxquels nous avons affaire. Et il est tout à fait clair, certain, que si la culpabilité n'est pas toujours et immédiatement intéressée dans le déclenchement, dans les origines d'un amour - dans l'éclair si je puis dire de l'énamoration, du coup de foudre - il n'en reste pas moins certain que même dans des unions inaugurées sous des auspices si *poétiques*, avec le temps il arrive que sur l'objet aimé viennent s'appliquer, se centrer tous les effets *d'une censure active*.

Ce n'est pas simplement qu'autour de lui vienne se regrouper tout le système des interdits, mais aussi bien que *c'est à lui qu'on vient*, dans cette fonction si constitutive de la conduite humaine qui s'appelle « *demander la permission* ». Le rôle, je ne dis pas de *l'idéal du moi*, mais du *surmoi* bel et bien comme tel et dans sa forme la plus opaque et la plus déroutante, l'incidence du *surmoi* dans des formes très authentiques, dans des formes de la meilleure qualité de ce qu'on appelle la relation amoureuse, c'est quelque chose qui certes n'est point du tout à négliger.

Et alors, il y a d'un côté cette intuition dans l'article de nos amis JEKELS et BERGLER, et puis de l'autre il y a l'utilisation partielle et vraiment comme ça brutale comme un rhinocéros de ce que FREUD a apporté *d'aperçus économiques sous le registre du narcissisme*. L'idée que toute finalité de l'équation libidinale vise au dernier terme à la restauration d'une intégrité primitive, à la réintégration de tout ce qui est, si mon souvenir est bon, *abtrennung* [séparation], tout ce qui a été amené à un certain moment par *l'expérience* à être considéré par le sujet comme de lui *séparé*.

Cette notion *théorique*, elle, est des plus précaires à être appliquée dans tous les registres et à tous les niveaux. La question de la fonction que ça joue au moment de *l'Introduction au narcissisme*, dans la pensée de FREUD, est une question. *Il s'agit de savoir si nous pouvons y faire foi, de savoir si* - comme les auteurs le disent en termes clairs, *car on savait tout le pourtour des apories d'une position*, à cette génération où on n'était pas formé en série - *on peut formuler ceci sous le terme du « miracle de l'investissement des objets ».*

Et en effet dans une telle perspective *c'est un miracle*. Si le sujet est vraiment, au niveau libidinal, constitué d'une façon telle que sa fin et sa visée soient de se satisfaire d'une position entièrement narcissique, eh bien, comment n'arrive-t-il pas - en gros et dans l'ensemble - à y rester ? Pour tout dire : que si quelque chose peut faire tant soit peu cette *monade* dans le sens d'une réaction, on peut très bien théoriquement concevoir que toute sa fin soit quand même de revenir à cette *position de départ*.

On voit très difficilement ce qui peut conditionner cet énorme détour qui pour le moins constitue une structuration tout de même complexe et riche qui est celle à laquelle nous avons affaire dans les faits. Et c'est bien de ça qu'il s'agit et à quoi tout au long de cet article les auteurs vont *s'efforcer de répondre*.

Pour cela ils s'engagent - assez servilement je dois dire - dans des *voies ouvertes par FREUD*, qui sont celles-ci : c'est que le ressort de la complexification du sujet, de cette structure du sujet - dont vous voyez que c'est aujourd'hui ce qui fait l'équilibre, le thème unique de ce que *je vous développe* - cette complexification du sujet, à savoir l'entrée en jeu de *l'idéal du moi*.

303 Berquinade : œuvre littéraire fade et sentimentale, à la manière de Berquin.

FREUD, dans *l'Introduction au narcissisme*, nous indique que c'est l'artifice par quoi le sujet va pouvoir maintenir son idéal - disons pour abrégé parce qu'il est tard - de « toute-puissance ». Dans le texte de FREUD - inaugural, surtout si on le lit... - ça vient, ça passe et puis ça éclaire à ce moment-là déjà suffisamment de choses pour que nous ne lui demandions pas plus.

Il est bien clair que comme la pensée de FREUD *a quelque peu couru à partir* de là, nos auteurs se trouvent devant une *complexification* un peu sérieuse de cette première différenciation, qu'ils ont à faire face à la distance, à la différence qu'il y a d'un *idéal du moi* qui serait en fin de compte fait pour justement restituer au sujet - vous voyez dans quel sens - les bénéfices de l'amour.

L'*idéal du moi* c'est ce quelque chose qui, d'être en soi-même originé dans les premières lésions du narcissisme, redevient apprivoisé d'être introjecté. C'est ce que nous explique FREUD d'ailleurs. Pour le *surmoi*, on s'apercevra qu'il faut bien tout de même admettre qu'il doit y avoir un autre mécanisme, car tout en étant introjecté, le *surmoi* ne devient pas pour autant beaucoup plus bénéfique. Et je m'arrête là, je reprendrai. Ce à quoi les auteurs sont amenés nécessairement, c'est à recourir à toute une *dialectique* d'ÉROS et THANATOS qui n'est pas alors une petite affaire. Ça va un peu fort et même c'est assez joli.

Reportez-vous à cet article : *vous en aurez pour votre argent*. Mais avant de vous quitter je voudrais tout de même vous suggérer quelque chose de vif et d'amusant, destiné à vous donner l'idée de ce qu'une *introduction* plus juste à la fonction du narcissisme permet, je crois, de mieux articuler, et d'une façon que confirme toute la pratique analytique depuis que ces notions ont été introduites.

Moi idéal, idéal du moi ont bien entendu le plus grand rapport avec certaines exigences de préservation du *narcissisme*. Mais ce que je vous ai proposé dans la suite, dans la filière de mon premier abord d'une *modification nécessaire* à la théorie analytique telle qu'elle s'engageait dans la voie où je vous ai montré tout à l'heure que le *moi* était utilisé, c'est bien cet abord qui s'appelle dans ce que je vous enseigne ou enseignais : « *le stade du miroir* ». Quelles en sont les conséquences concernant cette économie du *moi idéal*, de l'*idéal du moi* et de leur rapport avec la préservation du *narcissisme* ?

Eh bien, parce qu'il est tard, je vous l'illustrerai d'une façon j'espère qui vous paraîtra amusante. J'ai parlé tout à l'heure de voiture, tâchons de voir ce que c'est que le *moi idéal*.

Le *moi idéal*, c'est le fils de famille au volant de sa petite voiture de sport. Avec ça il va vous faire voir du pays. Il va faire le malin. Il va exercer son sens du risque, ce qui n'est point une mauvaise chose, son goût du sport comme on dit, et tout va consister à savoir quel sens il donne à ce mot « *sport* », si du « *sport* » ça ne peut pas être aussi le défi à la règle - je ne dis pas seulement du *code de la route*, mais aussi bien de la sécurité. Quoi qu'il en soit c'est bien le registre où il aura à se montrer ou à ne pas se montrer et à savoir
comment il convient de se montrer plus fort que les autres, même si ceci consiste à dire qu'on y va un peu fort. Le *moi idéal* c'est ça.

Je n'ouvre qu'une porte latérale - car ce que j'ai à dire c'est le rapport avec l'*idéal du moi* - une porte latérale avec ceci : qu'il ne laisse pas tout seul et sans objet le *moi idéal*, parce qu'après tout dans telle occasion - pas dans toutes - s'il se livre à ces exercices scabreux c'est pour quoi ? Pour attraper une gamine !

Est-ce que c'est tellement pour attraper une gamine que pour *la façon* d'attraper la gamine ? Le désir importe peut être moins ici que la façon de le satisfaire. Et c'est bien en quoi et pourquoi, comme nous le savons, la gamine peut être tout à fait accessoire, même manquer. Pour tout dire, ce côté-là qui est celui où ce *moi idéal* vient prendre sa place dans le fantasme, nous voyons mieux, plus facilement qu'ailleurs, ce qui règle la hauteur de ton des éléments du fantasme, et qu'il doit y avoir *quelque chose* ici, entre les deux termes, *qui glisse* pour que l'un des deux puisse si facilement s'élider. *Ce terme qui glisse, nous le connaissons* : pas besoin ici d'en faire état avec plus de *commentaire*, c'est le *petit phi* [φ], le *phallus imaginaire*, et ce dont il s'agit, c'est bien de quelque chose qui se met à l'épreuve.

Qu'est-ce que c'est que l'*idéal du moi* ? L'*idéal du moi* qui a le plus étroit rapport avec ce jeu et cette fonction du *moi idéal* est bel et bien constitué par le fait qu'au départ, je vous ai dit : s'il a sa petite voiture de sport, c'est parce qu'il est le fils de famille et qu'il est « *le fils à papa* » et que - pour changer de registre - si « *Marie-Chantal* » comme vous le savez s'inscrit au parti communiste, c'est pour faire chier « *Père* ». De savoir si elle ne méconnaît pas dans cette *fonction* sa propre identification à ce qu'il s'agit d'obtenir en faisant chier père, c'est encore une *porte latérale* que nous nous garderons de pousser.

Mais disons bien que l'une et l'autre, *Marie-Chantal* et *le fils à papa* au volant de sa petite voiture, seraient tout simplement englobés dans ce monde organisé comme ça par le père s'il n'y avait pas justement le signifiant « *Père* », qui permet, si je puis dire, de s'en extraire pour s'imaginer, et même pour arriver à le faire chier.

C'est ce qu'on exprime en disant qu'il ou elle introjecte dans l'occasion l'image paternelle.

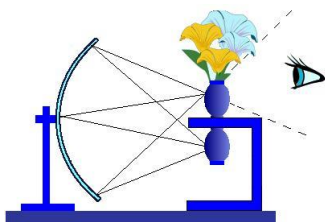
Est-ce que ça n'est pas aussi dire que c'est l'instrument grâce à quoi les deux personnages, masculin et féminin, peuvent s'extrojecter eux de la situation objective ?

L'introjection, c'est en somme ça : s'organiser subjectivement de façon à ce que le père en effet, sous la forme de l'*idéal du moi pas pas si méchant que ça*, soit un signifiant d'où la petite personne, mâle ou femelle, *viens à se contempler sans trop de désavantage au volant de sa petite voiture ou brandissant sa carte du parti communiste*. En somme, si de *ce signifiant introjecté* le sujet tombe sous un jugement qui le réprovoque, il prend par là la dimension du « réprovoqué », ce qui, comme chacun sait, n'a rien de narcissiquement si désavantageux. Mais alors, il en résulte que nous ne pouvons pas parler si simplement de la fonction de l'*ego idéal* comme réalisant d'une façon en quelque sorte massive la coalescence de l'autorité bienveillante, et de ce qui est bénéfique narcissique comme si c'était *purement et simplement* inhérent à un seul effet au même point.

Et pour tout dire, ce que j'essaie pour vous d'articuler avec mon petit schéma de l'autre fois...

que je ne referai pas parce que je n'ai pas le temps mais qui est encore présent j'imagine à un certain nombre de mémoires

...qui est celui de « l'illusion du vase renversé » pour autant que ce n'est que d'un point qu'on peut voir surgir autour des *fleurs du désir cette image - réelle*, observons-le - *du vase* produit par l'intermédiaire de la réflexion d'un miroir sphérique, autrement dit de la structure particulière de l'être humain en tant qu'hypertrophie de son *moi* semble être liée à sa prématuration.



La distinction nécessaire du lieu où se produit le bénéfique narcissique avec le lieu où le *moi idéal* fonctionne, nous force d'interroger différemment *le rapport* de l'un et de l'autre avec *la fonction de l'amour*, ce rapport avec *la fonction de l'amour* qu'il ne s'agit pas d'introduire - et moins que jamais au niveau où nous sommes de l'analyse du transfert - d'une façon confusionnelle.

Laissez-moi encore, pour terminer, vous parler d'un cas d'une patiente. Disons qu'elle prend plus que liberté avec les droits sinon les devoirs du lien conjugal et que, mon Dieu, quand elle a une liaison elle sait en pousser les conséquences jusqu'au point le plus extrême de ce qu'une certaine limite sociale - celle du respect offert par le front de son mari - lui commande de respecter. Disons que c'est quelqu'un, pour tout dire, qui sait admirablement tenir et déployer *les positions de son désir*. Et j'aime mieux vous dire qu'avec le temps elle a su, dans l'intérieur de sa famille - je veux dire *sur son mari*, et *sur d'aimables rejetons* - maintenir tout à fait intact le champ de force d'exigences strictement centrées sur ses besoins libidinaux à elle.

Quand FREUD nous parle quelque part, si mon souvenir est bon de la *Knödelmoral* - ça veut dire *la morale des nouilles* concernant la femme, à savoir des *satisfactions exigées* - il ne faut pas croire que ça rate toujours. Il y a des femmes qui réussissent excessivement bien, à ceci près qu'elle, elle a quand même *besoin d'une analyse*. Qu'est-ce que pendant tout un temps *je réalisais pour elle* ? les auteurs de cet article nous donneront la réponse : j'étais bien son *idéal du moi*, pour autant que j'étais bien le point idéal où l'ordre se maintient et d'une façon d'autant plus exigée que c'est à partir de là que *tout le désordre est possible*.

Bref, il ne s'agissait pas à cette époque que son analyste passât pour un immoraliste. Si j'avais eu la maladresse d'approuver tel ou tel de ses débordements, il aurait bien fallu voir ce qui en eût résulté. Bien plus, ce qu'elle pouvait entrevoir de telle ou telle atypie de ma propre structure familiale, ou des principes dans lesquels j'élevais ceux qui sont sous ma coupe, n'était pas sans ouvrir pour elle toutes les profondeurs d'un *abîme vite refermé*. Ne croyez pas qu'il soit si nécessaire que l'analyste offre effectivement - Dieu merci - toutes les images idéales qu'on se forme sur sa personne. Simplement elle me signalait à chaque occasion tout ce dont, me concernant, elle ne voulait rien savoir. La seule chose véritablement importante, c'est la garantie - qu'elle avait assurément, vous pouvez m'en croire - que concernant sa propre personne *je ne broncherais pas*.

Que veut dire toute cette exigence de *conformisme moral* ? Les moralistes du courant ont - vous l'imaginez - la réponse : bien naturellement que cette personne pour mener une vie si comblée ne devait pas être tout à fait d'un milieu populaire. Et donc le moraliste politique vous dira que ce qu'il s'agit de conserver c'est surtout un couvercle sur les questions qu'on pouvait se poser concernant la légitimité du privilège social. Et ceci d'autant plus que, comme vous pensez bien, elle était un tant soit peu progressiste. Eh bien, vous le voyez, à considérer la vraie dynamique des forces, c'est ici que l'analyste a son petit mot à dire. *Les abîmes ouverts*, on pouvait en faire comme de ce qu'il en est pour la parfaite conformité des idéaux et de la réalité de l'analyste.

Mais je crois que la vraie chose, celle qui devait être maintenue en tous les cas à l'abri de tout thème de contestation, c'est qu'elle avait « *les plus jolis seins de la ville* », ce à quoi - vous pensez bien - les vendeuses de soutien-gorge ne contredisent jamais.

Nous allons poursuivre notre propos afin d'arriver à formuler notre but, peut-être *osé*, de cette année : formuler ce que l'analyste doit être vraiment pour répondre au transfert, ce qui implique aussi dans son avenir, la question de savoir *ce qu'il doit être, ce qu'il peut être*, et c'est pour ça que j'ai qualifié cette question d'*osée*.

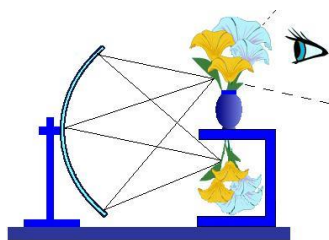
Vous avez vu se dessiner la dernière fois, à propos de la référence que je vous ai donnée de l'article de JEKELS et BERGLER, dans *Imago* année 1934, c'est-à-dire un an après qu'ils aient fait cette communication à la Société de Vienne, que nous étions amenés à poser la question dans les termes de la fonction du *narcissisme* concernant tout investissement libidinal possible.

Vous savez, sur ce sujet du *narcissisme*, ce qui nous autorise à considérer ce domaine comme déjà ouvert, largement épousseté et d'une façon à rappeler les spécificités de la position qui est la nôtre, j'entends celle que je vous ai enseignée ici pour autant qu'ici elle est directement intéressée et que nous allons voir ce en quoi elle agrandit, elle généralise, celle qui est donnée habituellement ou reçue dans les écrits analytiques. Je veux dire qu'aussi bien en la généralisant elle permet de s'apercevoir de certains pièges inclus dans *la particularité* de la position ordinairement promue, articulée par les analystes.

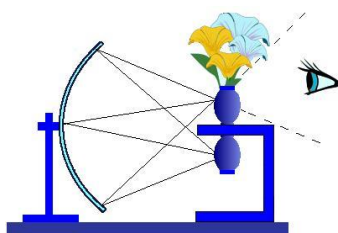
Je vous ai indiqué la dernière fois, à propos de l'*Übertragung und Liebe*³⁰⁴, qu'on pouvait y trouver quelles étaient sinon toutes mais au moins certaines des impasses que la théorie du narcissisme risque d'amener pour ceux qui les articulent. On peut dire que toute l'œuvre d'un BALINT tourne tout entière autour de la question du prétendu « *auto-érotisme primordial* » et de la façon dont il est compatible à la fois avec les faits observés et avec le développement nécessaire appliqué au champ de l'expérience analytique.

C'est pourquoi comme support je viens de vous faire au tableau ce petit schéma qui n'est pas nouveau, que vous trouverez en tout cas - *beaucoup plus soigné, parfait* - dans le prochain numéro de *La Psychanalyse*. Je n'ai pas ici voulu le faire dans tous les détails, je veux dire les détails qui en rappellent *la pertinence* dans le domaine optique, aussi bien parce que je ne suis pas spécialement porté à me fatiguer que parce que je crois que ça aurait rendu au total ce schéma plus confus.

Simplement je vous rappelle cette vieille histoire dite de *l'illusion* - dans les expériences classiques de physique de niveau amusant - *du bouquet renversé* par quoi on fait apparaître, grâce à l'opération du miroir sphérique placé derrière un certain appareil, *l'image* - je le souligne - *réelle*, je veux dire que *ce n'est pas une image vue à travers l'espace, virtuelle, déployée à travers un miroir*, qui se dresse - à condition de respecter certaines conditions d'éclairage tout autour, avec une précision suffisante - au-dessus d'un support, d'un bouquet qui se trouve en réalité dissimulé dans les dessous de ce support.



Ce sont des artifices qui sont employés aussi bien dans toutes sortes de tours que les illusionnistes présentent à l'occasion. On peut présenter de la même façon toute autre chose qu'un bouquet³⁰⁵. Ici, c'est du vase lui-même que, pour des raisons qui sont de présentation et d'utilisation métaphorique, nous nous servons. Un vase qui est ici, sous ce support, en chair et en os, dans son authentique poterie :



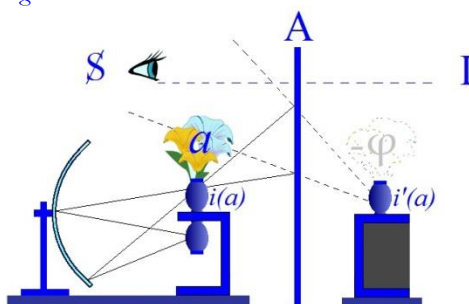
304 Transfert et amour : texte de L. Jekels et E. Bergler

305 Jacques Lacan : « Remarque... », *La Psychanalyse* n° 6, Paris, PUF, 1961.

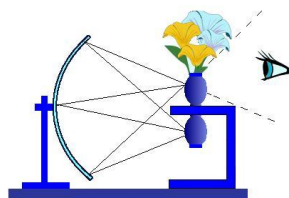
Ce vase apparaîtra sous la forme d'une *image réelle* à condition que l'œil de l'observateur soit suffisamment éloigné, et d'autre part dans le champ bien sûr d'un cône qui représente un champ déterminé par l'opposition des lignes qui joignent les limites du miroir sphérique au foyer de ce miroir, point où peut se produire cette illusion. Si l'œil est suffisamment éloigné il s'ensuivra à la fois que ces minimes déplacements ne feront pas vaciller sensiblement l'image elle-même et permettront à ces minimes déplacements de les apprécier comme *quelque chose* dont en somme les contours se soutiennent seuls, avec la possibilité de la projection visuelle dans l'espace.

Ce ne sera pas une image qui sera plate, mais qui donnera l'impression d'un certain volume. Ceci donc est utilisé pour quoi ? Pour construire un appareil qui, lui, a valeur métaphorique et qui est fondé sur ceci que : si nous supposons que l'œil de l'observateur, lié par des conditions topologiques, spatiales, à être en quelque sorte inclus dans le champ spatial qui est autour du point où la production de cette illusion est possible, s'il remplit ces conditions, il percevra néanmoins cette illusion tout en étant en un point qui lui rend impossible de l'apercevoir.

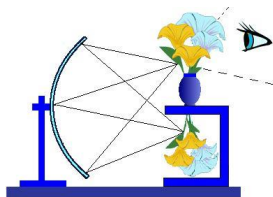
Un artifice est possible pour cela, c'est de placer quelque part un miroir plan que nous appelons grand **A** en raison de l'utilisation métaphorique que nous lui donnerons par la suite, dans lequel il peut voir d'une façon réfléchie se produire la même illusion sous les espèces d'*une image virtuelle de cette image réelle*.



Autrement dit, il voit là se produire quelque chose qui est en somme - *sous la forme (réfléchie) d'une image virtuelle* - la même illusion qui se produirait pour lui s'il se plaçait dans l'espace réel, c'est-à-dire dans *un point symétrique, par rapport au miroir, de celui qu'il occupe*, et regardait ce qui se passe au foyer du miroir sphérique, c'est-à-dire le point où se produit l'illusion formée par *l'image réelle du vase* :



Et de même que dans l'expérience classique :



- pour autant que c'est de *l'illusion du bouquet* qu'il s'agit, le vase [réel] a son utilité en ce sens que c'est lui qui permet à l'œil de fixer, de s'accommoder d'une façon telle que *l'image réelle [du bouquet]* lui apparaisse dans l'espace, inversement nous supposons l'existence d'un bouquet réel que *l'image réelle* du vase viendra entourer à sa base.
 - Nous appelons **A** ce miroir.
 - Nous appelons *i(a)* *l'image réelle du vase*.
 - Nous appelons *(a)* les fleurs.

Et vous allez voir ce à quoi ça va nous servir pour les explications que nous avons à donner concernant les implications de *la fonction du narcissisme* pour autant que *l'idéal du moi* y joue un rôle de ressort que le texte original de FREUD sur *l'Introduction au narcissisme* a introduit, et qui est celui dont on a tant fait état quand on nous dit que le ressort de *l'idéal du moi* est aussi bien le point pivot, le point majeur de cette *sorte d'identification* qui interviendrait comme fondamentale dans *la production* du phénomène du transfert.

Cet *idéal du moi*, par exemple dans l'article dont il s'agit, qui n'est vraiment pas choisi au hasard, je vous l'ai dit l'autre jour, qui est choisi au contraire comme tout à fait exemplaire, significatif, bien articulé et représentant, à la date où il a été écrit, la notion de l'*idéal du moi* telle qu'elle a été créée et généralisée dans le milieu analytique - donc, quelle idée se font les auteurs au moment où ils commencent d'élaborer cette fonction de l'*idéal du moi* qui est d'une grande nouveauté par sa fonction topique dans la conception de l'analyse ?

Consulter d'une façon un peu courante *les travaux cliniques, les comptes rendus thérapeutiques ou les discussions de cas*, cela suffit pour s'apercevoir quelle *idée* s'en font les auteurs d'alors. On rencontre à la fois des difficultés d'application, et voici, en partie du moins, ce qu'ils élaborent.

Si on les lit avec une attention suffisante il découle que, pour voir quel est l'efficace de l'*idéal du moi*, pour autant qu'il intervient *dans la fonction du transfert*, ils vont le considérer - cet *idéal du moi* - comme un champ organisé d'une certaine façon, à l'*intérieur* du sujet. La notion d'« *intérieur* » étant une fonction topologique tout à fait capitale dans la pensée analytique - même l'introjection s'y réfère - c'est donc un *champ organisé* qui est considéré en quelque sorte assez naïvement, dans la mesure où les distinctions ne sont nullement faites à cette époque entre *le symbolique, l'imaginaire et le réel*.

Cet état d'imprécision, d'indistinction que présentent les notions topologiques, nous sommes bien forcés de dire qu'en gros il faut nous le représenter d'une façon spatiale ou quasi spatiale disons - la chose n'est pas pointée mais elle est impliquée dans la façon dont on nous en parle - comme *une surface* ou comme *un volume*. Dans l'un comme dans l'autre cas, comme une forme de quelque chose qui - du fait qu'il est organisé à l'image de quelque chose d'autre - se présente comme donnant le support, le fondement à l'idée d'*identification*.

Bref, à l'intérieur d'un certain champ topique, c'est une différenciation produite par l'opération particulière qui s'appelle *identification*. C'est autour de fonctions, de formes identifiées, que les auteurs vont se poser des questions. Qu'en faire pour qu'elles puissent en somme remplir leur fonction économique ? Nous n'avons pas - parce que ce n'est pas notre propos ni notre objet aujourd'hui, ça nous entraînerait trop loin - à faire état de ce qui nécessite pour les auteurs la solution qu'ils vont adopter qui, au moment où elle surgit là, est assez nouvelle.

Elle n'a pas encore été, vous le verrez, tout à fait vulgarisée, elle est là, peut être, promue pour la première fois. De toute façon, il ne s'agit naturellement que de la promouvoir de façon accentuée, car en effet dans certains propos du texte de FREUD auquel ils se réfèrent - propos latéraux dans les contextes auxquels ils sont empruntés - il y a l'amorce d'une solution.

Pour dire de quoi il s'agit, c'est de la supposition que la propriété de ce champ est d'être investie d'une *énergie neutre*, ce qui veut dire l'introduction dans la dynamique analytique d'une *énergie neutre*, c'est-à-dire, au point d'évolution de la théorie où nous en sommes, *d'une énergie qui se distingue* - ça ne peut pas dire autre chose : *comme étant ni l'un ni l'autre [ni éros ni thanatos]*, ce que veut dire *le neutre* ³⁰⁶ - *de l'énergie proprement libidinale*, en tant que la deuxième topique de FREUD l'a obligé à introduire la notion d'une énergie distincte de la libido dans le *Todestrieb*, l'instinct de mort, et dans la fonction dès lors, par les analystes épinglée sous le terme de THANATOS - ce qui ne contribue certes pas à éclaircir la notion - et dans un maniement opposé, coupler les termes d'ÉROS et THANATOS.

C'est en tout cas sous ces termes que la dialectique nouvelle de l'investissement libidinal est maniée par les auteurs en question : ÉROS et THANATOS sont là agités comme deux fatalités tout à fait primordiales derrière toute la mécanique et la dialectique analytiques. Et le *sort*, le propos, l'enjeu, de ce champ *neutralisé*, voilà ce dont il va nous être développé dans cet article, le *sort*, *das Schicksal* [le destin], pour rappeler le terme dont FREUD se sert concernant la pulsion, et nous expliquer comment nous pouvons l'imaginer, le concevoir.

Pour concevoir ce champ, avec la fonction économique que nous serons amenés à lui conserver pour le rendre utilisable, autant dans sa fonction propre d'*idéal du moi* que dans le fait que c'est à la place de cet *idéal du moi* que l'analyste sera appelé à fonctionner, voici ce que les auteurs sont amenés à imaginer - ici nous sommes dans la plus haute, la plus élaborée métapsychologie - ils sont amenés à concevoir ceci : que les origines concrètes de l'*idéal du moi*...

et ceci pour autant surtout qu'ils ne peuvent les séparer, comme il est légitime, de celles du *surmoi*, distinctes et pourtant, dans toute la théorie, couplées

...ils ne peuvent - et après tout nous n'avons rien à leur envier, si l'on peut dire, avec ce que *les développements de la théorie kleinienne* nous ont apporté depuis - ils ne peuvent en concevoir les origines que sous la forme d'une création de THANATOS.

En effet, il est tout à fait certain que : si on part de la notion d'un narcissisme originel parfait quant à l'investissement libidinal, si on conçoit que tout ce qui est de l'ordre de l'objet primordial est primordialement inclus par le sujet dans cette sphère narcissique, dans cette monade primitive de la jouissance à laquelle est identifié, d'une façon d'ailleurs hasardée, le nourrisson, on voit mal ce qui pourrait entraîner une sortie subjective de ce monadisme primitif. Les auteurs, en tout cas, n'hésitent pas eux-mêmes à considérer cette déduction comme impossible.

306 Cf. L. Jekels et E. Bergler : *Transfert et amour* : « Nous concevons, en effet, l'idéal du moi un peu comme une « zone neutre » située entre deux pays voisins ».

Or, si dans cette monade il y a aussi incluse la puissance ravageuse de THANATOS, c'est peut-être là que nous pouvons considérer qu'est la source de quelque chose qui oblige le sujet - si on peut s'exprimer ainsi brièvement - à sortir de son auto-enveloppement.

Bref les auteurs n'hésitent pas - je n'en prends pas la responsabilité, je les commente et je vous prie de vous reporter au texte pour voir qu'il est bien tel que je le présente - à attribuer à THANATOS comme tel, *la création de l'objet*.

Ils en sont d'ailleurs eux-mêmes assez frappés pour, à la fin de leurs explications, dans les dernières pages de l'article, introduire je ne sais quelle petite interrogation humoristique :

« Aurions-nous été jusqu'à dire qu'en somme ce n'est que par l'instinct de destruction que nous venons vraiment au contact de quelque objet que ce soit ? ».

À la vérité, s'ils s'interrogent ainsi pour permettre en quelque sorte un tempérament, mettre une touche d'humour sur leur propre développement. Rien après tout ne vient corriger en effet ce cadre tout à fait nécessaire, ce trait, si l'on est amené à devoir suivre le chemin de ces auteurs, je vous le signale en passant. Pour l'instant d'ailleurs, *ce n'est pas tellement ce trait qui pour nous, fait problème*. Ceci est concevable du moins *localement, dynamiquement* comme notation d'un moment significatif *des premières expériences infantiles* : c'est en effet que c'est peut-être bien dans un accès, un moment d'agression que se place la *différenciation* sinon de tout objet, en tout cas d'un objet hautement significatif. Puis *cet objet*, dès que le conflit aura éclaté, c'est le fait qu'il puisse à un degré tel être ensuite *introjecté* qui lui donnera *son prix et sa valeur*.

Aussi bien nous retrouvons là le schéma classique et originel de FREUD : c'est de cette introjection d'un *objet impératif, interdictif*, essentiellement *conflictuel* - FREUD nous le dit toujours - c'est dans la mesure en effet où *cet objet*, le père par exemple, en l'occasion, dans une première schématisation sommaire et grossière du *complexe d'Œdipe*, c'est en tant que *cet objet* aura été intériorisé qu'il constituera ce *surmoi*, qui constitue au total un progrès, une action bénéficiaire du point de vue libidinal puisque, de ce fait qu'il soit réintrojecté, il rentre - c'est une première thématique freudienne - dans la sphère qui en somme, ne serait-ce que d'être intérieure, de ce seul fait est suffisamment narcissisée pour pouvoir être, pour le sujet, *objet d'investissement libidinal* : il est plus facile de se faire aimer de l'*idéal du moi* que de ce qui a été un moment son original, l'objet.

Il n'en reste pas moins que tout *introjecté* qu'il soit, il continue de constituer une instance incommode. Et c'est bien ce caractère d'ambiguïté qui amène les auteurs à introduire cette thématique d'un champ d'investissement neutre, d'un champ d'enjeu qui sera tour à tour occupé puis évacué, pour être réoccupé par l'un des deux termes - dont le manichéisme nous gêne un peu, il faut bien le dire - ceux d'ÉROS et de THANATOS.

Et ce sera en particulier dans un 2^{ème} temps, ou plus exactement c'est en éprouvant le besoin de le scander comme un 2^{ème} temps, que les auteurs réaliseront ce que FREUD avait introduit dès l'abord, à savoir *la fonction possible de l'idéal du moi* dans la *Verliebtheit*, comme aussi bien dans l'hypnose. Vous le savez, *Hypnose und Verliebtheit* ³⁰⁷, c'est là le titre d'un des articles que FREUD a écrits, dans lequel il analyse une *Massenpsychologie*.

C'est pour autant que cet *ego idéal*, cet *idéal du moi* d'ores et déjà constitué, introjecté, peut être reprojecté sur un objet...

« reprojecté »... soulignons ici encore une fois de plus combien le fait de ne pas distinguer dans la théorie classique les registres différents du *symbolique, de l'imaginaire, et du réel* fait que ces phases de l'*introjection* et de la *projection*, qui sont après tout non pas obscures mais arbitraires, suspendues, gratuites, livrées à une nécessité qui ne s'explique que de la contingence la plus absolue... c'est pour autant que cet *idéal du moi* peut être reprojecté sur un objet que...

si cet objet vient à vous être favorable, à vous regarder d'un bon œil

...il sera pour vous cet objet de l'investissement amoureux au premier chef, pour autant qu'ici la description de la phénoménologie de la *Verliebtheit* est introduite par FREUD à un niveau tel *qu'il rend possible son ambiguïté presque totale avec les effets de l'hypnose*.

Les auteurs entendent bien qu'à la suite de cette *seconde projection*, rien ne nous arrête - en tout cas rien ne les arrête - d'impliquer une *seconde réintrojection* qui fait que dans certains états, plus ou moins extrêmes, dans lesquels ils n'hésitent pas à mettre à la limite les états de manie, l'*idéal du moi* lui-même - fût-il emporté par l'enthousiasme de l'effusion d'amour impliqué dans le second temps, dans la seconde projection - l'*idéal du moi* peut devenir pour le sujet complètement identique, jouant la même fonction, que ce qui s'établit dans la relation de totale dépendance de la *Verliebtheit*.

Par rapport à un objet, l'*idéal du moi* peut devenir lui-même quelque chose d'équivalent à *ce* qui est appelé dans l'amour, qui peut donner la pleine satisfaction du *vouloir être aimé*, du *geliebt werden wollen*.

Je pense que ce n'est point faire preuve d'une exigence en matière conceptuelle d'aucune façon exagérée, de sentir que si ces descriptions, surtout quand elles sont illustrées, *traînent après elles certains lambeaux de perspectives* où même si nous en retrouvons dans la clinique les *flashes*, nous ne saurions complètement, à bien des titres, nous en satisfaire.

307 S. Freud : *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, chap. 8, « *Verliebtheit und Hypnose* ». *Essais de psychanalyse*, chap. 8 : « *État amoureux et hypnose* », Payot, Paris, 1981, p. 175.

Pour tout de suite *ponctuer* ce que je crois pouvoir dire et qu'articule d'une façon plus élaborée un schéma comme celui de ce petit montage qui n'a - comme toute autre description de cette espèce, comme ceux d'ordre topique qu'a faits FREUD lui-même - bien entendu aucune espèce, non seulement de prétention, mais même de possibilité, à représenter quoi que ce soit qui soit de l'ordre de l'organique. Qu'il soit bien entendu que nous ne sommes pas de ceux qui - comme pourtant on le voit écrit - s'imaginent, avec l'opération chirurgicale convenable : une lobotomie, qu'on enlève quelque part le *surmoi* à la petite cuillère. Il y a des gens qui le croient, qui l'ont écrit, que c'était un des effets de la lobotomie, qu'on enlevait le *surmoi*, qu'on le mettait à côté sur un plateau, il ne s'agit pas de ça.

Observons ce qu'articule le fonctionnement impliqué par ce petit appareil. Ce n'est pas pour rien qu'il réintroduit une métaphore de nature optique, il y a certainement à ça une raison qui n'est pas seulement de commodité : *elle est structurale*. C'est bien pour autant que ce qui est de l'ordre du miroir va beaucoup plus loin que le modèle - concernant le ressort proprement imaginaire - qu'ici le miroir intervient. Mais méfiez-vous, c'est évidemment *un schéma* un petit peu plus élaboré que celui de l'expérience concrète qui se produit *devant le miroir*. Il est effectif qu'il se passe quelque chose pour l'enfant devant une surface réelle qui joue effectivement le rôle de miroir. Ce miroir, habituellement un miroir plan, une surface polie, n'est pas à confondre avec ce qui est ici représenté comme miroir plan. Le miroir plan qui est ici, a une autre fonction.

Ce schéma a l'intérêt d'introduire *la fonction du grand Autre* - dont le chiffre, sous la forme du **A**, est ici mis au niveau de l'appareil du miroir plan - d'introduire *la fonction du grand Autre* pour autant qu'elle doit être impliquée dans ces élaborations du narcissisme respectivement connotées - qui doivent être connotées d'une façon différente - comme *idéal du moi* et comme *moi idéal*. Pour ne pas vous faire de cela une description qui soit en quelque sorte sèche, qui du même coup risquerait de paraître ce qu'elle n'est pas, à savoir arbitraire, je vais donc être amené à le faire sous la forme d'abord du commentaire qu'impliquent les auteurs auxquels nous nous référons, pour autant qu'ils étaient conduits, nécessités par le besoin de faire face à un problème de pensée, de repérage. Ce n'est certes pas pour - dans cette connotation - accentuer les effets négatifs, mais bien plutôt - c'est toujours plus intéressant - ce qu'il y a de positif.

Observons donc qu'à les entendre, l'objet est supposé comme créé par quoi ? Comme créé à proprement parler par « *l'instinct de destruction* », *Destruktionstrieb*, THANATOS comme ils l'appellent, disons, pourquoi pas : la haine. Suivons-les. Si c'est vrai qu'il en soit ainsi, comment pouvons-nous le concevoir ? Si c'est le besoin de destruction qui crée l'objet, Faut-il encore qu'il reste quelque chose de l'objet après l'effet destructif ? C'est pas du tout impensable. Non seulement ce n'est pas impensable, mais nous y retrouvons bien ce que nous-mêmes élaborons d'une autre manière au niveau de ce que nous appelons le champ de *l'imaginaire* et les effets de *l'imaginaire*.

Car, si l'on peut dire, ce qui reste, *ce qui survit de l'objet après cet effet libidinal*, ce *Trieb de destruction*, après l'effet proprement thanatogène qui est ainsi impliqué, c'est justement ce qui éternise l'objet sous l'aspect d'une forme, c'est ce qui le fixe à jamais comme type dans *l'imaginaire*. Dans *l'image* il y a quelque chose qui transcende justement le mouvement, le muable de la vie, *en ce sens qu'elle lui survit*. C'est en effet même un des premiers pas de l'art pour le **VOÛC** [nous] antique, en tant que dans *la statuaire* est éternisé le mortel.

C'est aussi bien - nous le savons d'une certaine façon - dans notre élaboration du miroir, *la fonction* qui est remplie par *l'image du sujet* en tant que *quelque chose* lui est soudain proposé où il ne fait pas simplement que recevoir le champ de *quelque chose* où il se reconnaît, mais de quelque chose qui déjà se présente :

- comme un *Urbildideal*,
- comme quelque chose d'à la fois *en avant* et *en arrière*,
- comme quelque chose de toujours,
- comme quelque chose qui subsiste par soi,
- comme quelque chose devant quoi il ressent *essentiellement* ses propres fissures d'être prématuré, d'être qui lui-même s'éprouve comme même pas encore - au moment où l'image vient à sa perception - suffisamment coordonné pour répondre à cette image dans sa totalité.

Il est très frappant de voir le petit enfant, parfois encore enclos dans *ces petits appareils* avec lesquels il commence d'essayer de faire les premières tentatives de la marche, et où encore même *le geste* de la prise du bras ou de la main *est marqué du style de la dissymétrie*, de l'inappropriation, de voir cet être encore insuffisamment stabilisé, même au niveau cérébelleux, néanmoins s'agiter, s'incliner, se pencher, se tortiller avec tout un gazouillis expressif devant sa propre image pour peu qu'on ait mis à sa portée un miroir mis assez bas, et montrant en quelque sorte d'une façon vivante le contraste entre cette chose dessinable *d'un qui est devant lui projeté*, qui l'attire, avec quoi il s'obstine à jouer, et ce quelque chose d'incomplet qui se manifeste dans ses propres gestes.

Et là, ma vieille thématique du *stade du miroir*, pour autant que j'y suppose, que j'y vois un point exemplaire, un point hautement significatif qui nous permet de présentifier, d'imaginer, pour nous les points clés, les points carrefours où peut se faire jour, se concevoir le renouvellement de cette sorte de possibilité toujours ouverte au sujet, d'un *autobrisement*, d'un *autodéchirement*, d'une *automorsure*, devant ce quelque chose qui est à la fois lui et un autre. J'y vois une certaine dimension du conflit où il n'y a d'autre solution que celle d'un « *ou bien ou bien* ».

Il lui faut ou le tolérer comme une *image insupportable* qui le ravit à lui-même, ou il lui faut *le briser tout de suite*, c'est-à-dire renverser la position, considérer comme annulé, annulable, brisable celui qu'il a en face de lui-même, et de lui-même conserver ce qui est à ce moment le centre de son être, la pulsion de cet être par l'image, cette image de l'autre - qu'elle soit spéculaire ou incarnée - qui peut être en lui évoquée. Le rapport, le lien de l'image avec l'agressivité est ici tout à fait articulable.

Est-ce qu'il est concevable qu'un développement, une telle thématique puisse aboutir à une suffisante consistance de l'objet, à un objet qui nous permette de concevoir la diversité de la phase objectale telle qu'elle se développe dans la suite de la vie de l'individu, est-ce qu'un tel développement est *possible* ? D'une certaine façon, on peut dire qu'il a été tenté. D'une certaine façon, on peut dire que la dialectique hégélienne du conflit des consciences n'est après tout pas autre chose que *cet essai d'élaboration de tout le monde du savoir humain à partir d'un pur conflit radicalement imaginaire*, et radicalement destructif dans son origine. Vous savez que j'en ai déjà pointé les points critiques, les points de béance à diverses reprises, et ce n'est pas cela que je vais renouveler aujourd'hui.

Pour nous, je pense qu'il n'y a nulle possibilité à partir de ce départ radicalement imaginaire de déduire tout ce que la dialectique hégélienne croit pouvoir en déduire. Il y a des implications, à elle-même inconnues, qui lui permettent de fonctionner, qui ne peuvent d'aucune façon se contenter de ce support.

Je dirai que même si la main qui se tend - et c'est une main qui peut être une main d'un sujet d'un très jeune âge, croyez-moi, dans l'observation la plus directe, la plus commune - que si la main qui se tend vers la figure de son semblable armée d'une pierre...

l'enfant n'a pas besoin d'être très âgé pour avoir, sinon *la vocation*, du moins *le geste* de CAÏN

...si cette main est arrêtée, même par une autre main, à savoir celle de celui qui est menacé, et que si dès lors *cette pierre*, ils la posent ensemble, elle constituera d'une certaine façon un objet, peut-être un objet d'accord, de dispute, que ce sera à cet égard la première pierre, si vous voulez, d'un monde objectal mais que rien n'ira au-delà, rien ne se construira dessus.

C'est bien le cas évoqué en écho, dans une *harmonique* que l'on appelle : « *celui qui doit jeter la première pierre* », et même pour que quelque chose se constitue et s'arrête là, il faut bien en effet d'abord qu'on ne l'ait pas jetée, et ne l'ayant pas jetée une fois, on ne la jettera pour rien d'autre. Il est clair qu'il faut au-delà, que le registre de l'Autre, du grand A, intervienne pour que quelque chose se fonde qui s'ouvre à une dialectique.

C'est ce qu'exprime le schéma : il veut dire que c'est pour autant que le tiers, le grand Autre, intervient dans ce rapport du *moi* au petit autre, que quelque chose peut fonctionner qui entraîne *la fécondité du rapport narcissique* lui-même. Je dis, pour l'exemplifier encore dans un geste de l'enfant devant le miroir, ce geste qui est bien connu, bien possible à rencontrer, à trouver, de l'enfant qui est dans les bras de l'adulte et confronté exprès à son image : l'adulte, qu'il comprenne ou pas, il est clair que ça l'amuse.

Il faut donner toute son importance à ce geste de la tête de l'enfant qui, même après avoir été captivé, intéressé par ces premières ébauches du jeu qu'il fait devant sa propre image, se retourne vers l'adulte qui le porte, sans qu'on puisse dire sans doute ce qu'il en attend, si c'est de l'ordre d'un accord, d'un témoignage.

Mais ce que nous voulons dire ici, c'est que cette référence à l'Autre vient y jouer *une fonction essentielle*, et ce n'est pas forcer cette fonction que de la concevoir, de l'articuler, telle qu'elle mette en place ce qui va respectivement s'attacher au *moi idéal* et à *l'idéal du moi* dans la suite du développement du sujet. De cet Autre, pour autant que l'enfant devant le miroir se retourne vers lui, que peut-il venir ? Nous nous avançons. Nous disons : il ne peut venir que le signe, image de (a) : *i(a)*.

Cette *image spéculaire*, désirable et destructrice à la fois est ou non effectivement désirée par celui vers lequel il se retourne, à la place même où *le sujet* à ce moment s'identifie, *soutient cette identification à cette image*. Dès ce moment originel nous trouvons sensible le caractère que j'appellerai « *antagoniste* » du *moi idéal*, à savoir que *déjà dans cette situation spéculaire se dédoublent* - et cette fois au niveau de l'Autre, pour l'Autre et par l'Autre, le grand Autre - *le moi désiré*, j'entends désiré par lui, et *le moi authentique, das echte Ich*, si vous me permettez d'introduire ce terme, qui n'a rien de tellement nouveau dans le contexte dont il s'agit.

À ceci près qu'il convient que vous remarquiez que, dans cette situation originelle, *c'est l'idéal qui est là* - je parle du *moi idéal* pas de *l'idéal du moi* - et c'est *l'authentique moi* qui, lui, est à venir. Et ce sera à travers l'*évolution* - avec toutes les ambiguïtés de ce mot - que *l'authentique* viendra au jour, qu'il sera cette fois aimé malgré tout, *ὄυκ ἔχων* [ouk echôn] ³⁰⁸, bien qu'il ne soit pas la perfection. C'est aussi bien comment fonctionne dans tout le progrès la fonction du *moi idéal*, avec ce caractère de progrès, c'est contre le vent, dans le risque et le défi qui fait toute la suite de son développement. Qu'est la fonction ici de *l'idéal du moi* ?

Vous me direz que c'est l'Autre, le grand A, mais vous sentez bien ici qu'il est originellement, structurellement, essentiellement impliqué, intéressé uniquement comme *lieu* d'où peut se constituer - *dans son oscillation pathétique* - cette perpétuelle référence au *moi*, du *moi* à cette image qui s'offre, et à quoi il s'identifie, mais qui ne se présente et ne se soutient comme problématique, uniquement, *qu'à partir du regard du grand Autre*. Que *ce regard du grand Autre* soit intériorisé à son tour, ça ne veut pas dire qu'il va se confondre avec la place et le support qui ici déjà sont constitués comme *moi idéal*, ça veut dire autre chose.

308 *Ho echôn* : celui qui possède, le riche. Par opposition, *ouk echôn* : celui qui ne possède pas, le pauvre.

On nous dit : c'est l'introjection de cet Autre. Ce qui va loin, car c'est supposer un rapport d'*Einfühlung* [empathie] qui va très loin, à être admis comme devant être nécessairement aussi global que ce que comporte la référence à un être, *lui pleinement organisé*, l'être réel qui supporte l'enfant devant son miroir. Vous sentez bien que c'est là qu'est *toute la question*, et que d'ores et déjà je pointe en quoi, disons, ma solution diffère de la solution classique.

C'est simplement en ceci que je vais tout de suite dire, bien que ce soit notre but et la fin en cette occasion. C'est dès le premier pas que fait FREUD dans l'articulation de ce que c'est que l'*Identifizierung*, l'*identification*, sous les deux formes³⁰⁹ où il l'introduit.

1) Une identification primitive qu'il est *extraordinairement* important de retenir dans les premiers pas de son article - sur lesquels je reviendrai tout à l'heure - car ils constituent tout de même quelque chose qu'on ne peut pas escamoter, à savoir que FREUD implique, antérieurement à l'ébauche même de la situation de l'Œdipe, une première identification possible au père comme tel.

Le père lui trottait dans la tête. Alors on lui laisse faire une première étape d'identification au père autour duquel il développe tout un raffinement de termes. Il appelle cette identification exquisément virile, *exquisit männlich*. Ceci se passe dans le *développement*, je n'en doute pas. Ce n'est pas une étape logique, c'est une étape de *développement* avant l'engagement du conflit de l'œdipe, au point qu'en somme il va jusqu'à écrire que c'est à partir de cette identification primordiale que pointerait le désir vers la mère et, à partir de là alors, par un retour, le père serait considéré comme un rival.

Je ne suis pas en train de dire que cette étape soit cliniquement fondée. Je dis que le fait qu'elle ait bien paru nécessaire à la pensée de FREUD ne doit pas pour nous - au moment où FREUD a écrit ce chapitre - être considéré comme une sorte d'*extravagance*, de *radotage*. Il doit y avoir une raison qui nécessite pour lui cette étape antérieure, et c'est ce que la suite de mon discours essaiera de vous montrer. Je passe...

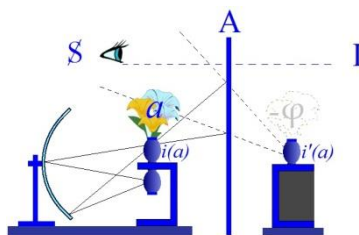
2) Il parle ensuite de l'*identification régressive*, celle qui résulte *du rapport d'amour*, pour autant que l'objet se refuse à l'amour. Le sujet, par un processus régressif, et vous voyez là, ça n'est pas la seule raison pointée pour laquelle effectivement il fallait bien, pour FREUD, qu'il y eût ce stade d'identification primordiale, le sujet par un processus régressif est capable de s'identifier à l'objet qui dans l'appel d'amour le déçoit.

3) Tout de suite après nous avoir donné ces deux modes d'identification dans le chapitre *Die Identifizierung*, c'est le *bon vieux mode* qu'on connaît depuis toujours, depuis l'observation de DORA, à savoir l'*identification* qui provient de ce que le sujet reconnaît dans l'autre la situation totale, globale où il vit : l'*identification hystérique* par excellence. C'est parce que *la petite camarade* vient de recevoir, dans la salle où sont groupés les sujets un petit peu névrosés et *zinzins* ce soir-là, une lettre de son amant que notre hystérique fait une crise. Il est clair que c'est l'*identification* - dans notre vocabulaire - *au niveau du désir*. Laissons de côté... FREUD s'arrête expressément dans son texte, pour nous dire que dans ces deux modes d'identification - les deux premiers fondamentaux - l'identification se fait toujours par *ein einziger Zug*. Voilà ce qui à la fois nous allège de beaucoup de difficultés à plus d'un titre. Au titre d'abord de la concevabilité - qui n'est pas quelque chose qu'il y ait lieu de dédaigner - d'un *trait unique*.

Deuxième point, ceci qui pour nous converge vers une notion que nous connaissons bien, celle du *signifiant*. Cela ne veut pas dire que ce *einzigster Zug*, ce *trait unique*, soit par cela même donné comme tel, comme *signifiant*. Pas du tout ! Il est assez probable, si nous partons de la dialectique que j'essaie d'ébaucher devant vous, que c'est possiblement *un signe*. Pour dire que c'est un *signifiant*, il en faut plus. Il faut son utilisation ultérieure, dans une batterie signifiante ou, comme quelque chose qui a rapport à la batterie signifiante. Mais le caractère ponctuel de ce point de référence à l'Autre, à l'origine, dans le rapport narcissique, c'est cela qui est défini par cet *ein einziger Zug*. Je veux dire que c'est cela qui donne la réponse à la question : « *comment intériorise-t-il ce regard de l'Autre* », qui, entre les deux frères jumeaux ennemis, du *moi* ou de *l'image du petit autre*, *spéculaire*, peut faire à tout instant basculer la préférence ?

Ce regard de l'Autre, nous devons le concevoir comme s'intériorisant par un signe - ça suffit - *ein einziger Zug*.

Il n'y a pas besoin de tout un champ d'organisation, d'une introjection massive. Ce point [I] du trait unique, signe de l'assentiment de l'Autre, du choix d'amour sur lequel le sujet justement peut opérer, se régler dans la suite du jeu du miroir, il est là quelque part, il suffit que le sujet aille y coïncider dans son rapport avec l'Autre pour que ce petit signe, cet *einzigster Zug*, soit à sa disposition.



309 Lacan va présenter trois modes d'identification, mais il rassemble les deux premiers décrits par Freud comme se faisant toujours par *ein einziger Zug*.

La distinction radicale de l'idéal du moi - en tant qu'il n'y a pas tellement à supposer d'autre *introjection* possible - et du moi idéal, c'est que :

- l'un est *une introjection symbolique*, comme toute introjection : l'idéal du moi [« de l'autre coté du miroir »],
- alors que *le moi idéal est la source d'une projection imaginative* [i(a)]

Que ce qui se passe au niveau de l'un : que la satisfaction narcissique se développe dans le rapport au *moi idéal*, dépend de la possibilité de référence à *ce terme symbolique primordial* qui peut être *monoformel, monosémantique* : *ein einziger Zug*. Ceci est capital pour tout le développement de ce que nous avons à dire. Et si on me fait encore crédit d'un peu de temps, je commencerai alors à rappeler simplement ce que je peux appeler, ce que je dois considérer comme ici reçu de *notre théorie de l'amour*.

L'amour, nous l'avons dit, ne se conçoit que dans la perspective de *la demande* : il n'y a d'*amour* que pour un être qui peut parler. La dimension, la perspective, le registre de *l'amour* se développe, se profile, s'inscrit dans ce qu'on peut appeler l'inconditionnel de *la demande* : c'est ce qui sort du fait même de demander, quoi qu'on demande, simplement pour autant non pas, qu'on demande quelque chose, ceci ou cela, mais dans le registre et l'ordre de *la demande* en tant que pure, qu'elle n'est que *demande d'être entendue*.

Je dirai plus : d'être entendue pour quoi ? Eh bien d'être entendue pour quelque chose qui pourrait bien s'appeler « *pour rien* ». Ce n'est pas dire que ça ne nous entraîne pas fort loin pour autant car, impliquée dans ce *pour rien*, il y a déjà, la place du *désir*.

C'est justement *parce que la demande est inconditionnelle* que ce dont il s'agit *ce n'est pas le désir de ceci ou de cela, mais c'est le désir tout court*. Et c'est pour cela que dès le départ est impliquée la métaphore du *désirant* [ἐραστής (erastès)] comme tel. Et c'est pour cela qu'à notre départ de cette année, je vous l'ai fait aborder par tous les bouts.

La métaphore du *désirant* [ἐραστής (erastès)] dans l'amour implique ce à quoi elle est substituée comme *métaphore*, c'est-à-dire le *désiré* [ἐρώμενος (erōmenos)] : ce qui est *désiré*, c'est le *désirant* dans l'autre, ce qui ne peut se faire qu'à ce que le sujet soit colloqué comme désirable, c'est cela qu'il demande dans la demande d'amour.

Mais ce que nous devons voir à ce niveau, *ce point* que je ne peux pas manquer aujourd'hui parce qu'il sera essentiel à ce que nous le trouvions dans la suite de notre propos, c'est ce que nous ne devons pas *oublier, c'est que l'amour comme tel* - je vous l'ai toujours dit et nous le retrouverons nécessité par tous les bouts - *c'est donner ce qu'on n'a pas*. Et on ne peut *aimer* qu'à se faire comme « *n'ayant pas* », même si l'on a. *L'amour comme réponse implique le domaine du « non-avoir »*. Ce n'est pas moi, c'est PLATON qui l'a inventé, qui a inventé que seule la misère : Πενία [Penia], peut concevoir l'Amour [Ἔρως] et l'idée de se faire engrosser un soir de fête. *Et en effet, donner ce qu'on a, c'est la fête, ce n'est pas l'amour*.

D'où - je vous emmène un petit peu vite mais vous verrez que nous retomberons sur nos pieds - d'où, pour le riche, ça existe et même on y pense, aimer ça nécessite toujours de refuser. C'est même ce qui agace. Il n'y a pas que ceux à *qui on refuse* qui sont agacés, ceux *qui refusent*, les riches, ne sont pas plus à l'aise. Cette *Versagung* du riche, elle est partout, elle n'est pas simplement le trait de l'avarice, elle est beaucoup plus constitutive de la position du riche, quoi qu'on en pense.

Et la thématique du folklore, de GRISÉLIDIS³¹⁰, avec tout ce qu'elle a de séduisant - alors qu'elle est quand même assez révoltante, je pense que vous savez l'histoire - est là pour nous le rappeler. Je dirai même plus pendant que j'y suis, les riches n'ont pas bonne presse. Autrement dit, nous autres progressistes, nous ne les aimons pas beaucoup.

Méfions-nous, peut-être que cette haine du riche, participe par une voie secrète à une révolte contre l'amour tout simplement, autrement dit à une négation, à *une Verneinung des vertus de la pauvreté* qui pourrait bien être à l'origine d'une certaine méconnaissance de ce que c'est que *l'amour*. Le résultat sociologique est d'ailleurs assez *curieux*.

C'est qu'évidemment on facilite comme ça, beaucoup de leur fonction aux riches, on leur facilite tout à fait leur rôle, on tempère comme ça chez eux ou plus exactement on leur donne mille excuses à se dérober à leur fonction de fête. Ça ne veut pas dire qu'ils en soient plus heureux pour ça. Bref, il est tout à fait certain, pour un analyste, qu'il y a une grande difficulté d'*aimer* pour un riche - ce dont un certain prêcheur de GALILÉE avait déjà fait une petite note en passant - il vaut peut-être mieux plutôt le plaindre sur ce point que le *haïr*, à moins qu'après tout ce « *haïr* » - ce qui est bien possible encore - ne soit un mode de l'« *aimer* ».

Ce qu'il y a de certain c'est que la richesse a une tendance à rendre impuissant. Une vieille expérience d'analyste me permet de vous dire qu'en gros je tiens ce fait pour acquis. Et c'est ce qui explique tout de même les choses, la nécessité par exemple de détours. Le riche est forcé d'acheter puisqu'il est riche. Et pour se rattraper, pour essayer de retrouver la puissance, il s'efforce en achetant au rabais de dévaloriser, c'est de lui que ça vient, c'est pour sa commodité, pour ça le moyen le plus simple par exemple, c'est de ne pas payer. Ainsi quelquefois il espère provoquer ce qu'il ne peut jamais acquérir directement, à savoir le désir de l'Autre.

310 *Grisélidis* appartient au répertoire des histoires médiévales reprises avec succès par l'édition de colportage du XVII^e au XX^e siècle. On trouve l'une de ces versions « populaires » du texte dans le recueil d'Arlette Farge, *Le miroir des femmes*, coll. « Bibliothèque bleue ». Paris, Montalba, 1982. La version choisie pour cette réédition est celle conservée à la BM de Troyes : *La patience de Griselidis, femme du marquis de Saluces*, à Troyes, chez Pierre Garnier, (1736).

Mais en voilà assez pour les riches. Léon BLOY a fait un jour *La femme pauvre*³¹¹. Je suis très embêté, depuis quelque temps je parle tout le temps d'auteurs catholiques, mais ce n'est pas de ma faute s'il y a longtemps que j'ai repéré des choses fort intéressantes. J'aimerais que quelqu'un, un jour, s'aperçoive des énormités, des choses faramineuses comme bienfaits analytiques, qui sont cachées dans *La femme pauvre* qui est un livre à la limite du supportable, que seul un analyste peut comprendre - je n'ai encore jamais vu aucun analyste s'y intéresser - mais il aurait bien fait aussi d'écrire *La femme riche*. Il est certain que seule la femme peut incarner dignement la férocité de la richesse, mais enfin ça ne suffit pas, et ça pose pour elle et tout à fait spécialement pour celui qui postule son amour, des problèmes tout à fait particuliers. Cela nécessiterait un retour à la sexualité féminine. Je m'excuse, je serai simplement forcé de vous indiquer ceci comme une sorte de pierre d'amorce.

Je voudrais quand même, puisqu'en somme nous ne pourrons pas aller plus loin aujourd'hui, pointer dès maintenant...
 puisque ce dont il s'agit quand nous parlons de l'amour c'est très spécifiquement de décrire le champ
 où nous aurons à dire quelle doit être notre place dans le transfert
...pointer avant de vous quitter quelque chose qui n'est pas du tout sans rapport avec *ce propos sur la richesse : un petit mot du « saint »*.

Il ne vient pas là complètement *comme des cheveux sur la soupe*, car nous n'avons pas fini avec notre CLAUDEL. Comme vous le savez, tout à fait à la fin, dans la solution donnée au problème du *désir*, nous avons *un saint*, le nommé ORIAN, dont il est expressément dit que s'il ne veut rien donner à la petite PENSÉE - qui heureusement est assez armée pour le lui prendre de force - c'est parce qu'il a beaucoup trop *la Joie*, rien que ça, *la joie tout entière*, et qu'il ne s'agit pas de ravalier *une telle richesse* à une petite aventure - *c'est dit dans le texte* - une de ces choses qui se passent comme ça, une affaire de trois nuits à l'hôtel. Drôle d'histoire.

C'est tout de même aller un peu vite que de faire - à *propos de création* - de la psychologie, et *de penser seulement que c'est un grand refoulé*, peut-être que CLAUDEL l'était aussi, *un grand refoulé*, mais ce que signifie la création poétique, c'est-à-dire la fonction qu'a ORIAN dans cette *tragédie*, à savoir que ça nous intéresse, est tout à fait autre chose, et c'est cela que je désire pointer en vous faisant remarquer que le saint est un riche.

Il fait bien tout ce qu'il peut pour avoir l'air pauvre, c'est vrai, tout au moins sous plus d'un climat, mais c'est justement en ceci qu'il est un riche, et particulièrement crasseux parmi les autres, car ce n'est pas une richesse, la sienne, dont on se débarrasse facilement. *Le saint se déplace tout entier dans le domaine de l'avoir*. Le saint renonce peut-être à quelques petites choses, mais c'est *pour posséder tout*. Et si vous regardez de bien près la vie des saints, vous verrez qu'il ne peut aimer Dieu que comme un nom de sa jouissance, et sa jouissance, au dernier terme, est toujours assez monstrueuse.

Nous avons parlé au cours de nos propos ici, *analytiques*, de quelques termes humains au rang desquels « *le héros* ». Cette difficile question du « *saint* » je ne l'introduis ici que d'une façon anecdotique, et plutôt comme un support, un de ceux que je crois tout à fait nécessaires pour repérer notre position. Car bien entendu, vous l'imaginez : je ne nous place pas parmi les saints.

Encore faut-il le dire car, à ne pas le dire, il resterait encore pour beaucoup que ça serait là l'idéal comme on dit. Il y a beaucoup de choses dont on est tenté à notre propos de dire que ça serait l'idéal. Et cette question de l'idéal est au cœur des problèmes de la position de l'analyste. C'est ce que vous verrez se développer dans la suite, et justement tout ce qu'il nous convient d'abandonner dans cette catégorie de l'idéal.

311 Léon Bloy : *La femme pauvre*, « 10/18 », 1983.

Je me suis réveillé ce matin avec *un mal de tête affreux*. Ça ne m'arrive jamais, je ne sais d'où il peut venir. J'ai lu en déjeunant *un excellent travail* de Conrad STEIN sur l'identification primaire³¹². Je n'en ai pas les mêmes tous les jours de mes élèves... Ce que je vais dire aujourd'hui lui montrera que son travail était bien orienté. Mais je ne sais plus où nous en étions la dernière fois et je n'ai pas bien préparé, comme on dit, mon séminaire.

Nous allons essayer d'avancer. J'avais l'intention de lire *Sapfo* pour y trouver des choses qui pourraient vous éclairer. Ceci va nous mener au cœur de *la fonction de l'identification*. Comme il s'agit toujours de repérer la position de l'analyste j'ai pensé qu'il ne serait pas mauvais de reprendre les choses.

FREUD a écrit *Hemmung, Symptom und Angst*, en 1926. C'est *le troisième temps* de rassemblement de sa pensée, les deux premiers étant constitués par l'étape de la *Traumdeutung* et de *la seconde topique*. Nous allons tout de suite nous porter *au cœur du problème*, par lui évoqué, qui est celui du sens de *l'angoisse*. Nous allons même aller plus loin puisque, tout de suite, nous allons partir du point de vue économique. Le problème est de savoir : « *où est prise - nous dit-il - l'énergie du signal d'angoisse* ».

Dans les *Gesammelte Werke, Band XIV, page 120*, je lis la phrase suivante :

« *Das Ich zieht die (vorbewußte) Besetzung von der zu verdrängenden Triebrepräsenz ab und verwendet sie für die Unlust-(Angst)-Entbindung.* »

Traduction :

« *Le moi retire l'investissement (préconscient) du Triebrepräsenz, ce qui dans la pulsion est représentant, lequel représentant est zu verdrängen à refouler et le transforme pour la déliaison du déplaisir, Unlust(Angst)* ».

Il est évident qu'il ne s'agit pas de tomber sur une phrase de FREUD et puis de commencer à *phosphorer*. Si je vous y mets d'emblée, c'est après *mûre réflexion*. C'est par *un choix soigneusement délibéré* qui est fait pour vous inciter à relire dans le plus bref délai cet article.

Pour ce qui est de notre propos, appliquons-le, portons-le tout de suite au vif de nos problèmes. J'en ai dit assez pour que vous soupçonniez que la formule structurante du fantasme : $S \diamond a$, doit être pour quelque chose dans le moment d'orientation où nous sommes. Le fantasme n'est pas seulement formulé mais évoqué, approché même, talonné même de toutes les manières. Pour montrer la nécessité de cette formule, il faut savoir que dans ce support du désir il y a deux éléments dont les fonctions respectives et le rapport fonctionnel ne peuvent d'aucune façon être verbalisés par aucun attribut qui soit exhaustif, et c'est bien pour cela qu'il me faut leur donner pour support ces *deux éléments algébriques* et accumuler autour de ces deux éléments les caractéristiques dont il s'agit.

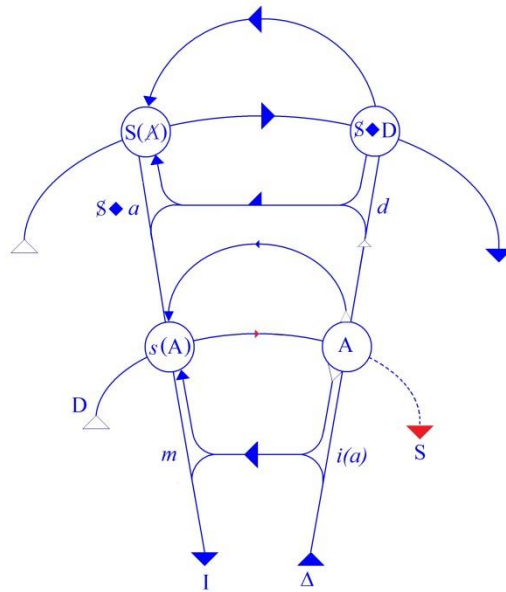
Vous en savez assez pour savoir que *S* a rapport avec quelque chose qui s'appelle *le fading du sujet*, et que le *petit a* - qui est le *petit autre* - a quelque chose à faire avec ce qu'on appelle *l'objet du désir*. Cette symbolisation a déjà l'importance et l'effet de vous montrer que le désir ne comporte pas un rapport subjectif simple à l'objet et que ce *S* est fait pour l'exprimer. C'est qu'il ne suffit pas de dire, sur ce rapport du sujet à l'objet, que le désir implique une espèce de médiation ou d'intermédiaire réflexif, le sujet se pensant alors comme il se pense dans le rapport de connaissance à l'objet. On a édifié toute une théorie de la connaissance là-dessus.

C'est bien d'ailleurs ce que nous faisons, car la théorie du désir est faite pour *remettre en cause* cette théorie de la connaissance, ce qui serait bien fait pour nous faire trembler *si d'autres déjà, avant nous, n'avaient pas déjà mis en cause* le « *Je pense donc je suis* » cartésien. Prenons notre phrase de tout à l'heure et essayons de l'appliquer. Cela ne veut pas dire que je vous porte tout de suite au dernier point de mes résultats, mais que je vous porte, par cette interrogation, à mi-chemin.

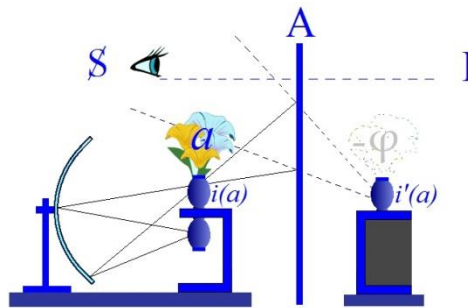
C'est une question problématique destinée à vous orienter, à vous donner l'illusion que c'est vous qui êtes en train de chercher. C'est une illusion qui sera promptement réalisée car je ne vous donne pas le dernier mot. Ce n'est pas seulement ma question qui est heuristique mais ma méthode. Qu'est-ce que veut dire, pour l'appliquer à notre propre formulation, le désinvestissement du *Triebrepräsenz* ? Cela veut dire que, pour que se produise l'angoisse, l'investissement du *petit a* est reporté sur le *S*.

Seulement, nous venons de le dire, le *S* n'est pas quelque chose de saisissable. Il ne peut être conçu que comme une *place*, puisque ce n'est même pas ce point de réflexivité du sujet qui se saisirait, par exemple, comme désirant. Le sujet ne se saisit pas comme désirant, mais *dans le fantasme la place* où il pourrait - si j'ose dire - se saisir comme tel, comme désirant, est toujours réservée.

312 Conrad Stein : *L'identification primaire*, *Revue française de psychanalyse*, 1962, n° spécial, p.257-265, ou *L'inconscient*, Desclée de Brouwer, 1966, p.131-142.



Elle est même tellement réservée qu'elle est d'ordinaire occupée par ce qui se produit d'homologique à l'étage inférieur du *graphe*, $i(a)$ l'image de l'autre spéculaire à savoir que ce n'est pas forcément mais ordinairement occupé par ça.



C'est ce qu'exprime, dans le petit schéma que vous avez vu tout à l'heure et que nous avons effacé, la fonction de *l'image réelle du vase, l'illusion du vase renversé* : ce vase qui vient se produire pour *faire semblant* d'entourer la base des tiges florales - qui symbolisent élégamment le *petit a* - c'est de cela qu'il s'agit.

C'est l'image, le fantôme narcissique qui vient remplir dans le fantasme la fonction de se coopter³¹³ au désir, l'illusion de tenir son objet, si l'on peut dire. Dès lors, *si S est cette place qui peut de temps en temps se trouver vide*, à savoir que rien ne vient s'y produire de satisfaisant concernant le surgissement de l'image narcissique, nous pouvons concevoir que *c'est peut-être bien à cela, à son appel, à quoi répond la production du signal d'angoisse*.

Je vais essayer de montrer ce point si important dont on peut dire que l'article dernier de FREUD sur ce sujet nous donne vraiment presque tous les éléments pour le résoudre, sans - à proprement parler - lui donner son dernier quart de tour. Pour l'instant, l'érou n'est pas serré encore. Disons avec FREUD, que le *signal d'angoisse* est bien quelque chose qui se produit *au niveau du moi*.

Cependant, nous apercevons ici, grâce à *nos formalisations*, que nous allons peut-être pouvoir en dire un peu plus concernant cet « *au niveau du moi* ». Nos notations vont nous permettre *de décomposer* cette question, *de l'articuler d'une façon plus précise*, et c'est ce qui nous permettra de franchir certains des points où, pour FREUD, la question aboutit à une impasse. Là, je fais tout de suite un saut.

FREUD dit - au moment où il parle de l'économie, de la transformation nécessaire à la production d'un signal d'angoisse - qu'il ne doit pas falloir une très grande quantité d'énergie pour produire un signal.

FREUD nous indique déjà qu'il y a là un rapport entre la production de ce signal et quelque chose qui est de l'ordre du *Verzicht*, du renoncement, proche de *Versagung* - du fait que le sujet est barré. Dans la *Verdrängung* du *Triebrepräsenz*, il y a cette corrélation du dérobement du sujet qui confirme bien la justesse de notre notation de S .

313 attacher, unir, associer, combiner.

Le saut consiste à vous désigner ici ce que je vous annonce depuis longtemps comme *la place* à laquelle se tient vraiment l'analyste, cela ne veut pas dire qu'il l'occupe tout le temps. Mais *la place* où il attend - et le mot attendre ici prend toute sa portée, ce que nous retrouverons de la fonction de l'attente, de l'*Erwartung*, pour constituer, pour structurer ce signal - cette place, c'est justement la place de l'*S* dans le fantasme. J'ai dit que je faisais un saut, c'est-à-dire que je ne prouve pas tout de suite où je vous mène. Maintenant, faisons les pas qui vont permettre de comprendre ce dont il s'agit.

Une chose nous est donc donnée, c'est que *le signal de l'angoisse se produit quelque part*, ce « *quelque part* » que peut occuper *i(a)*, le *moi* en tant qu'*image de l'autre*, le *moi* en tant que foncièrement fonction de *méconnaissance*. Il l'occupe, cette place, non pas en tant que cette image l'occupe, mais en tant que *place*, c'est-à-dire en tant qu'à l'occasion cette *image* peut y être dissoute.

Observez bien ce que je ne dis pas que c'est le défaut de l'image qui fait surgir l'angoisse. Observez bien ce que je dis depuis toujours : c'est que *le rapport spéculaire*, le rapport originaire du sujet à l'image spéculaire, s'instaure dans la réaction dite de l'agressivité. Dans mon article sur *Le stade du miroir*, je l'ai *d'ores et déjà* indiqué, cette même relation spéculaire, je l'ai définie, fondée, car *le stade du miroir* n'est pas sans rapport avec l'*angoisse*.

J'ai même indiqué que le chemin pour saisir - comme en coupe, transversalement - l'agressivité, c'était de voir qu'il fallait s'orienter dans le sens de la relation temporelle. En effet, il n'y a pas que la relation spatiale qui se réfère à l'image spéculaire comme telle, à savoir quand elle commence de s'animer, quand elle devient l'autre incarné, il y a un rapport temporel :

« *J'ai hâte de me voir semblable à lui, faute de quoi, où vais-je être ?* »

Mais si vous vous reportez à mes textes, vous pourrez voir aussi que je suis là plus prudent et que si je ne pousse pas jusqu'au bout la formule, c'est pour quelque raison. *La fonction de la hâte en logique* - ceux qui sont très attentifs à mes œuvres savent que je l'ai traitée quelque part dans une sorte de petit sophisme qui est celui du problème des trois disques - *cette fonction de la hâte*, à savoir cette façon dont l'homme se précipite dans sa ressemblance à l'homme, n'est pas l'angoisse. Pour que l'angoisse se constitue, il faut qu'il y ait rapport au niveau du désir. C'est bien pourquoi c'est au niveau du fantasme que je vous conduis aujourd'hui par la main pour approcher ce problème de l'angoisse.

Je vais vous montrer très en avant où nous allons et nous reviendrons en arrière pour faire des petits détours de lièvre. Voilà donc où serait l'analyste : dans le rapport du sujet au désir, à un *objet du désir*, que nous supposons dans l'occasion être cet objet qui porte avec lui la menace dont il s'agit, et qui détermine le *Zurückgedrängt*, le refoulé. Tout cela n'est pas définitif.

Si c'est comme cela que nous abordons le problème, posons-nous la question suivante : qu'attendrait le sujet d'un compagnon ordinaire qui oserait dans les conditions ordinaires occuper cette même place ? Si cet *objet* est dangereux - puisque c'est de cela qu'il s'agit - le sujet en attendrait ceci : qu'il lui donne le signal « *DANGER* », celui qui, dans le cas d'un danger réel, fait détalier le sujet. Je veux dire que ce que j'introduis à ce niveau, c'est ce qu'on déplore que FREUD n'ait pas introduit dans sa dialectique, car c'était vraiment à faire. Je dis que le danger interne est tout à fait comparable à un danger externe, et que le sujet s'efforce de l'éviter de la même façon qu'on évite un danger externe.

Mais alors, voyez ce que cela nous offre d'articulation efficace à penser à ce qui se passe vraiment en psychologie animale. Chez les animaux sociaux, chez les bêtes de troupeau, chacun sait le rôle que joue le signal : devant l'ennemi du troupeau, le plus malin ou le veilleur parmi les bêtes du troupeau est là pour le sentir, le flairer, le repérer. La gazelle, l'antilope, dressent le nez, poussent un petit brament, et cela ne traîne pas, tout le monde s'en va dans la même direction. La notion de signal dans un *complexus* social, réaction à un danger, voilà où nous saisissons au niveau biologique ce qui existe dans une société observable. *S'il se laisse apercevoir, ce signal d'angoisse, c'est bien de l'alter ego, de l'autre qui constitue son « moi », que le sujet peut le recevoir.*

Il y a quelque chose ici que je voudrais pointer. Vous m'avez entendu longtemps vous avertir des dangers de l'altruisme. *Méfiez-vous*, vous ai-je dit implicitement et explicitement, *des pièges du Mitleid, la pitié*, de ce qui nous retient de faire du mal à l'autre, à « la pauvre gosse », moyennant quoi on l'épouse et on est pour longtemps emmerdés tous les deux. Je schématise : ce sont les dangers de l'altruisme. Seulement, si ce sont des dangers, contre lesquels c'est simple humanité de vous mettre en garde, cela ne veut pas dire que ce soit là *le dernier ressort*.

C'est d'ailleurs ce en quoi je ne suis pas - auprès de l'*X* à qui je parle en l'occasion - « *l'avocat du diable* » qui le rappellerait au principe d'un sain égoïsme et qui le détournerait de cette pente bien sympathique qui consiste à ne pas être vilain. C'est qu'en fait le précieux *Mitleid*, cet altruisme - pour le sujet qui se méconnaît - n'est que la couverture d'autre chose, et vous l'observerez toujours à condition toutefois d'être dans le plan de l'analyse. Travaillez un peu le *Mitleid* d'un obsessionnel et ici le premier temps est de s'apercevoir - avec ce que je vous pointe, avec ce que d'ailleurs toute la tradition moraliste permet en l'occasion d'affirmer - que ce qu'il *respecte*, ce à quoi il ne veut pas *toucher* dans l'image de l'autre, c'est à sa propre image. Et c'est pourquoi, si n'était pas soigneusement préservée l'intactitude, l'intouchabilité de cette propre image, ce qui surgirait de tout cela serait bel et bien l'angoisse.

L'angoisse devant quoi ?

Pas devant l'autre où il se mire - *celle que j'ai appelée* tout à l'heure « *la pauvre gosse* », qui ne l'est que dans son imagination car elle est toujours bien plus dure que vous ne pouvez le croire - c'est pas devant « *la pauvre gosse* » qu'il a l'angoisse, devant *i(a)*, non pas l'image de lui-même, mais devant l'autre : *(a)*, comme objet de son désir.

Je dis cela pour bien illustrer ce qui est très important, c'est que l'angoisse se produit bien - topiquement - à la place définie par *i(a)* c'est-à-dire - comme la dernière formulation de FREUD nous l'articule - à la place du *moi*, mais qu'*il n'y a de signal d'angoisse qu'en tant qu'il se rapporte à un objet de désir*, et à cet *objet de désir* en tant qu'il perturbe le *moi idéal i(a)*, celui qui s'origine dans l'image spéculaire.

Qu'est-ce que cela veut dire que ce lien absolument nécessaire pour comprendre le *signal d'angoisse* ? Cela veut dire que la fonction de ce *signal* ne s'épuise pas dans *sa Warnung, son avertissement d'avoir à se trotter*. C'est que tout en accomplissant sa fonction, *ce signal maintient le rapport avec l'objet de désir*. C'est cela qui est la clé et le ressort de ce que FREUD - dans cet article et ailleurs de façon répétée, et avec cet accent, ce choix des termes, cette incisivité qui est chez lui illuminante - nous accentue, nous caractérise, en distinguant la situation d'« *angoisse* » de celle du « *danger* » : « *Gefahr* », et de celle de l'« *Hilflosigkeit* » [détresse].

Dans l'*Hilflosigkeit*, la détresse, le sans-recours, le sujet est purement et simplement chaviré, débordé par une situation irruptive à laquelle il ne peut faire face d'aucune façon. Entre cela et prendre la fuite - solution qui, pour ne pas être héroïque, est celle dont Napoléon lui-même trouvait que c'était la véritable solution courageuse quand il s'agissait de *l'amour* - entre cela et la fuite, il y a autre chose, et c'est ce que FREUD nous pointe en soulignant dans l'*angoisse* ce caractère d'*Erwartung* [attente, espérance]. C'est là le trait central. Que nous en puissions faire secondairement la raison de détalier, c'est une chose, mais ce n'est pas là son caractère essentiel. Son caractère essentiel, c'est l'*Erwartung* et c'est ceci que je désigne en vous disant que *l'angoisse est le mode radical sous lequel est maintenu le rapport au désir*.

Quand - pour des raisons de résistance, de défense, *etc.*, tout ce que vous pouvez mettre dans l'ordre des mécanismes de l'annulation de l'objet - quand il ne reste plus que cela et que l'objet disparaît, s'escamote, mais pas ce qui peut en rester, à savoir l'*Erwartung*, la direction vers sa place, la place où il fait dès lors défaut, où il ne s'agit plus que d'un *unbestimmtes Objekt*³¹⁴, ou encore comme dit FREUD nous sommes dans le rapport de *Löslichkeit*, quand nous en sommes là, *l'angoisse est le dernier mode, le mode radical, sous lequel il continue de soutenir - même si c'est d'une façon insoutenable - le rapport au désir*.

Il y a d'autres façons de soutenir le rapport au désir qui concernent l'insoutenable de l'objet, c'est bien pourquoi je vous explique que *l'hystérie, l'obsession* peuvent se caractériser par ces statuts du désir que j'ai appelés pour vous :

- *le désir insatisfait* et soutenu comme tel,
- *le désir impossible, institué* dans son impossibilité.

Mais il suffit que vous portiez vos regards vers *la forme la plus radicale de la névrose, la phobie* - qui est ce autour de quoi tourne tout ce discours de FREUD dans cet article - la phobie qui ne peut pas se définir autrement que de ceci : *qu'elle est faite pour soutenir le rapport du sujet au désir sous la forme de l'angoisse*.

La seule chose qu'il y a à ajouter pour la définir pleinement c'est que, de même que la définition achevée de *l'hystérie* ou de *l'obsession*, quant au fantasme est :

$$\frac{a}{-\varphi} \diamond A$$

...la métaphore de l'autre au point où le sujet se voit comme castré, confronté au grand Autre : DORA, en tant que c'est par l'intermédiaire de M. K. qu'elle désire, mais que ce n'est pas lui qu'elle aime, c'est par l'intermédiaire de celui qu'elle désire qu'elle s'oriente vers celle qu'elle aime, à savoir M^{me} K, de même, il faut que nous complétions la formule de la phobie aussi. Donc *la phobie* c'est bien ceci : le soutien, le maintien, du rapport au désir dans l'angoisse, mais avec quelque chose de supplémentaire, de plus précis. Ce n'est pas le rapport d'angoisse tout seul.

C'est que la place de cet objet, en tant qu'il est visé par l'angoisse, est tenue par ce que je vous ai expliqué - longuement, à propos du petit Hans - être la fonction de l'objet phobique, à savoir Φ , grand phi, le *phallus symbolique* en tant qu'il est *le joker dans les cartes*, à savoir *qu'il s'agit bien dans l'objet phobique du phallus*, mais c'est un *phallus* qui prendra la valeur de tous les signifiants, celle du père à l'occasion.

Ce qui est remarquable dans cette observation, c'est à la fois sa carence et sa présence :

- *carence* sous la forme *du père réel* (le père de Hans),
- *présence* sous la forme *du père symbolique* envahissant (FREUD).

314 Unbestimmt : indéfini, indéterminé.

Si tout cela peut jouer la même place sur le même plan, c'est bien entendu que déjà dans l'objet de la phobie il y a cette possibilité infinie de tenir une certaine fonction *manquante, déficiente*, qui est justement ce devant quoi le sujet va succomber si ne surgissait pas à cette place l'*angoisse*.

Ce petit circuit fait, je pense que vous pouvez saisir que si la fonction de signal de l'angoisse nous avertit de quelque chose, et de quelque chose de très important en clinique, en pratique analytique, c'est que l'angoisse à laquelle le sujet est ouvert n'est pas du tout uniquement - comme on le croit, comme vous le cherchez toujours - une angoisse dont la seule source serait, si je puis dire, à lui interne. Le propre du névrosé est d'être à cet égard, comme M. André BRETON l'appelle, un « *vase communicant* ». L'*angoisse* à laquelle votre névrosé a affaire, l'*angoisse* comme énergie, c'est une *angoisse* dont il a la grande habitude d'aller la chercher à la louche à droite et à gauche chez tel ou tel des grands A auxquels il a affaire. Elle est tout aussi valable, tout aussi utilisable pour lui que celle qui est de son cru.

Si vous n'en tenez pas compte dans l'économie d'une analyse, vous vous tromperez grandement. Vous en serez, dans bien des cas, à vous creuser la tête pour savoir d'où vient en telle occasion ce petit resurgissement d'angoisse au moment où vous l'attendiez le moins. Ce n'est pas forcément de la sienne, de celle dont vous êtes déjà avertis par la pratique des mois antérieurs d'analyse, il y a aussi celle des voisins qui compte, et puis la vôtre !

Vous pensez que là, bien sûr, vous vous y *retrouvez*. Vous savez bien que déjà on vous a donné là-dessus des avertissements. Je crains que cela ne vous *avertisse* pas de grand-chose, car justement, une question introduite à partir de cette considération, c'est de savoir ce que cet avertissement implique :

- que *votre angoisse* à vous ne doit pas entrer en jeu,
- que *l'analyse doit être aseptique concernant votre angoisse*.

Qu'est-ce que cela peut vouloir dire, sur le plan où j'essaie de vous soutenir toute cette année, sur le plan synchronique, celui qui ne permet pas d'invasion de la diachronie : à savoir que votre angoisse vous l'avez déjà largement dépassée dans votre analyse antérieure ne résout rien, car ce qu'il s'agit de savoir, c'est dans quel statut actuel vous devez être, *vous*, quant à votre désir, pour que ne surgisse pas *de vous*, dans l'analyse, non seulement le signal mais aussi *l'énergie de l'angoisse*, pour autant qu'elle est là - si elle surgit - toute faite pour se reverser dans l'économie de votre sujet, et ceci à mesure qu'il est plus avancé dans l'analyse, c'est-à-dire que c'est au niveau de ce grand Autre que vous êtes pour lui qu'il va chercher la voie de son désir. Tel est le statut de l'analyste dans la synchronie concernant l'angoisse.

Quoi qu'il en soit, pour boucler cette première boucle il faut faire intervenir *la fonction de l'Autre*, grand A, concernant la possibilité de surgissement de l'angoisse comme signal.

Vous voyez à la fois que si la référence au troupeau - pour autant que ce signal s'exerce à l'intérieur d'une fonction de communication *imaginaires* - est nécessaire, car c'est par là que je veux vous faire sentir que si l'angoisse est un signal cela veut dire qu'elle peut provenir d'un autre, il n'en reste pas moins - pour autant qu'il s'agit d'un rapport au désir - que le signal ne s'épuise pas dans la métaphore du danger de l'ennemi du troupeau, et justement en ceci, qui distingue *le troupeau humain* du troupeau animal, que pour chaque sujet, comme chacun le sait, sauf les entrepreneurs en psychologie collective, l'ennemi du troupeau c'est lui.

Dans cette référence à la réalité du troupeau nous trouvons une transposition intéressante de ce que FREUD nous articule sous la forme du danger interne. Nous trouvons ici la confirmation de ce que je vous dis toujours par rapport à l'universel chez l'homme : *l'individuel et le collectif sont un seul et même niveau*, ce qui est vrai au niveau de l'individuel, ce danger interne, est vrai aussi au niveau de *collectif* c'est le même danger interne au sujet, qui est le danger interne au troupeau.

Ceci vient de l'originalité de *la position du désir* comme tel. Pour autant que le *désir* vient à émerger pour combler *le manque de certitude, le manque de garantie* auxquels le sujet se trouve confronté par rapport à ce qui lui importe en tant qu'il n'est pas seulement un animal de troupeau - il l'est peut-être - seulement cette *relation élémentaire* qui existe sûrement, est gravement perturbée du fait qu'elle se trouve incluse, tout autant au niveau collectif qu'au niveau individuel, dans le rapport au signifiant.

L'*animal social*, au moment où il détale sous le signal que lui donne la bête veilleuse ou la bête chère, *est* le troupeau. L'*être parlant*, lui, est essentiellement *le manque à être* surgi d'un certain rapport au discours, d'une poésie si vous voulez. Ce *manque à être*, il ne peut le combler - je vous l'ai déjà articulé et indiqué - que par cette action qui - vous le sentez mieux dans ce contexte et dans ce parallèle - prend si facilement, prend peut être radicalement, toujours ce caractère de fuite en avant.

Mais justement, foncièrement cette action-là *n'arrange pas le troupeau* du tout. Cela ne joue pas du tout sur le plan de *la cohérence* ni de *la défense collective*. Son action, pour tout dire, en principe le troupeau ne s'en accommode guère, pour ne pas dire qu'il n'en veut pas. Et pas seulement le troupeau, la réalité non plus n'en veut pas de son action, parce que la réalité - je ne dis pas le *Réel* - c'est justement *la somme des certitudes* accumulées par l'addition d'une série d'actions *antérieures*, alors la nouvelle est toujours malvenue.

C'est ce qui nous permet de situer correctement, c'est-à-dire d'une façon qui recoupe l'expérience, à savoir - ce qui est surprenant quand même et pourtant évident toujours plus ou moins - *cette petite levée d'angoisse qui se produit* chaque fois qu'il s'agit véritablement du désir du sujet. Nous sommes là à la fois au quotidien, à la racine, à l'essentiel, au point vif de tout ce qui est notre expérience.

Si l'analyse n'a pas servi à faire comprendre aux hommes que leurs désirs :

- premièrement, ce n'est pas la même chose que leurs besoins,
- et deuxièmement, que le désir en lui-même porte un caractère dangereux, est ce danger dont le caractère menaçant pour l'individu s'éclaire si particulièrement du caractère tout à fait évident de ce qu'il comporte de menaces pour la troupe, ...je me demande alors à quoi l'analyse a jamais servi.

Il s'agit de gravir quelque chose, et puisque nous sommes engagés dans ce sentier adopté ce jour, et peut-être plus directement que la voie royale que je n'ai pas préparée aujourd'hui, nous allons continuer de la même façon. Nous allons poser une question insidieuse. J'ai déjà préparé la question de ce que doit être la *Versagung* de l'analyste, mais là franchement je ne vous en ai pas dit beaucoup plus. Je vous pose la même question : est-ce que ce n'est pas cela la *féconde Versagung de l'analyste*, de refuser au sujet son angoisse à lui analyste, de laisser nue la place où il est en somme appelé, de nature comme Autre, à donner le *signal d'angoisse* ?

Regardons-le se profiler ce quelque chose dont je vous ai déjà - au moins la dernière fois - donné l'indication en vous disant que la place pure de l'analyste, autant que nous pourrions la définir *dans et par* le fantasme, serait la place du désirant - *ἔραστής* [erastès] ou *ἔρόν* [erôn] - pur, ce qui voudrait dire ce *quelque part* où se produit toujours la fonction du désir, à savoir de venir à la place de l'*ἐρώμενος* [erômenos] ou de l'*ἐρώμενον* [erômenon], car c'est pour cela que je vous ai fait, au début de l'année, parcourir ce long déchiffrement du *Banquet*, de la théorie de l'amour.

Il faudrait arriver à concevoir que quelque sujet puisse tenir la place du *pur désirant*, s'abstraire, s'escamoter lui-même dans le rapport à l'autre d'aucune supposition d'être désirable. Ce que vous avez lu des propos, des réponses de SOCRATE dans *Le Banquet* doit vous donner une idée de ce que je suis en train de vous dire, car si quelque chose est incarné et signifié par l'épisode avec ALCIBIADE, c'est bien ça. D'une part, SOCRATE affirme ne rien connaître qu'aux choses de l'amour : tout ce qu'on nous dit de lui c'est que c'est un désirant à tout crin, inépuisable.

Mais [d'autre part] quand il s'agit de se montrer *dans la position du désiré*, à savoir en face de l'agression publique, scandaleuse, déchaînée, ivre, d'ALCIBIADE, ce qui nous est montré : c'est qu'il n'y a littéralement plus personne. Ceci, je ne vous dis pas que cela résout l'affaire, mais c'est au moins *illustratif* de ce dont je vous parle. Cela a un sens qui a au moins été incarné *quelque part*.

Car il n'y a pas qu'à moi que SOCRATE apparaît être une énigme humaine, un cas comme on n'en a jamais vu et dont on ne sait pas que faire, avec quelques pincettes qu'on essaie de s'en saisir, c'est à tout le monde. Chaque fois que quelqu'un s'est vraiment - à propos de SOCRATE - posé la question : comment ce type-là était-il fabriqué et pourquoi a-t-il mis *la pagaille* partout rien qu'en apparaissant et en racontant des petites histoires qui ont l'air d'être des affaires de tous les jours ?

J'aimerais que nous nous arrêtions un peu à « *la place du désirant* ». Cela fait écho, cela rime avec quelque chose que j'appellerai « *la place de l'orant* »³¹⁵ dans la prière, car *dans la prière, l'orant se voit en train d'orer. Il n'y a pas de prière sans que l'orant se voie en train d'orer*. Je me suis souvenu ce matin de PRIAM. C'est « *l'orant* » type qui a réclamé à ACHILLE le corps du dernier de ses fils - dont il ne sait pas le compte : il en avait cinquante. Il apparaît que c'est à peu près le dernier - en tout cas à cet HECTOR, il y tient.

Qu'est-ce qu'il vient raconter à ACHILLE ? Pas trop de choses sur HECTOR, et cela pour plusieurs raisons :

- d'abord parce que ce n'est pas facile d'en parler dans l'état où il est à ce moment-là,
- ensuite, comme il apparaît, chaque fois qu'il est question de l'HECTOR vivant, ACHILLE, qui n'est pas *commode* ni maître de ses impulsions, commence à rentrer en fureur, bien qu'il ait reçu des instructions divines, à savoir que sa mère THÉTIS est venue lui dire : « *Le grand patron veut que tu rendes HECTOR à son père PRIAM et est venu me rendre visite exprès pour cela* »

Il s'en faut d'un poil pour qu'il ne le rende pas. L'important est que PRIAM ne fait pas tellement de psychologie.

Du seul fait qu'il est en position d'*orant* il va présentifier dans sa demande même, le personnage de l'*orant*. Je veux dire que la prière de PRIAM - celle qui résonne depuis l'origine de notre âge, car, même si vous n'avez pas lu *L'Iliade*³¹⁶ cet épisode est là circulant entre vous tous comme un modèle, par l'intermédiaire de tous les autres modèles qu'il a engendrés - pour la faire porter, il dédouble *ce personnage priant* qu'il est, d'un autre qui se décrit, s'insère dans sa prière sous la forme de quelqu'un qui n'est pas là, à savoir PÉLÉE, le père d'ACHILLE, qu'il représente.

C'est lui qui prie, mais *dans sa prière*, il est nécessaire que cette prière passe par quelque chose qui n'est même pas l'invocation du père d'ACHILLE, il lui trace la figure d'un père qui, lui, est peut-être pour l'instant même, dit-il, bien ennuyé parce que ses voisins sont en train de lui faire des misères. Il sait qu'il a encore un fils qui n'est pas le dernier venu, ACHILLE ici présent. Vous retrouverez dans toute prière ce que j'appelle « *la place de l'orant* » à l'intérieur même de la demande de celui qui prie.

315 Figure symbolique représentant un personnage généralement féminin, debout, les deux bras étendus dans le geste de la prière

316 Cet épisode se trouve au chant XXIV de *L'Iliade*.

Le désirant - c'est pour cela que je fais ce détour - cela n'est pas pareil, je veux dire que le désirant, en tant que tel, ne peut rien dire de lui-même sinon à *s'abolir comme désirant*. Car, c'est ce qui définit la place pure du sujet en tant que *désirant*, c'est qu'à toute tentative de s'articuler il ne sort rien d'autre que syncope du langage, et impuissance à dire, parce que dès qu'il dit il n'est rien plus que quémendeur, il passe au registre de *la demande* et c'est autre chose. Ceci n'est pas moins important si nous devons formuler de quelque manière ce qui, dans cette réponse à l'Autre que constitue l'analyse, constitue la forme spécifique de *la place de l'analyste*.

Pour terminer aujourd'hui sur quelque chose qui ajoutera peut-être un peu plus une formule en impasse à toutes celles que déjà j'ai l'air de vous servir. C'est celle-ci qui a bien quelque intérêt en ce qu'elle boucle les éléments dont je viens de dessiner le tour : c'est que, *si l'angoisse est* ce que je vous ai dit, *ce rapport de soutien au désir là où l'objet manque*, nous retrouvons cette autre chose dont nous avons l'expérience c'est que, pour *renverser la formule* - ceci se voit constamment dans la pratique - *le désir est un remède à l'angoisse*.

Le moindre petit bonhomme névrosé en sait là-dessus aussi long, voire plus long que vous. L'appui trouvé dans le désir, si incommode soit-il avec toute sa traîne de culpabilité, c'est quelque chose quand même de beaucoup plus aisé à tenir que la position d'angoisse, de sorte qu'en somme, pour quelqu'un d'un peu astucieux et expérimenté - je dis cela pour l'analyste - il s'agirait d'avoir toujours à sa portée un petit désir bien fourbi pour ne pas être exposé à mettre en jeu dans l'analyse *un quantum* d'angoisse qui ne serait pas opportun, ni de bonne venue.

Est-ce bien là ce vers quoi j'entends vous amener ? Sûrement pas, de toute façon, il n'est pas aisé de repérer avec la main les parois du couloir ! La question dont il s'agit n'est pas de l'expédient du désir, c'est d'un certain rapport avec le désir qui ne soit pas ainsi soutenu tout à fait « *à la petite semaine* ».

Dans notre prochaine rencontre, nous allons revenir sur la distinction la dernière fois inaugurée du rapport du *sujet* au *moi idéal* et à l'*idéal du moi*. Cela nous permettra de nous orienter dans la topique vraie du désir, la fonction de l'*einziges Zug*, de ce qui différencie foncièrement l'*idéal du moi* d'une façon telle que seulement de là on puisse distinguer, définir, la fonction de l'objet dans ses rapports avec la fonction narcissique.

C'est ce que j'espère pouvoir mener à bien dans notre prochaine rencontre, en le mettant sous le titre de la formule de PINDARE *σκιάς ὄναρ ἀνθρώπος* [skias onar anthrôpos], *rêve d'une ombre : l'homme*³¹⁷, écrit-il dans les derniers vers de la huitième ode.

Ce rapport *du rêve et de l'ombre, du symbolique et de l'imaginaire*, c'est ce autour de quoi je ferai tourner notre propos décisif.

317 [Pindare : Pythiques, huitième Pythique, \(vers 95\) traduction Aimé Puech, Paris, « Les Belles Lettres », 1977, v. 96-97.](#)

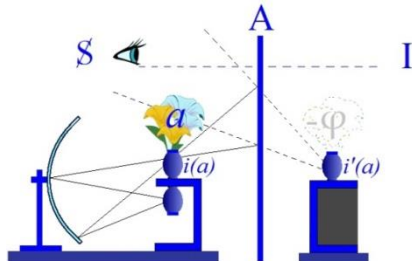
Nous allons essayer aujourd'hui de tenir quelques propos sur le sujet de l'identification pour autant que - vous avez saisi, j'espère - que nous y sommes amenés comme au dernier terme de la question précise autour de laquelle nous avons fait tourner cette année toute notre tentative d'élucidation du transfert. Je vous ai annoncé, la dernière fois, que *je reprendrai*, sous le signe de la jaculation célèbre de PINDARE, dans la huitième Pythique faite pour ARISTOMÈNE, lutteur d'Égine, vainqueur des jeux :

Ἐπάμεροί ! τί δέ τις ? τί δ'οὐ τις ? Σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος. [Epameroi ! Ti dé tis ? Ti d'ou tis ? Skias onar anthrōpos]
 Êtres éphémères ! Qu'est chacun de nous, que n'est-il pas ? L'homme est le rêve d'une ombre. [trad. Aimé Puech]
 [Ô homme d'un jour : qu'est-ce que l'être, qu'est-ce que le néant ? Tu n'es que le rêve d'une ombre. (trad. Faustin Colin)]

Nous reprendrons ici notre référence à ce rapport qui est celui que j'ai essayé, pour vous, de faire supporter par un modèle entre deux niveaux concrets de l'identification : ce n'est pas par hasard que je mets l'accent sur la nécessité de leur distinction, distinction évidente, phénoménologiquement à la portée de n'importe qui. Le *moi idéal* ne se confond pas avec l'*idéal du moi*, c'est ce que le psychologue peut découvrir à lui tout seul, et qu'il ne manque pas de faire d'ailleurs.

Que la chose soit aussi importante dans l'articulation de la dialectique freudienne, c'est bien ce que nous confirmera, par exemple, le travail auquel je faisais allusion la dernière fois, celui de M. Conrad STEIN sur l'identification primaire. Ce travail se termine sur la reconnaissance de ce qui reste encore obscur, c'est la différence entre les deux séries que FREUD distingue, souligne et accentue comme étant : *les identifications du moi*, et *les identifications de l'idéal du moi*.

Prenons donc le petit schéma avec lequel vous commencez à vous familiariser et que vous retrouverez quand vous travaillerez à tête reposée sur le numéro de la revue *La Psychanalyse* qui va paraître.



L'illusion ici représentée, dite « du vase renversé », ne peut se produire que pour l'œil qui se situe quelque part à l'intérieur du cône ainsi produit par le point de jonction de la limite du miroir sphérique avec le point foyer où doit se produire l'illusion dite du vase renversé. Vous savez que cette illusion - image réelle - est ce qui nous sert à métaphoriser quelque chose que j'appelle *i(a)* et dont vous savez que ce dont il s'agit est ce qui est support de la fonction de l'image spéculaire. Autrement dit, c'est l'image spéculaire en tant que telle et chargée de son ton, de son accent spécial, de son pouvoir de fascination, de l'investissement propre qui est le sien dans le registre de cet investissement libidinal bien distingué par FREUD sous le terme d'investissement narcissique. La fonction *i(a)* est la fonction centrale de l'investissement narcissique.

Ces mots ne suffisent pas à définir toutes les relations, toutes les incidences sous lesquelles nous verrons apparaître la fonction de *i(a)*. Ce que nous dirons aujourd'hui vous permettra de préciser de quoi il s'agit, c'est ce que j'appelle aussi la fonction du *moi idéal* en tant qu'opposée et distincte de celle de l'*idéal du moi*.

Je trace la mise en fonction de l'Autre, grand A, l'Autre en tant qu'il est l'Autre du sujet parlant, l'Autre en tant que par lui, *lien de la parole*, l'incidence du signifiant, vient à jouer pour tout sujet, pour tout sujet à qui nous, nous avons affaire comme psychanalystes. Nous pouvons ici fixer la place de ce qui va fonctionner comme *idéal du moi*. Dans le petit schéma, tel que vous le verrez publié dans la revue à paraître :

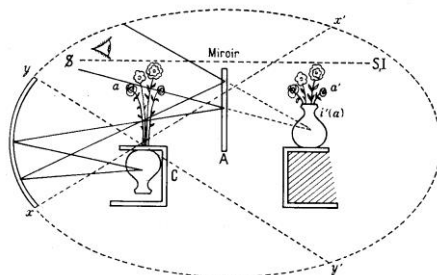


FIG. 2

Vous verrez que cet S *purement virtuel* n'est là qu'en tant que *figuration d'une fonction du sujet* qui est, si je puis dire, *une nécessité de la pensée*. Cette nécessité même qui est au principe de la *théorie de la connaissance* : nous ne pourrions rien concevoir comme *objet* que le sujet supporte, qui n'ait précisément cette fonction, dont, comme analystes, nous mettons en question l'existence réelle puisque ce que, comme *analystes*, nous mettons au jour, c'est que par le fait que le sujet auquel nous avons affaire est essentiellement *un sujet qui parle*, ce sujet ne saurait se confondre avec « *le sujet de la connaissance* ».

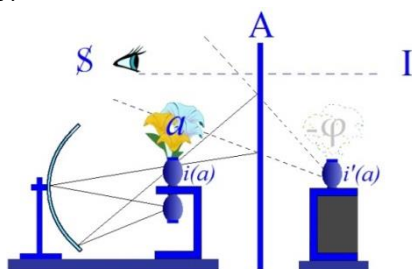
C'est vraiment vérité de LA PALICE que d'avoir *rappelé* aux analystes que le sujet pour nous n'est pas *le sujet de la connaissance* mais *le sujet de l'inconscient*. Spéculer de lui comme de « *la pure transparence à soi-même de la pensée* », c'est justement contre cela que nous nous élevons : c'est une pure illusion que la pensée soit transparente. Je sais l'insurrection que je peux provoquer à tel tournant dans l'esprit d'un philosophe. Croyez-le bien, j'ai déjà eu avec des souteneurs [sic] de la position cartésienne des discussions assez poussées pour dire qu'il y a tout à fait moyen de s'entendre. Je laisse donc de côté la discussion elle-même qui n'est pas ce qui nous intéresse aujourd'hui.

Ce sujet, donc ce S qui est là dans notre schéma, est en position d'user d'un artifice, de ne pouvoir qu'user d'un artifice, de n'accéder que par artifice, à la saisie de cette *image - image réelle* - qui se produit en $i(a)$, ceci *parce qu'il n'est pas là !* Ce n'est que par l'intermédiaire du miroir de l'Autre qu'il vient à s'y placer : *comme il n'est rien, il ne peut s'y voir*.

Aussi bien n'est-ce pas lui en tant que sujet qu'il cherche dans ce miroir. Il y a très longtemps, dans le discours sur la causalité psychique, discours de Bonneval peu après la guerre, j'ai parlé de : ce « *miroir sans surface où ne se reflète rien* »³¹⁸.

Ce propos énigmatique pouvait alors prêter à confusion avec je ne sais quel exercice d'ascèse plus ou moins mystique. Reconnaissez aujourd'hui ce que j'ai voulu dire, ou plus exactement, commencez d'y pressentir le point sur lequel peut se centrer la question de la fonction de l'analyste comme miroir - *ce n'est pas du miroir de l'assomption spéculaire qu'il s'agit* - je veux dire pour la place qu'il a à tenir, lui analyste, même si c'est dans ce miroir que doit se produire l'image spéculaire *virtuelle*.

Cette image virtuelle qui est ici en $i'(a)$ la voici :



Et c'est bien en effet ce que le sujet voit dans l'Autre, mais il ne la voit dans l'Autre que pour autant qu'il est dans une place qui ne se confond pas avec la place de ce qui est reflété. Nulle condition ne le lie à être à *la place de $i(a)$* pour se voir en $i'(a)$ mais certaines conditions le lient à être tout de même dans un certain champ : c'est celui que dessinent les lignes limitant un certain volume conique.

Pourquoi donc - dans ce schéma originnaire - ai-je mis S au point où je l'ai mis, où vous le trouverez dans la figure que j'ai publiée ? Rien n'implique qu'il soit là plutôt qu'ailleurs. En principe il est là parce que, par rapport à l'orientation de la figure, vous le voyez apparaître en quelque sorte derrière $i(a)$ et que cette position : derrière, n'est pas sans avoir un répondant phénoménologique qu'exprime assez bien l'expression qui n'est pas là par hasard : « *une idée derrière la tête* ». Pourquoi donc *les idées*, qui sont généralement les idées qui nous soutiennent, seraient qualifiées d'« *idée de derrière la tête* » ? Il faut bien savoir aussi que ce n'est pas pour rien que *l'analyste se tient derrière le patient*. Aussi bien *cette thématique de ce qui est devant et de ce qui est derrière*, nous allons la retrouver tout à l'heure.

Quoi qu'il en soit, il convient de repérer dans quelle mesure le fait que la position de S n'est repérable que quelque part dans le champ de l'Autre - dans le champ virtuel que développe l'Autre par sa présence comme champ de réflexion - qu'en tant que cette position de S s'y trouve en un point grand I et en tant qu'il est distinct de la place où $i'(a)$ se projette.

C'est seulement en tant que cette distinction non seulement est possible mais qu'elle est ordinaire que le sujet peut appréhender ce qu'a de foncièrement *illusoire* son *identification* en tant qu'elle est *narcissique*. Il y a $\sigma\kappa\iota\lambda\acute{\alpha}\varsigma$ [skias] *l'ombre, der Schatten* dit quelque part FREUD et précisément à propos de quoi : *das verlorene Objekt*, de l'objet perdu dans le travail du deuil³¹⁹. *Der Schatten*, l'ombre.

318 J. Lacan : *Écrits*, « *Propos sur la causalité psychique* », Paris, Seuil, 1966 : « *Quand l'homme cherchant le vide de la pensée s'avance dans la lueur sans ombre de l'espace imaginaire en s'abstenant même d'attendre ce qui va en surgir, un miroir sans éclat lui montre une surface où ne se reflète rien.* »

319 Dans *Trauer und Melancholie* Freud parle de « *das verlassene Objekt* » : « *Der Schatten des Objekts fiel so auf das Ich, welches nun von einer besonderen Instanz wie ein Objekt, wie das verlassene Objekt, beurteilt werden konnte.* ». *L'ombre de l'objet tomba ainsi sur le moi qui put alors être jugé par une instance particulière comme un objet, comme l'objet abandonné.* Mais dans le même texte le terme *verlorene(n)* est également utilisé à plusieurs reprises.

Cette opacité, cette ombre essentielle apporte dans le rapport à l'objet la structure *narcissique* du monde. Si elle est surmontable, c'est pour autant que le sujet par l'Autre peut s'identifier ailleurs. En effet, si c'est là que je suis dans mon rapport à l'Autre, en tant que nous l'avons ici imagé sous la forme où il est légitime que nous l'imaginons : *sous la forme d'un miroir*, sous la forme où la philosophie existentialiste le saisit - et le saisit à l'exclusion de tout autre chose et c'est ce qui fait sa limitation - en disant que l'autre c'est celui qui renvoie notre image.

En effet, si l'Autre n'est pas autre chose que *celui qui me renvoie mon image, je ne suis bien*, en effet, *rien d'autre que ce que je me vois être*. Littéralement, je suis grand Autre comme autre, en tant que lui même, s'il existe, il voit la même chose que moi, lui aussi se voit à ma place. Comment savoir si ce que je me vois être là-bas n'est pas tout ce dont il s'agit ?

Puisque en somme, si l'Autre, ce miroir, il nous suffit - ce qui est bien la plus simple des hypothèses puisque c'est *l'Autre* - de le supposer, lui, miroir vivant, pour concevoir que *lui, il en voit tout autant que moi et, pour tout dire, quand je le regarde, c'est lui en moi qui se regarde et qui se voit à ma place, à la place que j'occupe en lui : c'est lui qui fonde le vrai de ce regard s'il n'est rien d'autre que son propre regard*.

Il suffit - il faut, il se fait tous les jours - pour dissiper *ce mirage*, quelque chose que je vous ai représenté l'autre jour comme ce geste de la tête du petit enfant qui se retourne vers celui qui le porte. Il n'en faut *pas tant* : un rien, un éclair, c'est trop dire...

car un éclair a toujours passé pour être *quelque chose*, le signe même du « Père des dieux », rien de moins, et c'est aussi bien d'ailleurs pourquoi je le mets en avant

...mais une mouche qui vole suffit - si elle passe dans ce champ et fait « *bzzzz...* » - pour me faire me repérer ailleurs, pour m'entraîner hors du champ conique de visibilité du *i(a)*.

Ne croyez pas que je m'amuse, si j'amène là la mouche ou la guêpe qui fait « *bzzzz...* », ou n'importe quoi qui fait du bruit, qui nous surprend. Vous savez bien que c'est là l'objet électif suffisant dans son caractère minimal pour constituer ce que j'appelle « *le signifiant d'une phobie* ». C'est justement en ceci que cette sorte d'objet peut avoir la fonction *opératoire, instrumentale*, tout à fait suffisante à mettre en question la réalité et la consistance de *l'illusion du moi* comme tels.

Il suffit que quoi que ce soit bouge dans le champ de l'Autre, tienne le rôle de point de support du sujet pour que puisse, à l'occasion d'un de ces écarts, être dissipée, vaciller, être mise en cause la consistance de l'Autre³²⁰, de ce qui est là en tant que champ de *l'investissement narcissique*. Car, si nous suivons en toute rigueur l'enseignement de FREUD, *ce champ est central*, essentiel, ce champ est *ce autour de quoi tout le sort du désir humain* se joue. Mais il n'y a pas que ce champ, la preuve c'est que déjà dans FREUD, au départ de l'introduction de ce champ, dans *Zur Einführung des Narzissmus* il est distingué d'un autre [champ] : du rapport à *l'objet archaïque*, du rapport au champ nourricier de *l'objet maternel*, il prend dans la dialectique freudienne sa valeur d'être d'abord distingué comme étant *d'un autre ordre*.

Ce que j'introduis de nouveau en vous disant que cet autre champ qui, si je comprends bien ce que M. STEIN a identifié dans son travail sous le terme de « *l'identification primaire* », est structuré pour nous de façon originelle, radicale par la présence du signifiant comme tel. Ce n'est pas seulement par plaisir d'apporter une articulation nouvelle dans ce qui est bien toujours le même champ, c'est que de pointer cette fonction du signifiant comme décisive, comme ce par quoi ce qui vient de ce champ est seulement *ce qui nous ouvre la possibilité de sortir de la pure et simple capture dans le champ narcissique*.

C'est seulement à le pointer ainsi, à pointer comme essentielle la fonction de l'élément signifiant, que nous pouvons introduire des éclaircissements, des possibilités de distinctions qui sont celles nécessitées - vous le verrez, je vais vous le montrer, j'espère - *impérieusement* nécessitées par des questions cliniques aussi concrètes que possibles. *Hors de quoi* - cette introduction dont je parle, l'articulation du signifiant comme tel dans la structuration de ce champ de l'Autre, du grand Autre - *pas de salut*.

C'est uniquement par là que peuvent se résoudre des questions cliniques jusqu'ici demeurées irrésolues et qui, parce qu'elles sont demeurées irrésolues, prêtent également à des confusions irréductibles. En d'autres termes...

ce *σκιάς ὄναρ ἀνθρώπου* [skias onar anthrôpos] - *rêve d'une ombre : l'homme*,

...c'est de *mon rêve*, c'est de *me déplacer dans le champ du rêve*, en tant qu'il est le *champ d'errance du signifiant*, que je peux entrevoir :

- que je puisse dissiper les effets de *l'ombre*,
- que je puisse savoir que ce n'est qu'une *ombre*.

Bien sûr, il y a quelque chose que je peux longtemps encore ne pas savoir, c'est que je rêve. Mais c'est déjà au niveau et dans le champ du rêve - si je sais bien l'interroger, si je sais bien l'articuler - que non seulement je triomphe de *l'ombre*, mais que j'ai mon premier accès à l'idée qu'il y a plus réel que *l'ombre*, qu'il y a tout d'abord et au moins, le *réel* du désir dont cette *ombre* me sépare. Vous me direz que justement le monde du *réel* n'est pas le monde de mes désirs. Mais c'est aussi la dialectique freudienne qui nous apprend que je ne procède dans le monde des objets que par la voie des *obstacles* mis à mon désir : *l'objet est ob*, *l'objet* se trouve à travers les *objections*.

320 Dans deux versions de notes on trouve : la *consistance de l'ombre*.

Le premier pas vers la réalité est fait au niveau et dans le rêve, et bien sûr, que j'y atteigne à cette réalité, suppose que je me réveille. Le réveil, il ne suffit pas de le définir topologiquement en disant que dans mon rêve il y a un peu trop de réalité, que c'est ça qui me réveille. Le réveil se produit en fait quand vient dans le rêve quelque chose qui est la satisfaction de la demande, cela n'est pas courant mais cela arrive.

Sur un plan qui est celui du cheminement analytique de la vérité sur l'homme apportée par l'analyse, nous savons ce qu'est le réveil, nous entrevoyons où va la demande. L'analyste articule ce que l'homme demande. L'homme avec l'analyse se réveille. Il s'aperçoit que depuis un million d'années qu'est là l'espèce, il n'a pas cessé d'être *nécrophage*.

Tel est le dernier mot de ce que, sous le nom d'*identification primaire* - de la première espèce d'identification - FREUD articule. L'homme n'a point cessé de « *manger ses morts* », même s'il a rêvé pendant un court espace de temps qu'il répudiait irréductiblement le *cannibalisme*, c'est ce que va nous montrer la suite.

Il importait à ce moment de pointer que c'est précisément par ce chemin, où il nous est montré

- que *le désir* est « *un désir de rêve* »,
- que *le désir a la même structure que le rêve*,
- que le premier pas correct est fait de ce qui est le cheminement vers la réalité,
- que c'est à *cause* du rêve et *dans* le champ du rêve, que d'abord nous nous avérons plus forts que l'*ombre*.

Maintenant que j'ai ainsi pointé, articulé, d'une façon dont je m'excuse encore que vous ne puissiez en voir dès maintenant les attendants cliniques, les rapports de *i(a)* avec le grand I, nous allons montrer - et c'est déjà *impliqué* dans mon discours précédent - tout ce qui suffit à *nous guider* dans *les rapports à i(a)*, car ce qui nous importe c'est *les rapports de ce jeu couplé avec petit(a), l'objet du désir*. Je reviendrai dans la suite sur ce qui, en dehors de cette expérience massive du *rêve*, justifie l'accent que j'ai mis sur la fonction du *signifiant* dans le champ de l'Autre.

Les *identifications à l'idéal du moi* comme tel, chaque fois qu'elles sont invoquées, et nommément par exemple dans l'*introjection* qui est celle du deuil autour de quoi FREUD a fait tourner un pan essentiel de sa conception de l'*identification*, vous verrez toujours qu'à regarder de près le cas, l'articulation clinique dont il s'agit, il ne s'agit jamais d'une *identification*, si je puis dire *massive*, d'une *identification* qui serait, par rapport à l'*identification narcissique* qu'elle vient contre-battre, comme enveloppante, d'être à être.

Et pour illustrer ce que je viens de dire - puisque l'image m'en vient sur le champ - dans le rapport où, dans les icônes chrétiennes, est la mère par rapport à l'enfant qu'elle tient devant elle sur les genoux - figuration qui n'est point de hasard, croyez-le bien - elle l'enveloppe, elle est plus grande que lui. Les deux rapports de l'*identification narcissique* et de l'*identification anaclitique* ³²¹, si c'était de *cette opposition* qu'il s'agit entre les *identifications*, elle [l'*identification anaclitique*] devrait être comme d'un vaste *contenant*, par rapport à un monde à l'*intérieur*, plus limité, qui réduit le premier par son ampleur.

Je vous dis tout de suite que *des lectures les plus démonstratives à cet égard, c'est celle du Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Libido* ³²² qu'il faut lire, c'est l'histoire du développement de la libido (Karl ABRAHAM, 1924) où il ne s'agit que de cela : des *conséquences* à tirer de ce que FREUD vient d'apporter concernant le mécanisme du deuil, et l'*identification* que foncièrement il représente. Il n'y a pas un seul exemple, parmi les très nombreuses illustrations cliniques que donne ABRAHAM de la réalité de ce mécanisme, où vous ne touchiez sans ambiguïté qu'il s'agit toujours de l'*introjection*, non pas de la réalité d'un *autre* - dans ce qu'elle a d'enveloppement, d'ample, voire de confus à l'occasion, de massif - mais toujours d'*ein einziger Zug*, d'un seul trait.

Les illustrations qu'il en donne vont très loin puisque en réalité, sous le titre de *Versuch... de l'essai sur le développement de la libido, [Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Libido auf Grund der Psychoanalyse seelischer Störungen]*, il ne s'agit que de cela, de la fonction du « *partiel* » dans l'*identification*, et concurremment, on pourrait dire : à l'*abri* de cette recherche, à moins que cette recherche n'en soit l'excuse ou une subdivision, c'est dans ce travail que Karl ABRAHAM a introduit la notion qui depuis a circulé dans toute l'analyse et a été la pierre d'une édification considérable concernant *les névroses* et *les perversions* et qu'on appelle à tort la conception de « *l'objet partiel* ».

Vous allez voir ce qu'il en est avant même de pouvoir revenir sur les illustrations éclatantes qui en sont données. Il suffit que je vous indique la place et que vous alliez chercher les choses là où elles sont pour vous apercevoir qu'il n'y a rien à rétorquer à ce qu'ici je formule. À savoir que cet article n'a de sens et de portée que pour autant qu'il est l'*illustration* à chaque page de *ce trait de l'identification* dont il s'agit comme *identification* de l'*idéal du moi*, que c'est une *identification* :

- par traits isolés,
- par traits, chacun unique,
- par traits ayant la structure du signifiant.

C'est cela qui nous oblige aussi à regarder d'un peu plus près un rapport et ce qu'il faut en distinguer si l'on veut voir clair.

321 Qui résulte de la privation des soins maternels pendant la première année.

322 Karl Abraham : *Psychoanalytische Studien zur Charakterbildung und andere Schriften*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1969.

Karl Abraham : « *Esquisse d'une histoire du développement de la libido fondée sur la psychanalyse des troubles mentaux* » in *Œuvres complètes II*, Paris, Payot 2000, p. 170.

Dans le même contexte et non pas sans raison, ABRAHAM se trouve introduire, ce que je disais tout à l'heure et désigner comme fonction de *l'objet partiel*, car c'est précisément ce dont il va s'agir concernant les rapports de *i(a)* avec *petit(a)*. Si vous lisez ABRAHAM, vous lirez ceci : d'abord qu'il n'a jamais écrit d'aucune façon qu'il s'agit de « *l'objet partiel* », il écrit *Die Objekt-Partielliebe*, ce qui veut dire « *l'amour partiel de l'objet* », vous verrez que ce qu'il accentue, quand il parle de ce qui en est l'objet plus qu'exemplaire, le seul véritable objet, encore que d'autres puissent s'inscrire dans la même structure, c'est *le phallus*. Comment conçoit-il - et j'entends vous le rapporter dans son texte - cette rupture, cette disjonction, qui donne sa valeur d'objet privilégié au *phallus* ? Dans toutes les pages, il vient à nous produire ce dont il s'agit de la façon suivante : « *l'amour partiel de l'objet* » cela veut dire quoi pour lui ?

Cela veut dire - non pas l'amour de ce quelque chose qui vient à tomber de l'opération sous le nom de *phallus* - cela veut dire l'amour près d'accéder à cet objet normal de la relation génitale, celui de l'autre sexe en tant qu'il y a justement un stade - qui est ce stade capital, structurant, structural, que nous appelons *le stade phallique* - dans lequel il y a effectivement amour de l'autre, aussi complet que possible, *moins les génitoires*. C'est cela que veut dire « *l'amour partiel de l'objet* ».

Mais l'important est dans une note - je donne tout de suite la référence : page 89 de l'édition originale, et dans les *Selected Papers* page 495 - tout ce qui est donné comme *exemples cliniques* y conduit, à savoir : l'exemple des deux femmes *hystériques* pour autant qu'elles ont eu certaines relations avec le père entièrement fondées sur des variations de rapport qui se *manifestent* d'abord, par exemple, en tant que le père n'est appréhendé par la patiente, à la suite d'une relation traumatique, que pour sa valeur *phallique*. Par la suite, dans les rêves, le père apparaît dans son image complète mais censurée au niveau des génitoires sous la forme de la *disparition des pilosités pubiennes*. Tous les exemples jouent en ce sens : « *l'amour partiel de l'objet* » étant : *l'amour de l'objet moins les génitoires*.

Et qu'y trouver le fondement de la séparation imaginaire du *phallus* - en tant que désormais intervenant comme fonction centrale exemplaire, fonction pivot dirais-je - peut nous permettre de situer ce qui est différent, à savoir : *(a)*, en tant que *petit(a)* désigne la fonction générale comme telle de *l'objet du désir*. *Au cœur de la fonction petit(a), permettant de grouper, de situer les différents modes d'objets possibles, en tant qu'ils interviennent dans le fantasme, il y a le phallus*.

Entendez bien que j'ai dit que *c'est l'objet* qui permet d'en situer la série, c'est si vous voulez, pour nous, un point d'origine *en arrière* et *en avant* d'une certaine idée. Je lis ce qu'ABRAHAM écrit dans la petite note ³²³ ci-dessous :

« *L'amour de l'objet avec exclusion des génitoires nous paraît comme le stade de développement psychosexuel dont le temps coïncide avec ce que FREUD appelle le stade phallique de développement. Il est lié à lui, non seulement par cette coïncidence dans le temps, mais il est lié par des liens internes beaucoup plus étroits - il ajoute - les symptômes hystériques se laissent comprendre comme le négatif de cette organisation définie, structurée comme l'exclusion du génital* ».

[Die Objektliebe mit Genitalausschluß scheint als psychosexuelles Entwicklungsstadium zeitlich mit Freud's « phallischer Entwicklungsstufe » zusammenzufallen, mit ihr aber auch durch innere Verbindungen eng verknüpft zu sein. Die hysterischen Symptome hätten wir als das Negativ der libidinösen Regungen aufzufassen, die der Objektliebe mit Genitalausschluß und der phallischen Organisation entsprechen (p. 89)]

Je dois dire qu'il y avait longtemps que je n'avais pas relu ce texte, en ayant laissé le soin à deux d'entre vous. Il n'est peut-être pas mauvais que vous sachiez que la formule algébrique que je donne du fantasme hystérique s'y trouve manifeste :

$$\frac{a}{-\phi} \diamond A$$

Mais le pas suivant que je veux vous faire faire, c'est autre chose qui se trouve aussi dans le texte, mais je crois que personne ne s'y est encore arrêté. Je cite :

« *Wir müssen außerdem in Betracht ziehen, daß bei jedem Menschen das eigene Genitale stärker als irgendein anderer Körperteil mit narzißtischer Liebe besetzt ist* ». (p. 89 de l'édition originale)

« *C'est que nous devons - dit-il - prendre en considération ceci...*

Et à quel moment, au moment où il vient de se demander dans les lignes qui précèdent : pourquoi est-ce comme cela ?

- Pourquoi cette réticence ? pourquoi cette *rage* pour tout dire, qui sourd déjà au niveau imaginaire de châtrer l'autre au point vif ? C'est à cela qu'il répond *Grauen, horreur*. Les lignes précédentes doivent justifier le terme de « *rage* » que j'ai introduit

...nous devons donc prendre en considération ceci que chez tout homme ce qui est proprement les génitoires est investi plus fort que tout autre partie du corps dans le champ narcissique ».

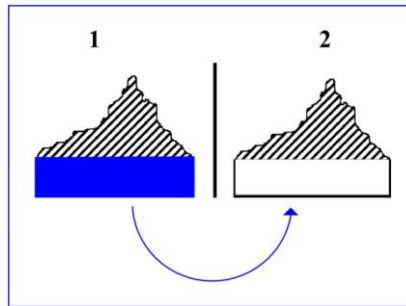
³²³ Voici cette note d'Abraham : « *L'amour objectal excluant les organes génitaux, stade du développement psychosexuel, semble coïncider chronologiquement avec « l'étape phallique du développement » de Freud. Des relations plus intimes semblent bien exister. Les symptômes hystériques pourraient être considérés comme le négatif des mouvements libidinaux correspondant à un amour objectal excluant les organes génitaux et à la phase phallique de l'organisation.* » (Abraham, Œuvres complètes II, Payot 2000, p. 221)

Pour qu'il n'y ait aucune ambiguïté sur sa pensée, il précise ³²⁴ :

« C'est justement en correspondance avec cela qu'au niveau de l'objet, tout autre chose, n'importe quoi, doit être investi plutôt que les génitoires ».

Je ne sais pas si vous vous rendez bien compte de ce qu'une pareille notification - qui n'est pas là isolée comme si c'était un *lapsus* de la plume, mais que tout démontre être la sous-jacence même de sa pensée - implique. Je ne me sens pas le pouvoir de franchir cela d'un pas allègre comme si c'était vérité courante, à savoir, malgré l'évidence et la nécessité d'une pareille articulation, je ne sais pas qu'elle ait été pointée jusqu'à présent par personne.

Essayons de nous représenter un peu plus les choses. Il est bien entendu que le seul intérêt d'avoir amené le *narcissisme*, c'est de nous montrer que c'est des *avatars du narcissisme* que dépend le procès du progrès de l'investissement. Essayons de comprendre. Voici le champ du corps propre, le champ narcissique. Essayons de représenter, par exemple, quelque chose qui réponde à ce qu'on nous dit : que nulle part l'investissement n'est plus fort qu'au niveau des génitoires. Cela suppose que si nous prenons le corps d'un côté ou d'un autre nous aboutirons à un graphique de la nature suivante :



Ce que la phrase d'ABRAHAM implique - si nous devons lui donner sa valeur de raison - de conséquence, c'est que si ceci nous représente le profil de l'investissement narcissique [1] contrairement à ce qu'on pourrait d'abord penser : ce ne sont pas à partir d'en haut que *les énergies* vont être *soustraites* pour être transférées à l'objet, ce ne sont pas les régions les plus investies qui vont se décharger pour commencer à donner *un petit investissement* à l'objet - je dis : si nous parlons de la pensée d'ABRAHAM en tant qu'elle est nécessitée par tout son bouquin, autrement ce bouquin n'a plus aucun sens, c'est au contraire au niveau des investissements les plus bas que va se faire *la prise d'énergie* : en face - dans le monde de l'objet - un certain investissement, investissement objectal [2], l'objet existant comme objet.

C'est-à-dire que c'est pour autant que chez le sujet - on nous l'explique de la façon la plus claire - les génitoires restent investis, que chez l'objet ils ne le sont pas, il n'y a absolument pas moyen de comprendre cela autrement.

Réfléchissez un peu si tout ceci ne nous mène pas à quelque chose de beaucoup plus vaste et important qu'on ne le croit, car il y a une chose dont il ne semble pas qu'on s'aperçoive concernant la fonction qui est dans *le stade du miroir* celle de *l'image spéculaire*, c'est que si c'est dans ce rapport en miroir que se fait le quelque chose d'essentiel qui règle la communication, le reversement, ou le déversement, ou l'inter-versement, de ce qui se passe entre l'objet narcissique et l'autre objet, est-ce que nous ne devons pas faire preuve d'un peu d'imagination et donner de l'importance à ceci qui en résulte : c'est que si effectivement le rapport à l'autre comme *sexuel* ou comme *pas sexuel*, chez l'homme est gouverné, organisé, le centre organisateur de ce rapport dans l'imaginaire se fait au moment et dans le stade spéculaire.

Est-ce que cela ne vaut pas la peine qu'on s'arrête à ceci : c'est que cela a un rapport beaucoup plus intime, on ne le remarque jamais, avec ce que nous appelons *la face*, le « *rapport face à face* ». Nous nous servons souvent de ce terme en y mettant un certain accent mais il ne semble pas qu'on ait mis tout à fait le point sur ce que ça a d'original.

On appelle le rapport sexuel génital *a tergo* : rapport *more ferarum*. Cela ne devrait pas être pour les chats, si j'ose m'exprimer ainsi, c'est bien le cas de le dire. Il suffira que vous pensiez à ces « *femmes-chats* » pour vous dire que peut-être il y a quelque chose de décisif dans la structuration imaginaire qui fait que *le rapport avec l'objet du désir est structuré* essentiellement, pour la grande majorité des espèces, *comme devant venir par derrière, comme un rapport au monde qui consiste à couvrir ou à être couvert*.

Ou bien, dans les rares espèces pour qui cette chose-là doit arriver par devant, une espèce pour qui un moment sensible de l'appréhension de l'objet est un moment décisif, si vous en croyez à la fois l'expérience du stade du miroir et ce que j'ai essayé d'y trouver, d'y définir comme un fait capital, comme cet objet qui est défini par le fait que chez l'animal érigé quelque chose d'essentiel est lié à l'apparition de sa face ventrale.

324 Cette citation est ici traduite par Lacan plus littéralement que ne le fait Ilse Barande dans l'édition Payot 2000 (p. 221) :

« Nous savons que chacun investit son sexe d'un amour narcissique privilégié. C'est pourquoi tout peut être aimé chez l'objet avant son sexe. »

Il me semble qu'on n'a pas mis encore très bien en valeur toutes les conséquences de cette remarque dans ce que j'appellerai les diverses positions fondamentales, les versants de l'érotisme. Cela n'est pas que - par ci, par là - nous n'en voyions des traits et que les auteurs depuis longtemps n'aient fait la remarque que presque toutes « *les scènes primitives* » évoquent, reproduisent, s'accrochent autour de la perception d'un « *coit a tergo* ».

Pourquoi ? Il y a un certain nombre de remarques qui pourraient s'ordonner dans ce sens mais ce que je veux vous faire remarquer, c'est que dans cette référence, il est assez remarquable que les objets qui se trouvent avoir, dans la composition imaginaire du psychisme humain, une valeur isolée et très spécialement comme objets partiels, soient, si je puis dire, non seulement placés en avant, mais émergeant en quelque sorte, si nous prenons comme mesure une surface verticale, réglant en quelque sorte la profondeur de ce dont il s'agit dans *l'image spéculaire*, à savoir une surface parallèle à la surface du miroir, relevant par rapport à cette profondeur ce qui vient en avant, comme émergeant de l'immersion libidinale : je ne parle pas seulement du *phallus*, mais aussi bien de cet objet essentiellement fantasmatique qu'on appelle *les seins*.

Le souvenir m'est venu à ce propos, dans un livre de cette excellente M^{me} GYP, qui s'appelle le *Petit Bob*³²⁵, le pitre inénarrable, du repérage par *Petit Bob*, au bord de la mer, sur une dame qui fait la planche, des deux petits « *pains d'sucre* », s'exprime-t-il, dont il découvre l'apparence avec émerveillement, et l'on n'est pas sans remarquer quelque complaisance chez l'auteur. Je ne crois pas que ce soit jamais sans profit qu'on lise les auteurs qui s'occupent de recueillir des propos d'enfant - celui-là est sûrement recueilli sur le vif - et après tout le fait que cette dame, dont on savait qu'elle était la mère d'un regretté neurochirurgien qui fut sans doute lui-même le prototype du *Petit Bob*, était - il faut bien le dire - un peu conne, n'empêche pas que ce qu'il en résulte pour nous soit d'un moindre profit, au contraire.

Aussi bien, verrons-nous mieux peut-être, dans le rapport objectal, la véritable fonction à donner à ce que nous appelons *nipple*, *le bout de sein*, si nous le voyons aussi dans ce rapport *gestaltique* d'isolement sur un fond et de ce fait d'exclusion à ce rapport profond avec la mère qui est celui du nourrissage. S'il n'en était pas ainsi on n'aurait peut-être pas souvent *tellement de mal à le lui faire attraper*, au nourrissage, le bout dont il s'agit, et peut-être aussi que les phénomènes des anorexies mentales auraient une autre tournure. Ce qu'il faut dire, ce que je veux dire à l'occasion, c'est donc un petit schéma qu'il convient que vous gardiez présent concernant le ressort de ce qui se passe de réciproque entre *l'investissement narcissique* et *l'investissement de l'objet* en raison de la liaison qui en justifie la dénomination et l'isolement du mécanisme. Tout objet n'est pas comme tel à définir comme étant purement et simplement objet déterminé - au départ, au fondement - comme un objet partiel, loin de là.

*Mais la caractéristique centrale de *cette relation du corps propre au phallus* doit être tenue pour *essentielle* pour voir ce qu'il conditionne après-coup, *nachträglich*, dans le rapport à tous les objets. Le caractère de : « *séparable* », « *possible à perdre* », serait différent s'il n'y avait au centre le destin de cette possibilité *essentielle* de *l'objet phallique* d'émerger comme un « *blanc* » sur l'image du corps, comme une île, comme ces îles de cartes marines où l'intérieur n'est pas représenté mais le pourtour. À savoir qu'il en va de même pour ce qui concerne tous les *objets de désir*, le caractère d'isolement comme *Gestalt* de départ est essentiel car on ne dessinera jamais ce qui est à l'intérieur de l'île. On n'entrera jamais à pleines voiles dans l'objet génital, le fait de caractériser l'objet comme *génital* ne définit pas le « *postambivalent* »³²⁶ de l'entrée dans ce stade génital ou alors, personne n'y est jamais entré^{*327}.

Ce que j'ai dit aujourd'hui *m'a fait venir l'idée du hérisson*. J'ai lu *Le Hérisson*. Je vous dirais qu'au moment où je m'arrêtais sur ce rapport entre l'homme et les animaux il m'est venu à l'idée de lire cela. Comment font-ils l'amour ? Il est clair qu'*a tergo* cela doit présenter *quelque inconvénient*. Je téléphonerai à Jean ROSTAND. Je ne m'arrêterai pas à cet épisode. La référence au hérisson est une référence *littéraire*. ARCHILOQUE s'exprime quelque part de cette façon :

« *Le renard en sait long, il sait beaucoup de tours. Le hérisson n'en a qu'un, mais fameux* ».³²⁸

Or, ce dont il s'agit concerne précisément le renard. Se souvenant - ou ne se souvenant pas - d'ARCHILOQUE, GIRAUDOUX, dans *Bella*,³²⁹ révèle le style en éclair d'un monsieur qui à un truc lui aussi fameux qu'il attribue au renard et - peut-être que l'association d'idées a joué - peut-être que le hérisson connaît aussi ce tour-là. Il serait, en tout cas, urgent pour lui de le connaître car il s'agit de se débarrasser de sa vermine, opération qui est plus que problématique chez le hérisson.

Pour le renard de GIRAUDOUX, voici *comment* il procède : il entre tout doucement dans l'eau en commençant par la queue.

- Il s'y glisse lentement, se laisse envahir jusqu'à ce qu'il ne reste plus au dehors que le bout du nez, sur quoi les dernières puces
 - dansent leur dernier ballet. Ensuite il le plonge dans l'eau pour qu'il soit radicalement lavé de tout ce qui l'embarasse.
- Que cette image vous illustre que la relation de tout ce qui est narcissique est conçue comme racine de la castration.

325 Gyp* : *Petit Bob*, Paris, Calmann-Lévy, 1920, p. 177. (*Sibylle Gabrielle Marie-Antoinette de Riquetti de Mirabeau, comtesse de Martel de Janville.).

326 Karl Abraham construit un tableau (p. 90 de l'édition originale, p. 222 de l'édition Payot 2000) dans lequel il met en parallèle les étapes de l'organisation de la libido avec les étapes du développement de l'amour objectal. Il y situe une étape génitale proprement dite allant de pair avec la dernière étape de l'amour objectal, c'est ce qu'il appelle *amour objectal post ambivalent*, mais on ne trouve à aucun moment dans son texte l'expression *objet génital*.

327 Une page manque dans la sténotypie. Nous avons reconstruit d'après les notes d'auditeurs depuis : *Mais la caractéristique centrale... jusqu'à... jamais entré*.

328 Archiloque : *Fragments*, texte établi par François Lassere, traduit et commenté par André Bonnard, « *Les Belles Lettres* », Paris, 1958, 1968. Fragment 177, *Il sait bien des tours, Le renard. Le hérisson n'en connaît qu'un, mais il est fameux*. Dans cette épode, le poète se compare au hérisson, capable d'en remontrer à son adversaire par son pouvoir satirique.

329 Cette référence à une œuvre de Giraudoux reste à préciser : il ne s'agit pas de *Bella*.

Au moment de tenir devant vous notre dernier propos de cette année, il m'est revenu à l'esprit l'invocation de PLATON au début du *Critias*. C'est bien en effet là qu'elle se trouve, pour autant qu'il parle du ton comme d'un élément essentiel dans la mesure de ce qui est à dire. Puissé-je, en effet, savoir ce ton garder³³⁰. Pour ce faire, PLATON invoque ce qui est l'objet même dont il va parler dans ce texte inachevé : rien moins que celui de la naissance des dieux.

Un recouplement qui n'a pas été sans me plaire, puisque aussi bien - latéralement sans doute - nous avons été très proches de ce thème au point d'entendre quelqu'un - dont vous pouvez considérer par certains côtés qu'il fait profession d'athéisme - nous parler des dieux comme de *ce qui se trouve dans le Réel*. Ce que je vous dis ici, il se trouve que beaucoup le reçoivent à chaque fois comme étant quelque chose qui lui est adressé à lui comme particulier.

Je dis « *particulier* » :

- non pas individuel,
- non certes à qui me plaît, puisque beaucoup sinon tous le reçoivent,
- ni collectif non plus du même coup, car je constate que de ce qu'il reçoit, chacun laisse place - entre vous à contestation sinon à discordance.

C'est donc une large place qui est laissée de l'un à l'autre. C'est peut-être cela qu'on appelle - au sens propre - « *parler dans le désert* ».

Cela n'est certes pas que j'aie à me plaindre cette année d'aucune *désertion*, comme chacun sait dans le désert il peut y avoir presque foule, c'est que le désert n'est pas constitué par le vide. L'important, c'est justement ceci que j'ose espérer, c'est que ce soit un peu au désert que vous soyez venus me trouver. Ne soyons pas trop optimistes ni trop fiers de nous, tout de même disons que vous avez eu, tous tant que vous êtes, un petit souci de la limite du désert. C'est bien pourquoi je m'assure que ce que je vous dis n'est, en fait, jamais encombrant pour le rôle que je me trouve - et que je dois - tenir auprès de certains d'entre vous, qui est celui de l'analyste.

Pour tout dire c'est :

- pour autant que mon discours, dans mon chemin de cette année, vise *la position de l'analyste*, et que cette position je la distingue comme étant celle qui est au cœur de la réponse donnée *par l'analyste* pour satisfaire au pouvoir du transfert,
- pour autant qu'à *cette place* même qui est la sienne *l'analyste doit s'absenter de tout idéal de l'analyste*,
- pour autant que mon discours respecte cette condition, je crois,

qu'il est propre à permettre cette conciliation nécessaire auprès de certains, de mes deux positions :

- d'analyste,
- et de celui qui vous parle de l'analyse.

À divers titres, sous diverses rubriques on peut formuler quelque chose, bien sûr, qui soit de l'ordre de l'idéal, il y a des qualifications de l'analyste, c'est déjà assez de constituer un moyen de cet ordre. L'analyste, par exemple, ne doit pas être tout à fait ignorant d'un certain nombre de choses mais ce n'est point là ce qui entre en jeu dans sa position essentielle d'analyste.

Ici certes s'ouvre l'ambiguïté qu'il y a autour du mot « *savoir* ». PLATON, dans cette invocation au début du *Critias*, se réfère au savoir, sur la garantie que concernant ce qu'il aborde, le ton restera mesuré. C'est qu'en son temps l'ambiguïté était beaucoup moins grande. Le sens du mot « *savoir* » ici est beaucoup plus proche de ce que je vise au moment où j'essaie d'articuler pour vous la position de l'analyste et c'est bien ici que se motive, que se justifie, ce départ à partir de l'image exemplaire de SOCRATE qui est celui que j'ai choisi cette année.

Me voici donc arrivé la dernière fois à ce point que je crois essentiel, point tournant de ce que nous aurons à énoncer par la suite, de *la fonction de l'objet(a)* dans mes schémas, pour autant qu'elle est jusqu'ici celle, après tout, que j'ai le moins *élucidée*.

Je l'ai fait à propos de cette fonction de l'objet en tant qu'il est une partie qui se présente comme partie séparée, « *objet partiel* » comme on dit, et vous ramenant au texte - auquel *je vous prie instamment* pendant ces vacances de vous reporter avec détails et avec attention - je vous ai fait remarquer que celui qui introduit cette notion d'« *objet partiel* » : ABRAHAM y *entend* de la façon la plus formelle *un amour de l'objet dont justement cette partie est exclue : c'est l'objet moins cette partie*.

Tel est le fondement de l'expérience autour de quoi tourne *cette entrée en jeu de l'« objet partiel »*, de l'intérêt qui lui est dès lors accordé.

³³⁰ Cf. Platon, *Critias* : Or, quand on détonne, la juste peine est de rentrer dans le ton, prions celui-ci (le dieu) de nous accorder un remède qui nous préserve, le plus efficace et le meilleur de tous les remèdes préservatifs : le savoir, 106b, Gallimard Pléiade. Lacan a déjà évoqué la question de ton, harmonie, accord, mesure, dans son commentaire du discours d'Éryximaque.

Au dernier terme, les spéculations de WINICOTT - observateur du comportement de l'enfant - sur *l'objet transitionnel*, se rapportent aux méditations du cercle kleinien. Dès longtemps, il me semble que ceux qui m'écoutent, s'ils m'entendent, ont pu avoir plus qu'un soupçon des précisions les plus formelles sur le fait que cette *partialité* de l'objet a le rapport le plus étroit avec ce que j'ai appelé la fonction de « *la métonymie* » qui prête en grammaire aux mêmes équivoques.

Je veux dire que là aussi on vous dira que c'est « *la partie prise pour le tout* », ce qui laisse tout ouvert, à la fois comme vérité et comme erreur :

- comme vérité, nous allons bien comprendre que cette « *partie prise pour le tout* », dans l'opération se transforme, elle en devient le signifiant,
- erreur, si nous nous attachons seulement à cette face de partie, en d'autres termes si nous nous dirigeons vers une référence de réalité pour la comprendre. J'ai suffisamment souligné cela ailleurs, je n'y reviens pas.

L'important est que vous vous souveniez de ce que la dernière fois, autour du schéma du tableau et d'un autre que je vais reprendre sous une forme plus simple, que vous sachiez quel rapport il y a entre *l'objet du désir*, en tant que depuis toujours j'ai souligné, articulé, insisté, devant vous sur *ce trait essentiel, sa structuration comme objet partiel dans l'expérience analytique et sa fonction d'obturation foncière* et le correspondant libidinal de ce fait. Le rapport qu'il y a là, et que j'ai mis en valeur la dernière fois, est justement ce qui reste le plus irréductiblement investi au niveau du corps propre : le fait foncier du narcissisme et son noyau central.

La phrase que j'ai extraite d'ABRAHAM, à savoir que c'est pour autant que *le phallus réel* reste, à *l'insu du sujet*, ce autour de quoi *l'investissement* maximum est conservé, préservé, gardé, c'est dans cette relation même que cet objet partiel se trouve être éliidé, laissé en blanc dans l'image de l'autre, en tant qu'investie...

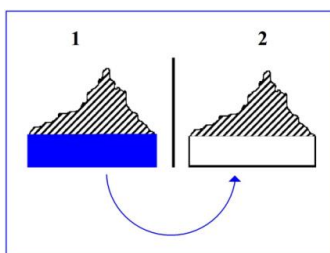
le terme même d'investissement prenant tout son sens de l'ambiguïté qu'il comporte dans le *besetzt* allemand ...non seulement d'une charge mais de quelque chose qui entoure ce blanc central.

Et aussi bien, s'il faut nous attaquer à quelque autre évidence, n'est-il pas sensible que l'image que nous pouvons ériger à l'acmé de la fascination du désir, celle précisément qui - *du thème platonicien au pinneau de BOTTICELLI* - se renouvelle avec la même forme : celle de la naissance de VÉNUS,

- VÉNUS APHRODITE, fille de l'écume,
- VÉNUS sortant de l'onde, ce corps érigé au-dessus des flots de l'amour amer,
- VÉNUS ou aussi bien LOLITA.



Que nous apprend cette image, à nous analystes, si nous avons su justement *l'identifier dans l'équation symbolique*, pour employer le terme de « *girl = phallus* » de FENICHEL³³¹ ? Car *le phallus* que nous apprend-il, sinon que s'articule ici, non pas d'autre façon mais à proprement parler de la même, que le *phallus*, là où nous le voyons symboliquement, c'est justement là où il n'est pas, là où nous *le supposons sous le voile* se manifester dans l'érection du désir :



c'est de ce côté-ci du miroir [2] : là où il est supposé, c'est là où il n'est pas.

331 Écrits, p. 565, note 1.

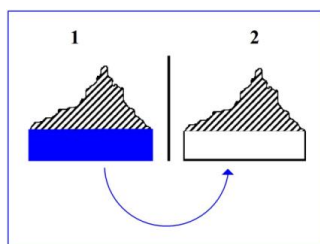
S'il est là devant nous, dans ce corps éblouissant de VÉNUS, c'est que justement *en tant qu'il n'est pas là* que cette forme est investie - au sens où nous l'avons dit tout à l'heure - de tous les attraits, de tous les *Triebregungen* qui la cernent du dehors. Le *phallus* lui, avec sa charge est *de ce côté-ci du miroir*, à l'intérieur de l'enceinte narcissique [1].

Si le miroir est là, nous avons *la relation suivante* : ce qui émerge à l'état de forme fascinante se trouve investi des flots libidinaux qui viennent de là où a été retiré - de la base, du fondement si l'on peut dire, du fondement narcissique - d'où se puise tout ce qui vient à former, comme telle, la structure objectale, à la condition que nous en respectons les rapports et les éléments.

Ce qui constitue le *Triebregung* en fonction d'un désir, *le désir* dans sa fonction privilégiée - dans le rapport propre qui s'appelle *le désir*, qu'on distingue de *la demande et du besoin* - a son siège dans ce *reste*, auquel correspond dans l'image ce mirage par où elle est identifiée justement à *la partie qui lui manque*, et dont la présence invisible donne à ce qu'on appelle « *la beauté* » justement sa *brillance*, ce que veut dire l'ἡμερος [himeros] antique, que j'ai maintes fois approché allant jusqu'à jouer de son équivoque avec l'ἡμέρα [hémera], *le jour*³³². Ici est *le point central* autour de quoi se joue ce que nous avons à penser de la fonction de (a), et bien sûr il convient d'y revenir encore, et de vous rappeler le *mythe* dont nous sommes partis - je dis « *mythe* » - ce *mythe* que j'ai fabriqué pour vous cette année au moment du *Banquet*, de « *la main qui se tend vers la bûche* ».

Quelle étrange chaleur, cette main devrait elle porter avec elle pour que *le mythe* soit vrai, pour qu'à son approche jaillisse cette flamme par quoi l'objet prend feu ? Miracle pur contre lequel s'insurgent toutes les bonnes âmes, car si rare soit-il, ce phénomène, il faut - encore qu'il soit considéré comme impensable - qu'on ne puisse pas, en tout état de cause, l'empêcher. C'est en effet *le miracle complet* qu'au milieu de ce feu induit, *une main apparaisse*. Elle est *l'image toute idéale*, c'est un phénomène rêvé comme celui de *l'amour*.

- Chacun sait que *le feu de l'amour* ne brûle qu'à bas bruit.
- Chacun sait que la poutre humide peut longtemps le contenir sans que rien n'en soit révélé au dehors.
- Chacun sait, pour tout dire, ce qu'est chargé - dans *Le Banquet*, le plus gentiment bêta [Agathon] - d'articuler de façon quasi dérisoire : que la nature de *l'amour* est la nature de *l'humide*, ce qui veut dire justement, dans sa racine, exactement la même chose que ce qui est là au tableau, que le réservoir de l'amour objectal, en tant qu'il est amour du vivant, c'est justement cette *Schatten*, cette *ombre narcissique*.



La dernière fois, je vous avançais la présence de cette *ombre*, et aujourd'hui j'irai bien jusqu'à l'appeler, cette *tache* de moisissure, de *moisi* peut-être mieux nommé qu'on le croit, si le mot *moi* est inclus. Nous irions y rejoindre toute la spéculation du tendre FÉNELON, lui aussi - comme on dit - ondoyant, quand il fait aussi du *moi* le signe de je ne sais quel apparentement à la divinité.

Je serais tout aussi capable qu'un autre de pousser très loin *cette métaphore* et jusqu'à faire de mon discours un message pour votre drap. Cette odeur de rat crevé qui affleure du linge pour peu qu'on le laisse séjourner sur le rebord d'une baignoire doit vous permettre d'y repérer un signe humain essentiel. Mon style d'analyste, ce n'est pas uniquement par préférence que je lui préfère des voies que l'on qualifie, que l'on stigmatise d'« *abstraction* », cela peut être simplement pour ménager chez vous *un odorat* que je saurais aussi bien chatouiller *qu'un autre*.

Quoi qu'il en soit, là derrière, vous voyez se profiler ce point mythique - qui est sûrement bien celui né de l'évolution libidinale - que l'analyse, sans trop savoir jamais bien *le situer* dans l'échelle, a cerné autour du « *complexe urinaire* » dans son rapport obscur avec l'action du feu : termes antinomiques, l'un luttant contre l'autre, jeu de l'ancêtre primitif.

Comme vous savez que - notre ancêtre - l'analyse a découvert que son premier réflexe de jeu à l'endroit de l'apparition de la flamme avait dû être de pisser dessus, renouvelé dans le *Gulliver*. Rapport profond de « *uro* » : *je brûle*, à « *urina* » : *je pisse dessus*³³³.

- Tout cela s'inscrit au fond de *l'expérience infantile* : l'opération du séchage des draps, les rêves du linge énigmatiquement empesé, plutôt de *l'érotique de la blanchisseuse* chez M. VISCONTI, pour ceux qui ont pu aller voir sa splendide mise en scène de *tous les blancs possibles*, illustrant sur la scène, matérialisant pour nous, le fait et la raison de savoir pourquoi Pierrot, sur scène est en blanc³³⁴.
- Bref, c'est un petit milieu bien humain qui fait basculer autour du moment ambigu entre l'énurésie et les premières pollutions.
- C'est là autour, que se joue la dialectique de l'amour et du désir dans ses racines les plus sensibles.

332 Cf. fin de séance du 8 février 1961.

333 Cf. S. Freud : *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, p. 37 n. 3, p. 38.

334 En 1961, Visconti a réalisé un film, *Rocco et ses frères*, et une mise en scène de théâtre à Paris, *Domage qu'elle soit une p...*

L'objet central, *l'objet du désir* - sans vouloir pousser plus loin ce mythe placidement incarné dans les premières images dans lesquelles apparaît pour l'enfant ce qu'on appelle la petite *carte géographique*, la petite Corse sur les draps que tout analyste connaît bien - *l'objet du désir* s'y présente, au centre de ce phénomène, comme un objet sauvé des eaux de votre amour.

L'objet se trouve à une place qui est justement - et c'est la fonction de mon mythe - à situer au milieu du même buisson ardent où un jour s'est annoncé dans son opaque réponse ce qu'il y a - « *Je suis ce que je suis* » - dans ce point même, où faute de savoir qui parle là, nous en sommes toujours à entendre l'interrogation du « *Che vuoi ?* » où hennit le diable de CAZOTTE, *une étrange tête de chameau métamorphique* d'où aussi bien peut sortir la « *petite chienne fidèle du désir* ». Tel est ce à quoi nous avons affaire quant au *petit(a) du désir*, tel est le point sommet autour duquel pivote ce en quoi nous avons affaire à lui, *tout au long de sa structure*.

Mais quant à l'attrait libidinal jamais dépassé, je veux dire que ce qui l'antécède dans le développement, à savoir *les formes premières* de l'objet en tant que séparé : *les seins, les fèces*, ne prennent leur fonction que pour autant que *nachträglich* ils sont repris comme ayant joué *le même jeu à la même place*, que quelque chose entre dans la dialectique de *l'amour* à partir des demandes primitives, à partir du *Trieb* du nourrissage, qui s'est instauré dès l'abord, parce que la mère parle.

Il y a un appel à *l'au-delà* de ce qui peut satisfaire, de cet objet qui s'appelle « *sein* » tout de suite pris comme valeur instrumentale, pour distinguer ce fond, cet arrière-plan que le sein n'est pas seulement ce qui se repousse, ce qui se refuse, parce que déjà l'on veut « *autre chose* ». C'est aussi autour de *la demande* que les fèces - *premiers cadeaux* - se retiennent ou se donnent, comme *réponse à la demande*. Voici, dans toute cette antériorité dont nous avons structuré les rapports oral et anal, cette fonction : *l'avoir* se confond avec *l'être* ou sert à l'appel de *l'être*, de la mère, au-delà de tout ce qu'elle peut apporter de support anaclitique.

Je vous l'ai dit, *c'est à partir du phallus*, de son avènement dans cette dialectique, *que s'ouvre* - justement, pour avoir été réunie en lui - *la distinction de l'être et de l'avoir*. *Au-delà de l'objet phallique, la question* - c'est bien le cas de le dire - *s'ouvre à l'endroit de l'objet autrement*. Ce qu'il présente ici, dans cette émergence d'île, ce fantasma, ce reflet, où justement il s'incarne comme objet du désir, se manifeste précisément dans l'image - je dirais presque : *la plus sublime* - dans laquelle il peut s'incarner, celle que j'ai mise en avant tout à l'heure comme objet de désir : il s'incarne justement dans *ce* qui à l'image manque.



C'est à partir de là que s'origine tout ce qui va être la suite du rapport du sujet à *l'objet du désir* : s'il captive par ce qui lui manque là, où trouver ce par quoi il captive ? La suite, et l'horizon du rapport à *l'objet* - si ce n'est pas avant tout un rapport conservatif - c'est, si je puis dire, de l'interroger sur « *ce qu'il a dans le ventre* », ce qui se poursuit sur la ligne où nous essayons d'isoler la fonction de *petit(a)* : c'est la ligne proprement sadienne par où *l'objet* est interrogé jusqu'aux profondeurs de son être, par où il est sollicité de se retourner dans ce qu'il a de plus caché, pour venir à remplir *cette forme vide* en tant qu'elle est forme fascinante.

Ce qui est demandé à l'objet, c'est : *jusqu'où* il peut supporter cette question ? Et après tout il ne peut bien la supporter que :

- jusqu'au point où le dernier *manque à être* est révélé,
- jusqu'au point où la question se confond avec la destruction de l'objet.

C'est parce que ceci est le terme, qu'il y a cette barrière que je vous ai placée l'année dernière, *la barrière de la beauté ou de la forme, c'est celle par laquelle l'exigence de conserver l'objet se réfléchit sur le sujet lui-même*.

Quelque part dans RABELAIS, GARGANTUA part pour la guerre : « *Gardez ceci qui est le plus aimé* » lui dit sa femme, *en désignant du doigt* ce qui, à l'époque, est beaucoup plus facile à désigner sans ambiguïté qu'à notre époque, puisque vous savez que cette pièce de vêtement qui s'appelait « *la braguette* » avait alors son caractère glorieux, cela veut dire : *elle ne peut pas se garder à la maison*. La deuxième chose est à proprement parler pleine de sagesse, dans aucun des propos de RABELAIS cela ne manque, c'est ceci :

« *Engagez tout, tout peut aller dans la bataille, mais ceci gardez-le irréductiblement au centre* »

...c'est bien ce qu'il s'agit de ne pas risquer³³⁵.

335 Rabelais : *Le Tiers Livre, des faits et dits héroïques du bon Pantagruel*, chap. VIII, « *Comment la braguette est la pièce principale de l'armure pour les hommes de guerre* » : *Celle qui vit son mari tout armé, sauf la braguette, aller en escarmouche, lui dit : « Ami, de peur qu'on ne vous touche, Armez cela, qui est le plus aimé. »*

Ceci permet de basculer dans notre dialectique, car tout ceci serait *fort joli* s'il était aussi *simple* de penser le désir à partir du sujet, si nous devions retrouver au niveau du désir ce mythe, qui s'est développé au niveau de la connaissance, de faire du monde cette sorte de vaste toile tout entière tirée du ventre de l'araignée-sujet.

Qu'est-ce à dire, est-ce qu'il serait si simple que ce sujet dise : « *je désire* » ?

Pas si simple, beaucoup moins simple - vous le savez, dans votre expérience - que de dire : « *j'aime océaniquement* »³³⁶, comme s'exprime FREUD bien joliment à propos de sa critique de l'effusion religieuse. J'aime, *je baigne, je mouille, j'inonde et je bave* par dessus le marché, et d'ailleurs tout cela par bavochage, à peine le plus souvent de quoi mouiller un mouchoir, surtout que cela se fait de plus en plus rare. Les « *grandes humides* » s'effacent depuis le milieu du XIX^{ème} siècle. Qu'on me montre de nos jours quelqu'un du type [Louise COLET](#), je me dérangerai pour aller voir.

Être désirant, c'est autre chose, il semble plutôt que cela laisse bien le « *je* » en suspens, cela le laisse tellement bien collé en tout cas dans le fantasme que je vous défie - ce « *je* » du désir - de le trouver ailleurs que là où M. GENET le pointe dans *Le balcon*. Je vous ai déjà parlé de M. Jean GENET - ce cher GENET... - dont je vous ai fait un jour *tout un grand séminaire*³³⁷. Vous retrouverez facilement le passage dans *Le balcon*, de ce jeu du fantasme.

GENET pointe admirablement ceci que les filles connaissent bien, c'est que : quelles que soient les élucubrations de ces Messieurs assoiffés d'incarner leurs fantasmes, *il y a un trait commun à tous, c'est qu'il faut que* - par quelque trait dans l'exécution - *ça ne fasse pas vrai* parce que autrement peut-être, si cela devenait tout à fait vrai, on ne saurait plus où on en est. Il n'y aurait peut-être pas pour le sujet de chances qu'il y survive.

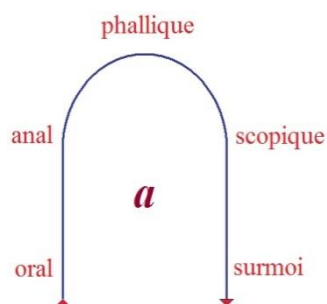
C'est cela la place du *signifiant S barré* : *S*, pour qu'on sache que ce n'est là qu'un *signifiant*, cette indication de l'inauthentique c'est là, la place du sujet en tant que première personne du fantasme. La meilleure façon que je trouve de l'indiquer - je l'ai déjà plusieurs fois suggéré quelque part - c'est de restituer à sa vraie forme *la cédille* du « *ça* » en français : *ce n'est pas une cédille, c'est une apostrophe*, c'est - dans l'apostrophe du « *c'est* » - la première personne de l'inconscient. Et vous pouvez même barrer le « *t* » de la fin : « *c'es* ». voilà une façon d'écrire le sujet au niveau de l'inconscient, le sujet du fantasme.

Il faut dire que cela ne facilite pas le passage de l'objet à l'objectalité. Comme vous le voyez, on parle même de déplacement de certaines raies dans le spectre. Il y a tout un décalage de *l'objet du désir* par rapport à *l'objet réel* - pour autant que nous puissions mythiquement y aspirer - qui est foncièrement déterminé par le caractère négatif ou inclus de l'apparition du *phallus*.

Ce n'est rien d'autre que j'ai visé tout à l'heure en vous faisant ce bref parcours de l'objet, depuis ses formes archaïques jusqu'à son horizon de destruction :

- de l'objet orificiel, de l'objet *anifical* - si j'ose m'exprimer ainsi - du passé infantile,
- à l'objet de la visée foncièrement ambivalente qui reste jusqu'au terme celle du désir,

...car c'est un pur mensonge - puisqu'aussi bien cela n'a aucune nécessité critique - que de parler, dans le rapport à *l'objet du désir* d'un stade soi-disant « *post-ambivalent* ».



Aussi bien, cette façon d'ordonner *l'échelle* montante et concordante *des objets* par rapport au sommet *phallique*, c'est bien ce qui nous permet de comprendre la liaison de niveau qu'il y a, par exemple, entre l'attaque sadique en tant qu'elle n'est pas du tout une pure et simple satisfaction d'une agression prétendue élémentaire, mais une façon comme telle d'interroger l'objet dans son être, une façon d'y puiser le « *ou bien* » introduit, à partir du sommet phallique, entre *l'être* et *l'avoir*.

Que nous nous retrouvions après *le stade phallique* « *gros ambivalent comme devant* » n'est pas le pire malheur, c'est qu'à *produire* les choses dans cette perspective, ce que nous pouvons remarquer c'est que nous n'allons jamais bien loin, à savoir que cet objet, en tant qu'*objet du désir*, il y a bien toujours un moment où nous allons le lâcher, faute de savoir justement comment poursuivre la question.

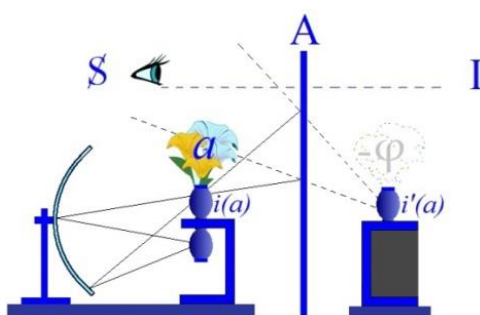
336 S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, trad., Paris, PUF, 1971, p. 6 sq.

337 Séminaire 1957-58 : Les formations de l'inconscient, séance du 5 mars 1958, 2^e partie.

Forcer un être - puisque c'est là l'essence du *petit(a)* - au-delà de la vie, n'est pas à la portée de tout le monde. Ce n'est pas simplement cette allusion qu'il y a des limites naturelles à la contrainte, à la souffrance elle-même, c'est que même forcer un être au plaisir n'est pas un problème que nous résolvions si aisément et pour une bonne raison, c'est que c'est nous qui menons le jeu, c'est que c'est de nous qu'il s'agit.

- *Justine* de SADE, chacun s'émerveille qu'elle résiste, à la vérité d'une façon indéfinie, à tous les mauvais traitements, si bien qu'il faut vraiment que JUPITER lui-même intervienne et fasse donner sa foudre pour qu'on en finisse. Mais c'est qu'à la vérité Justine, justement, n'est qu'une ombre.
- *Juliette* est la seule qui existe car *c'est elle qui rêve*, et comme telle, et rêvant c'est elle qui doit nécessairement - lisez l'histoire - s'offrir à tous les risques du désir, pas moindres que ceux qu'encourt la Justine. Évidemment, nous ne nous sentons guère dignes d'une telle compagnie car elle va loin. Il ne faut point en faire trop état dans les conversations mondaines. Les personnes qui ne s'occupent que de *leur petite personne* ne peuvent y trouver qu'un intérêt bien mince.

Nous voilà donc ramenés au sujet. Comment donc est-ce du sujet que peut être menée toute cette dialectique du désir, s'il n'est rien, lui, qu'une apostrophe inscrite dans un rapport qui est avant tout le rapport au désir de l'Autre ?



C'est ici qu'intervient la fonction du grand **I**, du signifiant de l'*idéal du moi*, et très précisément pour autant - comme je vous l'ai dit - que c'est d'elle que se préserve *i(a)*, le *moi idéal* :

- *cette chose précieuse* qu'on tente de prendre,
- *cette céramique, ce petit pot* - symbole depuis toujours du « créé » - où chacun essaie de se donner, à soi-même, quelque consistance.

Tout y concourt bien sûr, toutes les notions de forme et de modèle : nous avons là, dans la référence à l'Autre, cette construction de *ce support* autour de quoi va pouvoir se jouer la prise ou non de la fleur. Pourquoi ? C'est que, bien sûr, il n'y a aucun autre moyen que le sujet subsiste. Qu'est-ce que l'analyse nous apprend, sinon que le caractère, la fonction analogiquement radicale de l'image phobique est ce que FREUD a été dénicher dans la formation ethnographique d'alors, sous la rubrique du *totem*, maintenant bien ébranlée.

Mais qu'en reste-t-il ? Rien d'autre que ceci : qu'on veut bien tout risquer pour le désir, pour la bagarre, pour la prestance et jusqu'à sa vie, mais non pas une certaine image limite, mais non pas la dissolution du rivage qui rive le sujet à son image. Un poisson, un arbre, n'ont pas une phobie. Qu'un BORORO *ne soit pas un ara n'est pas une phobie de l'ara*. Si ceci comporte apparemment des tabous analogues, le seul facteur commun entre les deux c'est l'*image* dans sa fonction de cernement et de discernement de l'objet, c'est le *moi-idéal*.

Cette métaphore du *désirant* dans à peu près n'importe quoi, peut en effet, toujours redevenir urgente dans un cas individuel.

Rappelez-vous le petit Hans. C'est au moment où le *désiré* se trouve sans défense à l'endroit du désir de l'Autre qui menace le rivage, la limite, *i(a)*, c'est alors que l'artifice éternel se reproduit et que le sujet le constitue : il apparaît comme enfermé dans « *la peau de l'ours avant de vous³³⁸ avoir tué* », mais c'est une peau de l'ours en réalité retournée et c'est à l'intérieur que le phobique défend l'autre côté de l'image spéculaire. L'image spéculaire a une face d'*investissement*, bien sûr, mais aussi une face de défense :

Un barrage contre le Pacifique³³⁹ de l'amour maternel.

Disons simplement que l'*investissement* de l'Autre est, en somme, défendu par le *moi idéal* et que l'*investissement* dernier du *phallus* propre est défendu par le phobique d'une certaine façon. J'irai jusqu'à dire que la phobie, c'est le signal lumineux qui apparaît pour vous avertir que « *vous roulez sur la réserve* » de la libido. On peut rouler encore un certain temps avec ça. C'est cela que la phobie veut dire et c'est bien pour ça que son support est *le phallus* comme *signifiant*.

338 Ce « vous » est énigmatique mais toutes les notes confirment son emploi.

339 Cf. le roman de Marguerite Duras.

Je n'aurai pas besoin à ce propos de vous rappeler, dans notre expérience passée, tout ce qui illustre, tout ce qui confirme, *cette façon d'envisager les choses*. Rappelez-vous seulement le sujet de *L'analyse d'un rêve unique*, d'Ella SHARPE³⁴⁰, ce petit *toussoitement* quand il l'avertit avant d'entrer dans son cabinet, tout ce qui est là caché derrière, tout ce qui sort avec ses histoires, ses rêveries familières :

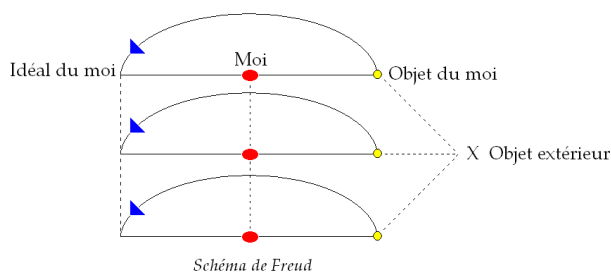
« *Que ferais-je si j'étais dans un endroit où je ne voudrais pas qu'on me découvre ? Je ferais un petit aboiement. On se dirait : ce n'est qu'un chien* ».

Chacun sait les autres *associations*, le chien, qui un jour s'est mis à se masturber le long de sa jambe, j'entends de la jambe du patient.

Qu'est-ce que nous trouvons, dans cette histoire, exemplaire ? Que le sujet, en position de défense plus que jamais au moment d'entrer dans le cabinet analytique, fait semblant d'être un chien. Il fait semblant de l'être, ce sont tous les autres qui sont des chiens avant qu'il entre. Il les avertit de reprendre leur apparence humaine avant qu'il entre. Ne vous imaginez pas que ceci réponde d'aucune façon à un intérêt spécial pour les chiens. Dans cet exemple, comme dans tous les autres, être un chien *cela n'a qu'un seul sens*, cela veut dire qu'on fait « *boua, boua* », rien d'autre :

« *J'aboierais, on se dirait - ceux qui ne sont pas là - « c'est un chien » : valeur de l'einziger Zug.*

Et aussi bien, quand vous prenez le *schéma* par où FREUD nous origine l'identification qui est proprement celle de l'*idéal du moi*, il le fait par quel biais ? Par le biais de la *psychologie collective*. Qu'est-ce qui se produit, nous dit-il, préfaçant la grande explosion hitlérienne, pour que chacun entre dans cette sorte de fascination qui permet la *prise en masse*, la *prise en gelée* de ce qu'on appelle une foule ?



Pour que collectivement tous les sujets, au moins pendant un instant, aient ce *même idéal* qui permet tout et n'importe quoi pendant un temps assez court, qu'est-ce qu'il faut, nous dit-il ? Que tous ces objets extérieurs soient pris en tant qu'ayant un trait commun, l'*einziger Zug*.

En quoi cela nous intéresse-t-il ? C'est que ce qui est vrai au niveau du collectif l'est aussi au niveau de l'individuel.

La fonction de l'idéal, pour autant que c'est autour d'elle que s'accommode le rapport du sujet à ses objets, c'est très précisément en tant que, dans le monde d'un sujet qui parle, c'est pure et simple affaire d'essai métaphorique de leur donner à tous un trait commun.

Le monde du sujet qui parle - *qu'on appelle le monde humain* - correspond à ceci : c'est qu'à tous les objets - pour les prendre dans ce monde animal que la tradition analytique a fait exemplaire des identifications défensives - c'est pure affaire de décret que de fixer ce trait commun à leur diversité. Qu'ils soient chiens, chats, blaireaux ou biches, décréter que pour subsister dans un monde où le *i(a)* du sujet soit respecté, ils font tous - quels qu'ils soient - « *boua, boua* », telle est la *fonction de l'einziger Zug*.

Il est essentiel de la maintenir ainsi structurée car, hors de ce registre, il est impossible de concevoir ce que veut dire FREUD dans la psychologie du *deuil* et de la *mélancolie*. Qu'est-ce qui différencie le *deuil* de la *mélancolie* ?

Pour le *deuil*, il est tout à fait certain que c'est autour de la fonction métaphorique des traits conférés à l'objet de l'amour, en tant qu'ils ont alors des privilèges narcissiques, que va rouler toute la longueur et la difficulté du *deuil*. En d'autres termes, et d'une façon d'autant plus significative qu'il le dit presque en s'en étonnant, FREUD insiste bien sur ce dont il s'agit : *le deuil consiste à authentifier la perte réelle, pièce à pièce, morceau à morceau, signe à signe, élément grand I à élément grand I*, jusqu'à épuisement. Quand cela est fait : fini ! Mais qu'est-ce à dire si cet objet était un *petit(a)*, un *objet de désir*, sinon que l'objet est toujours masqué derrière ses attributs : banalité presque.

Mais l'affaire commence, comme de bien entendu, seulement à partir du pathologique, c'est-à-dire de la *mélancolie* où nous voyons deux choses : c'est que l'objet est - chose curieuse - beaucoup moins saisissable pour être certainement présent et pour déclencher *des effets infiniment plus catastrophiques*, puisqu'ils vont jusqu'au tarissement de ce *Trieb* que FREUD appelle le *Trieb* le plus fondamental, celui qui vous attache à la vie. Il faut lire, il faut suivre ce texte, entendre ce que FREUD indique : je ne sais quelle déception - qu'il ne sait pas définir - est là.

340 Ella Sharpe : *Dream analysis*, Londres, the Hogarth Press, 1937, chap. V, p.125, « *Analyse d'un rêve unique* », traduit par *La Documentation psychanalytique*, cahier n° 3.

Qu'allons-nous voir d'un objet aussi voilé, aussi masqué, aussi obscur ? Ce ne sont aucun des traits - d'un objet qu'on ne voit pas - auxquels le sujet peut s'attaquer, mais pour autant que nous le suivions, nous analystes, nous pouvons en identifier quelques-uns à travers ceux qu'il vise, à savoir ses propres caractéristiques à lui : « *je ne suis rien, je ne suis qu'une...* ». Remarquez qu'il ne s'agit jamais de *l'image spéculaire*. Le *mélancolique* ne vous dit pas *qu'il a mauvaise mine* ou *qu'il a une sale gueule* ou *qu'il est tordu*. Il est le dernier des derniers, il entraîne des *catastrophes* pour toute sa parenté. Il est entièrement - dans ses auto-accusations - dans le domaine du *symbolique*. Ajoutez-y l'*avoir* : il est ruiné. Est-ce que ceci n'est pas fait pour vous mettre sur la voie de quelque chose ?

Je ne fais que vous l'indiquer aujourd'hui en vous marquant un point spécifique qui, par rapport à ces deux termes de *deuil* et de *mélancolie*, marque à mes yeux, du moins pour l'instant, un point de concours. C'est celui de ce que j'appellerai non pas le *deuil* ni la *dépression*, au sujet de la perte d'un objet, mais un certain type de « *remords* » en tant qu'il est déclenché par un certain type de dénouement que nous signalerons être de l'ordre du « *suicide de l'objet* ».

Remords donc à propos d'un objet qui est entré - à quelque titre - dans le champ du désir et qui, de ce fait ou de quelque risque qu'il a couru dans l'aventure, a disparu. Analysez ces cas, la voie vous est déjà tracée par FREUD. Déjà dans le deuil normal, il vous indique que cette pulsion que le sujet retourne contre soi pouvait bien être, à l'endroit de l'objet, une pulsion agressive.

Sondez ces remords dramatiques dans les cas où ils adviennent. Vous en verrez peut-être *quelle est la force* d'où revient, contre le sujet lui-même, une puissance d'insulte qui peut être parente de celle de la mélancolie. Vous en trouverez la source dans ceci qu'avec cet objet, qui s'est ainsi dérobé, ce n'était donc pas la peine d'avoir pris, si j'ose dire, tant de *précautions*, ce n'était donc pas la peine de s'être détourné de son vrai désir s'il a été ³⁴¹ - comme il semble - qu'on aille jusqu'à le détruire.

Cet exemple extrême - qui n'est pas si rare à voir au détour d'une telle perte après ce qui se passe entre sujets désirants au cours de ces longues étreintes qu'on appelle *les oscillations de l'amour* - est quelque chose qui nous porte au cœur du rapport entre le *grand I* et le *petit(a)*, assurément à cette limite sur quelque chose autour de quoi est toujours mise en question la sécurité de la limite, voilà ce dont il s'agit en ce point du fantasme, qui est celui dont nous devons savoir faire écarté le sujet. Ceci suppose assurément chez l'analyste une complète réduction mentale de la fonction du signifiant, en tant qu'il doit saisir par quel ressort, par quel biais, par quel détour, c'est toujours elle qui est en cause quand il s'agit de la position de l'*idéal du moi*.

Mais il est quelque chose d'autre que je ne peux - *arrivant ici au terme de mon discours* - qu'indiquer et qui concerne *la fonction du (a)*. Ce que SOCRATE sait - et ce que l'analyste doit au moins entrevoir - c'est qu'avec le *petit(a)* la question est tout autre dans son fond, que celle de l'accès à aucun *idéal*. Ce qui est en jeu ici, ce qui se passe en cette île, ce champ de l'être que l'amour ne peut que cerner, c'est là quelque chose dont l'analyste ne peut que penser :

- que n'importe quel objet peut le remplir,
- que nous sommes amenés à vaciller sur les limites où se pose cette question : « Qu'es tu ? », avec n'importe quel objet qui est entré une fois dans le champ de notre désir,
- qu'il n'y a pas d'*objet* qui ait plus ou moins de prix qu'un autre, et c'est ici *le deuil* autour de quoi est centré *le désir de l'analyste*.

AGATHON vers quoi, à la limite du *Banquet*, va se porter l'éloge de SOCRATE, c'est *le con des cons*. C'est le plus con de tous, c'est même le seul con intégral. Et c'est à lui qu'a été déferé de dire, sous une forme ridicule, ce qu'il y a de plus vrai sur *l'amour*. Il ne *sait pas* ce qu'il dit, il *bêtifie*, mais cela n'a aucune importance, et il n'en est pas moins *l'objet aimé*. SOCRATE dit à ALCIBIADE :

« *Tout ce que tu dis là à moi, c'est pour lui.* »

C'est là, la fonction de l'analyste, avec ce qu'elle comporte d'un certain deuil. Mais et après tout qu'est-ce que cela veut dire si ce n'est que nous rejoignons là cette vérité que FREUD lui-même a laissée hors champ de ce qu'il pouvait comprendre. Chose singulière, et probablement due à ces raisons de confort, disons celles que je vous expose aujourd'hui sous la formule de la nécessité de la conservation de *la potiche*, on ne semble pas avoir encore compris que : « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* », c'est cela que cela veut dire.

On ne veut pas traduire parce que cela ne serait probablement pas chrétien au sens d'un certain idéal, mais c'est *un idéal philosophique*, croyez-moi. Le christianisme n'a pas encore dit son dernier mot. Cela veut dire :

- à propos de n'importe qui, vous pouvez poser la question de la parfaite destructivité du désir,
- à propos de n'importe qui vous pouvez faire cette expérience de savoir jusqu'où vous osez aller en interrogeant un être, au risque pour vous-même de disparaître.

[Fin du séminaire 1960-61]
[Table des séances](#)

341 Dans la sténotypie on trouve : « *s'il a, cet objet, été comme il semble qu'on aille jusqu'à le détruire* ».

DOCUMENT ANNEXE

Ludwig Jekels et Edmund Bergler

Transfert et amour (*Übertragung und Liebe*)

Imago, Internationale Zeitschrift für psychoanalytische Psychologie, 1934, XX, n° 1. ^[1]

« Les plus grandes difficultés résident
là où nous ne les cherchons pas. »

Goethe

I. Le prodige de l'investissement d'objet

« La libido narcissique ou libido du moi nous paraît être le grand réservoir d'où sont déversés les investissements d'objet et où ils sont à nouveau rassemblés. L'investissement libidinal narcissique ou investissement du moi, apparaît lui, comme l'état primitif réalisé dans la première enfance, qui ne sera que recouvert par les décharges ultérieures de la libido, et est au fond resté intact derrière celles-ci ». ^[2] Voilà un état de choses qui suscite vraiment une foule de questions. Car, le fait que le moi se démette d'une partie de sa libido au profit d'un moi étranger, qu'il s'en défasse, est tout autre chose qu'une évidence qui rendrait superflue tout questionnement concernant les causes ; c'est bien plutôt un prodige, dont l'explication apparaît hautement nécessaire. Pourquoi le moi fait-il ceci ? Quels motifs l'y poussent ? En retire-t-il – comme on peut le concevoir – des avantages et lesquels ?

D'après ce que nous savons, il n'y a qu'une seule indication directe qui traite de cette énigme dans la littérature analytique. Elle provient de Freud, qui, dans « Pour introduire le Narcissisme » est d'avis que le moi a recours à l'investissement d'objet afin d'éviter une stase plus forte de la libido dans le moi qui pourrait être éprouvée comme déplaisante. Il s'agit là d'une tentative d'explication énergétique, dont on ne peut certes pas contester l'exactitude. Notre recherche a pour fin d'aller plus loin, de déduire les motifs psychologiques qui pourraient de quelque façon éclairer le prodige de l'investissement d'objet, qu'on admet d'ordinaire avec tant d'évidence et si peu d'urgence.

II. Le vouloir être aimé

Tout d'abord un exemple clinique, déjà évoqué par ailleurs ^[3], que nous reprenons ici en raison de sa plasticité.

Il s'agit du cas d'une femme mariée d'environ quarante ans qui, lors de la dernière consultation, fit à l'analyste un aveu très pénible. Cet aveu touchait à sa moralité et portait durement atteinte à sa personnalité. À cette séance, elle rapporte en sanglotant au médecin : « Hier soir, j'avais le sentiment que vous m'aviez abandonnée » et quelques minutes plus tard, elle ajoute : « hier soir j'avais le sentiment de ne plus vous avoir du tout, de ne plus savoir où vous êtes, de ne pas être assez bien pour vous. »

Nous pensons que tout analyste expérimenté connaît une abondance d'exemples semblables et qu'il est donc superflu d'en citer d'autres. Il ne peut y avoir de doute sur la façon de comprendre et d'interpréter ce comportement de la patiente : l'angoisse a ici pour contenu le fait que la patiente pourrait être abandonnée par son analyste, séparée de son surmoi. Cette angoisse d'être séparé de son surmoi est du reste très justement comprise dans la psychanalyse comme angoisse d'une menace de perte d'amour. L'identification narcissique à l'analyste sert sans aucun doute à prévenir également cette angoisse de perte d'amour, comme l'a déjà souligné le co-auteur de cet article dans son travail sur le plagiat ^[4]. À partir de l'observation suivante : comme il est fréquent qu'un patient répète presque mot pour mot les vues du médecin, sans aucun souvenir de la source dont elles proviennent, le co-auteur interprète ce plagiat inconscient dans l'analyse, cette identification, comme défense contre l'angoisse, c'est-à-dire comme le fait de vouloir être aimé, qui revient à la formule : « je suis comme toi, et puisque tu t'aimes, il faut que tu m'aimes moi aussi. »

L'au-delà de cette interprétation (angoisse de la perte d'amour) est à prendre en considération. Cette angoisse trouve presque toujours et sans équivoque son expression dans la représentation d'une séparation spatiale. Il est à peine besoin d'une observation plus précise pour le constater. Cet état de fait mérite d'autant plus notre attention, que Freud, dans *Inhibition, Symptôme, Angoisse*, définit l'angoisse comme réaction à une perte, à une séparation. Mais selon Freud, l'angoisse du nourrisson et du petit enfant n'en a pas moins pour unique condition le manque de l'objet. Et, cet objet auquel s'adresse la demande, dont l'absence provoque l'angoisse, est bien, d'après les conceptions en vigueur, la mère aimée et désirée, ou le substitut ce cette dernière. Et le manque d'elle doit certes être éprouvé par l'enfant pour une raison économique, c'est-à-dire à la suite de la montée des tensions issues du besoin, parce que les intensités d'excitation ont atteint le stade du déplaisir. Cette explication, dont la justesse est indubitable, présuppose l'expérience qu'un objet extérieur, qu'on peut saisir par la perception, puisse mettre fin à cette situation dangereuse et menaçante ; alors, l'angoisse comme signal du danger, concerne le manque de cet objet.

Cette tentative d'explication sommaire (« expérience ») offre, selon nous, une structure. Avant tout, nous nous proposons de prendre, en quelque sorte au ralenti, les faits psychiques qualifiés plus haut d'expérience, et nous espérons par un examen minutieux saisir la relation d'objet dans ses tous débuts. Et là, nous arrivons déjà à la conclusion, comme on doit pour le moment le communiquer ici de façon péremptoire, que la séparation spatiale comme expression de l'angoisse, provient, bien au-delà de la relation d'objet libidinale à la mère, dans ce qu'elle a de plus profond, du sentiment de menace porté à l'unité narcissique. Pour la démonstration de cet état de choses, la circonstance suivante doit nous servir de guide : d'après les conceptions dominantes en psychanalyse, le sentiment de culpabilité et

l'angoisse correspondent à un *ne-pas-être-aimé-du-surmoi* et respectivement, à l'angoisse de la perte d'amour. Ce qui nous conduit directement au problème de l'amour. Mais pour pouvoir éclairer ce phénomène dans toute sa nature psychologique, il nous paraît indispensable de nous tourner d'abord vers le problème du surmoi.

III. Le développement du surmoi

Dans les changements de sens que le concept de surmoi a subi au cours des temps, le cheminement du développement de la psychologie freudienne des pulsions se reflète clairement. Car ce "niveau du moi" fut découvert à une époque où la libido était le seul facteur connu. Dans l'antithèse pulsionnelle d'alors (pulsions sexuelles et pulsions du moi) elle seule était au premier plan parce que les pulsions du moi ne pouvaient en aucune façon être définies. À cette époque, on appelait cette différenciation dans le moi, *idéal du moi* mais sa nature fut définie de la façon suivante : « lui, (l'être humain), ne voulait pas se passer de la complétude narcissique de son enfance, et quand il ne pouvait pas la retenir... il cherchait à la regagner dans la nouvelle forme de l'idéal du moi » (« Pour introduire le narcissisme »). Pourtant sept ans plus tard, ce moi idéal est déjà conçu comme « somme de toutes les limitations auxquelles le moi doit se plier » (« Psychologie de masse et analyse du moi »). Depuis le remplacement de cette fameuse opposition pulsionnelle par l'antithèse Éros / Thanatos, et dans la mesure où de manière générale la signification de l'agression était de plus en plus reconnue, la conception du contenu et du caractère de cette instance appelée dès lors *surmoi* se déplaça au profit de l'agression, pour en arriver à la conception exclusivement en valeur aujourd'hui : « par un choix partiel, le surmoi semble n'avoir retenu que la dureté et la sévérité des parents, leur fonction d'interdit et de punition, tandis que leur sollicitude pleine d'amour n'est ni admise ni retenue » (*Nouvelle suite des conférences*). Au demeurant, ce surmoi conservait cependant le caractère ou la fonction du moi idéal antérieur : « il est aussi le support de l'idéal du moi, auquel le moi se mesure, auquel il aspire, dont il s'efforce de satisfaire l'exigence de perfection toujours plus poussée. Sans aucun doute, cet idéal du moi est le résidu de l'ancienne représentation parentale, l'expression de l'admiration à l'égard de cette fameuse perfection, que l'enfant leur conférerait en ce temps là » (*Nouvelles suite des conférences*).

Malgré ces indications claires, on peut constater en parcourant la littérature analytique, qu'il règne une certaine confusion en ce domaine. Et nous ne sommes pas les seuls à en avoir l'impression. Ainsi Nunberg écrit par exemple : « si en outre l'idéal du moi doit être considéré comme une reproduction dans le moi des objets aimés, et le surmoi comme celle des objets haïs et craints, comment se fait-il que ces deux concepts aient été confondus, et qu'on utilise l'un pour l'autre ? »^[5]

Pour ce qui en est de la lutte entre Éros et Thanatos, nous sommes d'avis que le point de vue que nous allons exposer ici éclairera et précisera la conception indubitablement juste de Freud touchant spécifiquement au surmoi. Nous nous attacherons à l'étude détaillée des relations spécifiques entre le surmoi et l'idéal du moi. Nous concevons, en effet, l'idéal du moi un peu comme une « zone neutre » située entre deux pays voisins. Nous pensons en outre que, tout comme en temps de guerre, tous les efforts des deux parties belligérantes portent avant tout sur l'occupation de ce bout de terrain encore indifférencié, de la même manière ici la possession de l'idéal du moi est le but et l'objet fondamentalement propres à la lutte toujours oscillante entre les deux grands ennemis, Éros et Thanatos. Cette conception du caractère neutre en soi de l'idéal du moi est bien le résultat de la réflexion qui va suivre sur le développement de l'idéal du moi. D'après nous, ce développement est très progressif et passe par toute une série d'étapes préliminaires. Mais nous croyons que les deux pulsions fondamentales sont à l'œuvre à chaque stade de ce développement. Et, sous cet angle, en schématisant à l'excès, on peut parler avec raison de deux racines dans la formation de l'idéal du moi. L'une d'elles consiste en la tentative du moi de faire dériver sur des objets l'agression de la pulsion de mort dirigée contre le moi ; ce faisant, ces objets deviennent effrayants : il s'agit donc d'une substitution à un danger intérieur d'un danger projeté à l'extérieur. C'est une tentative ratée.

Lorsque la pulsion de destruction prend le dessus, Éros la contrecarre en admettant ces objets source d'angoisse dans le moi, où ils deviennent éléments du narcissisme propre.

Il faudrait considérer comme deuxième racine le processus suivant : le sentiment de toute puissance de l'enfant est fortement ébranlé par les rappels à l'ordre du réel, tels que les intervalles entre deux tétées, l'éducation à la propreté etc., en un mot l'exigence du monde extérieur. Après une série de tentatives échouées de restitution, l'enfant se trouve devant l'alternative suivante : ou bien renoncer à son sentiment de toute puissance, ou bien le conserver, même au prix d'un compromis. Un tel compromis se rencontre dans le processus décrit par Freud comme suit : « Nous pouvons dire que celui-ci a érigé en lui un idéal... C'est à ce moi idéal que s'adresse maintenant l'amour de soi, dont jouissait le moi véritable dans l'enfance. Le narcissisme apparaît déplacé sur ce moi nouveau et idéal, qui se trouve, comme le moi infantile, en possession de toutes les perfections valorisées. Comme toujours dans le domaine de la libido, l'être humain s'est montré ici incapable de renoncer à la satisfaction qu'il a éprouvé une fois. Il ne peut pas se passer de la complétude narcissique de son enfance, et quand il n'a pas pu la conserver, dérangé par les mises en gardes qui lui étaient faites durant sa période de développement, et son jugement s'étant éveillé, il cherche à la regagner sous la nouvelle forme de l'idéal du moi » (« Pour introduire le Narcissisme », G.S Tome VI, p.178).

Si Éros réussissait cette défense vis à vis de Thanatos par l'instauration de l'idéal du moi, celui-ci serait exclusivement lieu d'amour, ce qu'il n'est pas en fait. Car Thanatos ne se donne pas pour battu, il ébrèche au contraire l'arme qu'Éros s'était forgée. La formation de l'idéal repose, on le sait, sur des identifications, qui commencent très tôt. On peut les constater à tous les degrés de l'organisation de l'individu. Mais nous savons maintenant suffisamment, que parallèlement à chaque identification, advient une déssexualisation.

Le problème de la déssexualisation, qui doit donc être ainsi compris comme l'œuvre de Thanatos, est un domaine de la psychanalyse peu exploré jusqu'à présent. Qu'il nous soit permis de combler ce manque. Le concept de déssexualisation est le plus souvent mis totalement sur le même plan que celui de sublimation. À tort, selon nous. Car la déssexualisation est le concept global et la sublimation n'est qu'un cas particulier de déssexualisation. Nous nous représentons celle-ci en revanche comme un processus continu, qui suit la libido comme son ombre, c'est-à-dire qui se déroule à toutes les étapes de son développement. Sous l'influence de la pulsion de destruction, le moi s'efforce déjà dès le stade prégénital, de libérer les fonctions orales, anales et urétrales de leur composante sexuelle et de les transformer en pures fonctions du moi – prise de nourriture, élimination des déchets corporels du système intestinal et urinaire. À ce stade, il n'y arrive qu'avec un succès limité, comme nous le savons, succès, qui au stade phallique – génital fera totalement défaut au moi. Ce qui paraît compréhensible, si nous nous rappelons que le stade génital ne possède pas de fonction du moi, mais ne sert que la fonction sexuelle. Ainsi la déssexualisation équivaudrait, somme toute, à une extinction de la sexualité – comme le démontre à l'évidence la phase de latence, dans laquelle elle a réellement lieu – elle serait une façon de jeter l'enfant avec l'eau du bain.

On le sait, la névrose conduit au résultat opposé ; son résultat consiste justement dans la sexualisation des fonctions du moi. Mais en ce qui concerne la phase phallique – génitale, la sexualisation, qui se produit normalement après l'achèvement de la période de latence, est du

fait du processus névrotique, soumise à une déssexualisation nouvelle (impuissance, frigidité).

Le moi ne peut enregistrer un plein succès de ses efforts à déssexualiser qu'après la destruction du complexe d'Édipe. Et ceci pour la raison précédemment citée : parce que la déssexualisation concerne ici l'organe originellement propre à la sexualité, qui lui sert exclusivement. Mais aussi peut-être parce qu'après tant de tentatives ratées, un relâchement à la fois momentané et résigné des essais pour satisfaire directement la libido, devrait pouvoir se produire.

Toutes les explications précédentes, et en particulier l'indication sur la genèse de l'idéal du moi, le fait qu'il provient du processus d'identification et de la déssexualisation qui lui est liée, devraient servir de supports à notre conception de l'idéal du moi comme zone neutre. Mais ce faisant nous nous apercevons, que tant par cette affirmation, que par l'argumentation que nous avons menée pour en faire la preuve, nous nous trouvons visiblement à proximité immédiate d'un problème déjà posé par Freud ; comme nous allons le voir tout de suite, il nous semble qu'il faille lui accorder une signification plus générale et plus importante.

Nous avons là en vue ce fameux passage dans « Le Moi et le Ça », si souvent débattu et maintes fois commenté, qui fait suite à l'hypothétique tentative d'expliquer la transformation directe d'affects en leur contraire objectif, transformation indépendante du comportement de l'objet. Ainsi l'amour devient haine, comme dans les cas de paranoïa de persécution, ou la haine devient amour, comme on le constate dans de nombreux cas d'homosexualité, où une rivalité hostile a, à l'origine, précédé l'amour. Freud est d'avis qu'une semblable transformation directe des affects remet fortement en question la différenciation entre les deux types de pulsion, voire même la renverse, puisque cette différenciation repose sur l'hypothèse de « processus physiologiques fonctionnant de manière opposée ». On pourrait toutefois expliquer autrement ce phénomène de la transformation de l'affect sans contredire pour autant la théorie des deux sortes de pulsion et y porter aucunement atteinte. Et ce, à condition d'admettre l'idée qu'un motif purement économique est à la base de cette transformation d'affects dont la cause exclusive est la considération des possibilités de décharge les plus avantageuses. Cette tentative d'explication ne repose bien sûr pas sur une preuve, nous dit toujours Freud, mais sur une pure hypothèse : « c'est comme s'il y avait dans la vie psychique – on ne sait encore si c'est dans le moi ou le ça – une énergie déplaçable, indifférenciée en soi, mais qui peut s'ajouter à une motion érotique ou à une motion destructrice qualitativement différenciée et augmenter l'investissement global de celle-ci. Nous ne nous en sortons pas sans admettre l'hypothèse de cette énergie déplaçable. Il s'agit seulement de savoir, d'où elle provient, à qui elle appartient, et ce qu'elle signifie. »

Voilà ce que dit Freud. Mais nous croyons pouvoir considérablement étayer son hypothèse et lui donner valeur de démonstration. Il nous faut alors partir de nos explications précédentes et insister précisément sur l'idéal du moi comme représentant cette énergie indifférenciée déplaçable que Freud a postulée. On nous contredira d'autant moins que ces caractéristiques prises en considération par Freud au sujet de cette énergie indifférenciée (issue de la réserve de libido narcissique et d'Éros déssexualisé) sont en toute certitude propre à l'idéal du moi. Ne nous dissimulons pas cependant, qu'il y a ici visiblement une contradiction ; car narcissisme et indifférenciation ne sont pas simples à associer. Cette contradiction perd toutefois beaucoup de sa force, lorsqu'on sait que cet Éros a subi une déssexualisation. Ce qu'il en reste après, n'est plus que l'ombre de lui-même. On pourrait plutôt dire que quelque chose de la pulsion de mort est collé à lui, puisque la déssexualisation est déjà une œuvre de Thanatos. En outre les personnes introjectées étaient effrayantes jusqu'à l'intervention d'Éros qui du reste, a fortement atténué ce caractère effrayant. Au bout du compte cet idéal du moi se présente comme une institution non homogène et par-là tout à fait imparfaite ; un alliage pas vraiment réussi de deux substances qui ne sont pas de même valeur. L'une est le narcissisme primaire, extrêmement résistant, pratiquement invincible ; l'autre les images des personnes introjectées ; on ne peut de loin leur accorder la même faculté de résistance.

Quoi d'étonnant, étant donné cette constitution de l'idéal du moi que ces deux sortes de pulsions se rendent tour à tour aisément maîtresse de cette énergie, qui devient ainsi, tantôt la proie de l'une, tantôt celle de l'autre, selon l'excédent, et porte alors les couleurs du vainqueur du moment – on pense involontairement au noir et au rouge –. Comme les héros d'Homère, qui dans l'Hadès s'éveillent à une nouvelle vie, après avoir bu du sang, cette ombre, Éros déssexualisé, peut aussi être ranimée par l'apport de l'énergie d'une des deux pulsions.

Ce jeu alterné des pulsions nous permet de comprendre que, d'après Freud, le surmoi est à double face, ce qu'il a caractérisé par les deux formules : « tu dois » et « tu ne peux pas te permettre de ». Comme on le voit, les deux courants sont différents sur le plan pulsionnel, psychologique et génétique. Le « tu dois » correspond à l'idéal du moi, dont nous venons d'esquisser le portrait. Le « tu ne peux pas te permettre de » est autre. Il doit sa genèse à l'agression de Thanatos dirigée contre le moi ; celui-ci s'efforce à tout prix de la décharger sur des objets, afin de ne pas être lui-même la proie de son annihilation. Mais cette décharge ne peut réussir que partiellement, déjà à cause de l'impuissance de l'enfant qui ne peut convertir en actes aucune agression fondamentale. L'incompatibilité de l'auto-agression et de la position narcissique du moi entraîne une projection de l'agression vers l'extérieur qui est alors ressentie comme une menace venant de l'extérieur. Toutefois, ces personnes ressenties à l'origine comme menaçantes sont admises par la suite dans l'idéal du moi comme on l'a déjà mentionné. En conséquence, ceci modifie fondamentalement l'appréciation de leur caractère menaçant. Elles sont bien devenues élément du narcissisme et l'agression du moi qui s'adresse à elles, doit nécessairement être diminuée et atténuée, étant donné qu'en un certain sens elle serait alors auto-agression. Il s'ensuit une stase de l'agression, ce qui entraîne le danger qu'elle se retourne contre le moi, danger signalé par l'angoisse.

Cette déviation du deuxième contenu du surmoi où l'accent semble mis sur la tendance à augmenter la force de la pulsion de mort et où par contre sa détermination par l'objet et son lien à celui-ci sont conçus comme très lâches, cette déviation est essentiellement renforcée par un certain état de choses, dont l'évidence a déjà été soulignée à plusieurs reprises. La sévérité du surmoi provient relativement rarement de la sévérité des parents telle qu'elle a été vécue dans la réalité. On constate plutôt la plupart du temps une disproportion, souvent même une opposition entre les deux. Car, ce qui est décisif, nous semble être ici la présence d'une assez grande énergie pulsionnelle affluant du ça entravée dans sa décharge sur des objets. Cette agression de la pulsion de mort, en dernier lieu dirigée contre le moi, est reflétée dans la mythologie et les religions de l'Antiquité par l'image du démon et nous l'utiliserons ici pour la désigner, par commodité de langage. Donc, nous entendons par démon l'aspect angoissant, le : « tu ne peux pas te permettre de » du surmoi. L'hétérogénéité de l'idéal du moi facilite extraordinairement les desseins du démon. Elle permet avant tout au démon de se servir tout d'abord de l'idéal du moi et de son énergie indifférenciée comme d'un modèle muet toujours présenté au moi intimidé, qui devient ainsi la source de sentiments de culpabilité. Il s'ensuit que les personnes admises dans l'idéal du moi s'avèrent des alliés peu sûrs du moi. Elles attaquent pour ainsi dire le moi par derrière et deviennent indirectement des suppôts de Thanatos. Et ce, déjà par le simple fait qu'elles atténuent l'agression du moi et sont elles-mêmes remplies de contradictions. Ce qui est manifestement un écho de l'inconséquence de toute éducation C'est grâce à cela que le démon peut poser au moi les conditions les plus opposées, donc totalement irréalisables. D'une part, il est contre tout investissement d'objet, parce que cette décharge d'agression soulage le moi ; d'autre part, le démon pousse le moi à investir l'objet en lui présentant sans cesse le modèle muet de l'idéal du moi, modèle qui est, lui aussi, un résidu d'objets. Enfin le démon

se tourne contre le narcissisme qui se suffit à lui-même en tant qu'expression d'Éros.

En utilisant l'idéal du moi à ses fins, le démon mobilise Éros contre... Éros, le bat pour ainsi dire de ses propres armes et anéantit ainsi les desseins qu'Éros poursuivait lors de l'instauration de l'idéal du moi.

Il n'est cependant pas question d'une défaite définitive d'Éros qui s'efforce inlassablement d'intercepter les poussées de Thanatos, de les contrecarrer et de faire sortir l'idéal du moi de son indifférenciation. L'agression dirigée contre le moi – aux tous débuts sans aucune relation aux objets du monde extérieur – est, au moyen de la projection ressentie comme venant du monde extérieur, afin d'épargner le narcissisme menacé. Car, même le besoin de punition^[4] peut être conçu comme une prévention et il en faut rechercher la cause dans la tendance à l'intégrité narcissique. Peut-être est-ce là le véritable sens de la conception nietzschéenne du sentiment de culpabilité : volonté de puissance contre sa propre impuissance.

Mais tandis que ces processus représentent de simples mesures de protection ou de défense d'Éros, l'éventualité d'un triomphe total ne lui est ménagée que lorsqu'il parvient à érotiser la punition, à en faire une source de plaisir masochiste^[4]. Le masochisme est bien un triomphe d'Éros, mais certes pas un triomphe isolé. Car comme le co-auteur de cet article l'a montré dans un travail antérieur sur le sentiment de culpabilité^[4], ce dernier n'est pas seulement une conséquence, mais aussi une impulsion nécessaire à de nouveaux desseins d'Éros dans son combat contre la pulsion de mort, de sorte qu'il parvient non seulement à maîtriser l'agression, mais encore à s'en servir pour arriver à ses fins.

Mais même face à l'attaque, le moi harcelé ne recule pas dans cette lutte défensive et désespérée qui est la sienne. Il ne manque probablement pas d'expressions de cette tactique défensive du moi qu'on représente habituellement comme par trop massif dans ce combat – qu'on pense ici au mot d'esprit, à la comédie^[4], à l'humour – comme un travail de l'auteur en préparation tentera de la montrer – et *last not least*, à la manie. Par essence, ce ne sont rien d'autre que des irruptions de l'agression du moi contre l'idéal du moi, plus ou voilées, voire même sursignifiées comme la manie. Mais par leur sens, elles représentent des tentatives visant à arracher au démon l'outil avec lequel il torture le moi. Ici l'agression est mobilisée par le moi narcissique contre l'agression du démon. Il faut que le démon soit battu avec ses propres armes. L'agression semble ici mise au service d'Éros, et être la totale contrepartie à l'utilisation de l'idéal du moi par le démon. Là, Éros contre Éros, ici Thanatos contre Thanatos – quel total règlement de compte !

IV. Amour et sentiment de culpabilité

L'amour est à vrai dire un problème psychologique non résolu jusqu'à ce jour et ceci malgré bien des efforts de longue date comme en témoignent d'innombrables recherches, études et essais. Mais pour arriver à un point de vue sur la question, il n'est même pas nécessaire de partager le pessimisme de Schopenhauer qui écrit dans sa *Métaphysique de l'Amour* :

« On devrait... s'étonner qu'une chose qui joue un rôle si important tout au long de la vie de l'homme soit tenue pour quantité négligeable par les philosophes et reste un matériau brut. Celui qui s'y est encore le plus attaché est Platon surtout dans *Le Banquet* et le *Phèdre*, mais ce qu'il en avance reste dans le domaine des mythes, des fables et des plaisanteries et concerne surtout l'amour des éphèbes. Le peu que dit Rousseau de notre thème dans son "Discours sur l'Inégalité", est faux et insuffisant. La façon dont Kant traite du sujet dans le troisième chapitre de son "Traité sur le Sentiment du Beau et du Sublime", est incompétent et très superficiel, donc en partie également inexact. »

Mais donnons la parole à un auteur moderne, étranger à la psychanalyse, Monsieur Rosenthal : « Découvrir les courants spirituels qui s'étendent en partie sous la surface et ont déterminé le cours du développement de l'amour physique des origines à la conception idéale, moderne, est une tâche difficile, jusqu'à présent non accomplie » (« L'Amour, sa Nature et sa Valeur »).

En psychanalyse, c'est toujours à Freud qu'il revient d'être allé le plus loin dans l'élucidation la plus large et la plus globale de ce problème. Nous empruntons à sa publication, « Pulsions et Destins des Pulsions », la conception qui veut que les relations du moi aux objets, sous-tendues par la libido prégénitale, soient tout au plus les étapes précédant l'amour, mais en aucun cas déjà de l'amour. Ceci ne vaut pas seulement, toujours selon Freud, pour les relations d'objets de la phase orale, mais avant tout et dans une forte mesure pour celles de la phase sadique anale, qu'on doit à peine distinguer de la haine. Par contre, on pourrait parler d'amour, seulement quand la relation du moi global aux objets puise dans l'organisation génitale de la libido, quand celle-là est déjà constituée. L'amour est indissolublement lié à l'organisation génitale, est déterminé par elle, et devient alors, toujours selon Freud, le contraire de la haine.

Voici des découvertes non seulement certaines, mais pratiquement inébranlables ; on peut leur accorder aujourd'hui valeur d'axiomes analytiques. Un doute peut seulement naître quant au caractère exhaustif de cette explication. Il peut reposer très facilement, d'une part, sur le fait qu'à l'époque de cet essai ces deux conceptions – peut-être les plus grandes de Freud – n'étaient pas encore élaborées, sa théorie des deux forces qui gouvernent le psychisme – Éros et Thanatos –. Mais, d'autre part, la structuration métapsychologique de la personnalité n'était pas encore connue.

En parlant du surmoi, nous avons esquissé la lutte des deux pulsions originaires. Nous pensons que l'amour est lui aussi l'expression de cette lutte. Car, là aussi, il s'agit de désarmer le démon en lui arrachant son instrument de torture, l'idéal du moi – et en associant à la tendance érotique l'énergie indifférenciée de l'idéal du moi. De là, la similitude souvent frappante entre l'amour à sa phase aiguë et l'exaltation du maniaque, ainsi que leur parenté métapsychologique indubitable. Si ce n'est que dans l'amour, une autre méthode est employée pour désarmer le démon, car, si dans la manie l'arme a été arrachée au démon au moyen de l'agression, dans l'amour il perd son pouvoir par le fait que l'idéal du moi est projeté sur l'objet. Car cette situation représente l'état idéal toujours désiré, où aucune tension n'existe plus entre le moi et l'idéal du moi. Admettons pour l'instant que, selon notre point de vue, la quête de l'amour ait pour condition *sine qua non* un excédent de tension entre le moi et l'idéal du moi. Pour le moi, l'amour a sens et valeur de preuve « irréfutable » de la non existence de cet état de tension insupportable entre le moi et l'idéal du moi. Aussi bien pourrait-on concevoir l'amour comme une tentative de désaveu, du reste réussie, par opposition à la manie. Inutile de souligner que là où il n'existe pas de tension notable, pour ainsi dire en état normal, ce mécanisme de désaveu n'a pas besoin d'être mis en marche.

Tout d'abord le désarmement du démon, aussi bien que la grande satisfaction narcissique éprouvée quand on a la preuve d'être aimé par son idéal du moi, sont les sources de l'ivresse maniaque de l'amour, de la « folie amoureuse », de la « frénésie amoureuse » (« Folie amoureuse ! Pléonasme ! L'amour est déjà folie » – Heine).

Cette projection de l'idéal du moi sur l'objet qui a lieu sous la pression du démon, provient d'une tendance du moi à renouveler l'idéal du moi à partir de la perception endopsychique, que l'idéal du moi, tel qu'il était jusqu'à présent, s'était montré trop faible face à l'agression du démon et que sa protection a été ressentie comme insuffisante. Cette projection « investissement de l'objet accompagné de libido » tente avant tout d'établir une analogie entre l'objet et l'idéal du moi, telle qu'on éprouve le besoin de la fantasmer dans sa détresse et donc telle qu'on la souhaite.

Comme deuxième acte, pour ainsi dire, une reprise partielle de l'idéal du moi projeté suit cette projection, une réintrojection dans le moi, ce qui dit implicitement que l'objet a été investi de libido narcissique. Cette réintrojection représente, par rapport au premier acte de la projection, l'élément déterminant le plus définitif du processus amoureux ; il est l'essentiel de l'amour. On ne peut parler d'amour que là où une réintrojection a lieu.

Résumons-nous. Dans l'amour, l'idéal du moi est projeté sur l'objet, puis « renforcé », réintrojecté, ce qui désarme le démon. La conséquence en est la prépondérance d'Éros qui a aussi attiré à lui l'énergie indifférenciée de l'idéal du moi. Il s'ensuit le phénomène si souvent observé qui caractérise tout amour : celui-ci est à cent lieues de toute considération logique ou rationnelle. De là cette surestimation extravagante de l'objet d'amour qui fait penser à la folie. Derrière l'objet aimé se trouve à vrai dire le moi propre, plongé dans les délices de l'ivresse maniaque d'être aimé. Le moi qui a trouvé l'objet digne de représenter dans la réalité ce qu'il a de plus précieux sur terre : son idéal du moi.

Notre conception revient à dire en dernier lieu que l'amour représente une tentative pour restaurer l'unité narcissique et l'intégrité de la personnalité que le moi ressent comme menacée. Et certes durement menacée par le démon, autrement dit le sentiment de culpabilité, qui représente en effet une lourde atteinte à l'unité narcissique.

L'amour serait-il donc la conséquence du sentiment de culpabilité, nous entendons-nous objecter par le lecteur étonné ? Cette affirmation qui est la nôtre peut paraître étrange mais nous la maintenons dans sa totalité, et croyons aussi pouvoir la démontrer à la lumière du phénomène du transfert. Soulignons déjà ici la caractéristique la plus frappante qui le différencie de l'amour. Nous sommes certains d'avoir l'approbation de tout analyste puisant dans le corpus de sa pratique lorsque nous soulignons les manifestations suivantes du transfert qui, selon nous, le caractérise de manière particulièrement frappante :

1°) Sa survenue inévitable, que le choix de l'objet se fasse ou non de la façon la plus arbitraire, qu'il y ait ou non complète incohérence dans ce choix ; ceci se manifeste par un mépris total pour l'âge, le sexe et par une indifférence pour la présence ou l'absence de toute qualité personnelle ;

2°) Le deuxième aspect frappant du transfert c'est son anticipation, dont l'impétuosité et le rythme, quoique dissimulés, se trahissent cependant fréquemment dans certains cas, où le transfert se met déjà en place, dans la salle d'attente, avant même que le patient n'ait vu le médecin.

À présent, il importe simplement d'opposer à ces manifestations du transfert les manifestations correspondantes de l'amour, afin de mettre à jour la grande différence phénoménologique entre les deux. Face à l'absence de choix et à l'aspect inévitable de la survenue du transfert, ayons en mémoire, en comparaison, avec quelle intensité et quelle rigueur l'amour est lié à certaines conditions, combien l'amour naissant est susceptible et instable lorsque ces conditions ne sont pas remplies, si ce n'est entièrement, du moins en partie. C'est en raison de cette détermination et à la suite de la vérification de ces conditions, qu'on ne peut parler d'un caractère précipité et irréflecti de l'amour, excepté pour les cas de coup de foudre qui doivent bien trouver une toute autre explication.

Cette différence phénoménologique recouvre certes amplement la différence psychologique. Dans ce cas, peut-il encore subsister un doute sur ce que signifient au fond ces caractéristiques du transfert que sont l'aspect inévitable de sa survenue en toutes circonstances, pour ainsi dire, et pour tous les cas, ainsi que son impétuosité. Ne voit-on pas ici des caractéristiques évidentes d'un « quoi qu'il en coûte », expression qui montre que le transfert est un acte de désespoir issu d'un état de panique. Et cet acte est bel et bien issu, comme chez l'amoureux, de cette connaissance intuitive de la puissance de l'amour, elle qui protège contre le démon. Mais quelle différence ! Car tel le combattant avisé, l'amoureux s'entend à arracher l'arme de l'idéal de moi au démon, à l'ennemi, dès la première rencontre, avant même que l'ennemi ait pu totalement s'en rendre maître. D'où le triomphe sur toute la ligne.

Considérons l'opposition que l'on ne peut trouver que grotesque ; d'un côté le névrosé, qui, plongé dans une attitude totalement passive, incapable d'initiative, ne peut guère faire plus que de passer des années de divan dans les « limbes » de la névrose de transfert. De l'autre côté, par contre, l'amoureux armé de pied en cap de son activité et de son initiative grâce à la projection de l'idéal du moi, va à la conquête de l'objet qui doit réaliser cet idéal du moi ; pensons à ses efforts inlassables pour transformer cet objet, dans le sens du fantasme mis en souhait, aussi bien que pour arracher de haute lutte à la réalité le plus de choses possibles, le plus de choses favorables, pour cet idéal du moi apparemment réalisé. Nous savons bien que non seulement la foi, mais aussi l'amour, peuvent déplacer des montagnes. Ce qui nous donne le droit de qualifier l'amoureux de combattant assuré de sa victoire.

Tout se passe autrement pour le névrosé qui est dépouillé d'emblée de ses armes, donc battu. Après avoir connu l'épreuve de ces compromis malheureux que sont les symptômes, il va, tel un *desperado*, tenter la même stratégie contre le démon. Car chez lui le démon s'est depuis longtemps emparé de l'énergie indifférenciée, au sens freudien du terme – c'est-à-dire de l'idéal du moi – ; il a ainsi augmenté son emprise et est devenu maître de la situation.

La différence entre le transfert et l'amour découlerait-elle seulement de la quantité de sentiment de culpabilité ? Certes cette différence est très considérable, si grande qu'elle décide même de la méthode de défense qui, comme nous l'avons montré, est différente dans les deux cas. Pour l'observation psychanalytique, cette différence décisive saute déjà aux yeux, à savoir : dans l'amour, seul l'idéal du moi est projeté sur l'objet, dans le transfert par contre, tout le surmoi, donc par conséquent l'idéal du moi et le démon y sont également projetés. En d'autres termes : l'amour de transfert se différencie de façon radicale de l'amour en ceci que l'objet du transfert n'est pas seulement objet d'amour, mais qu'il est également et peut-être dans une plus grande mesure, objet d'angoisse. Car : « ... il n'y a pas de crainte dans l'amour, mais l'amour jette dehors la crainte, car la crainte est une entrave » (Évangile 1, Jean 4.18).

Ici nous allons faire place à l'hypothèse suivante : alors que l'idéal du moi – vraisemblablement grâce à la plasticité et à l'élasticité des pulsions érotiques – est capable d'une décharge projective totale, le démon, par opposition, ne peut être semblé-t-il que partiellement projeté. Semblent parler en faveur de cette hypothèse les reproches, complètement indépendants du comportement de l'analyste, les dépressions fréquentes auxquelles les patients succombent longtemps après que la projection se soit accomplie.

Mais revenons à l'amour. Nous croyons entendre ici l'objection du lecteur : manifestement, il y a de la part des auteurs soit négligence, soit inattention, soit même déplacement intentionnel du sujet, car chaque fois qu'ils partaient en campagne pour élucider le problème de ce qu'est aimer, leurs explications se perdaient sans cesse dans ce qu'est être aimé. Eh bien, il n'y a rien de tout cela. La réalité, relatée avec exactitude, est que, chaque fois qu'on aime, c'est au fond déjà être aimé, c'est qu'en dernière instance, il n'y a absolument rien d'autre qu'un *vouloir-être-aimé*. Et il dépend simplement du mécanisme mis en jeu lors du soi-disant aimer pour que ce sens profond qui est le sien, interprété par nous comme un *vouloir-être-aimé*, vienne à jour d'une façon ou d'une autre, ou alors reste complètement voilé.

Ici, on se trouve en effet face à l'alternative suivante : ou bien l'objet apparaît mis à la place de l'idéal du moi vis-à-vis duquel le sujet, l'aimant, est mis en place en tant que moi, ou bien, c'est le fait inverse qui l'emporte ; c'est-à-dire que c'est l'aimant qui se met lui-même à la place de son idéal du moi et réduit l'objet au moi.

Dans le processus psychique d'aimer, ces deux mécanismes trouvent une correspondance tout à fait évidente dans les modes d'apparition

de l'amour, dans la mesure où nous nous limitons aux extrémités opposées de cette longue échelle aux graduations multiples par laquelle il se manifeste : car, d'un côté, on connaît un type de sujet aimant qui, élevant ses regards vers l'objet, se trouve dans une position d'infériorité visible par rapport à lui, réclamant avec insistance les soins attentifs de l'objet, et en jouissant, tout cela allié à une exigence nettement prononcée d'amour réciproque, de ce « être également – aimé ». L'autre extrémité est représentée par le type de sujet aimant qui se complait dans une attitude totalement opposée, dont le souci principal s'oriente vers les rôles de protecteur, de tuteur, de soutien et de donateur et pour lequel il semble qu'une réponse à son amour, que ce *vouloir-être-également-aimé* soit d'un poids infiniment plus faible. On peut caractériser à juste titre les deux variantes que nous venons d'exprimer en dénommant la première comme amour féminin, la seconde comme amour masculin. Ces caractéristiques proposées reposent cependant seulement sur une impression, de loin prépondérante il est vrai, sans que nous allions jusqu'à affirmer qu'il y ait une coïncidence constante et non exceptionnelle de ces formes d'amour et du sexe concerné^[11].

Il nous semble alors superflu de souligner que la différence psychologique entre les deux types d'amour n'infirmes nullement le fait que l'amour a pour finalité de désarmer le démon. Simplement, dans ces deux cas, la méthode seule diffère. Car là où le mode viril d'aimer s'arroge les attributs de l'idéal du moi pour faire disparaître ainsi toute tension entre l'idéal du moi et le moi, en revanche le mode d'aimer féminin atteint ce but par l'illusion qu'il pense satisfaire l'idéal du moi, étant donné qu'il serait aimé de lui.

Nous voyons une preuve supplémentaire de l'importance de la pertinence de notre explication du processus amoureux en ceci qu'elle peut résoudre une contradiction dans la question du narcissisme. Alors que Freud, en effet, dans « Pour introduire le Narcissisme », a posé le *vouloir-être-aimé* comme l'essence du narcissisme dans sa relation à l'objet, il affirme exactement le contraire dans « Les types libidinaux », le *vouloir-aimer* actif étant selon lui révélateur du type narcissique. Les deux types étudiés par Freud nous semblent correspondre tout à fait à ce que nous avons défini comme modes d'aimer féminin et masculin, et comme nous y avons fait maintes fois allusions, l'un et l'autre reviennent en définitive à un *vouloir-être-aimé*. Il s'avère donc que Spinoza avait raison de dire : « *amor est titillatio concomitante idea causa externa* ». ^[12]

Mais l'amoureux n'est pas tout à fait aussi indépendant de l'objet que la sentence lapidaire de Spinoza veut bien le dire. L'ivresse amoureuse narcissique – telle que nous l'avons postulée – a pour condition que l'objet remplisse dans le sens souhaité le rôle de l'idéal du moi (qui lui a été attribué par projection, ce qui est communément appelé « amour réciproque », c'est à dire ce qui renforce le sentiment d'être aimé. Tant qu'on entreprend surtout rien qui ne détruise brusquement l'illusion, l'expérience montre qu'on est sur le terrain d'étonnants leurre et qu'on a la possibilité de fausses interprétations. Plus l'objet correspond totalement à l'idéal du moi, plus l'amour est fougueux, plus il donne de bonheur. C'est là que réside, nous semble-t-il, la clé de la compréhension de l'amour dès le premier regard, que les Français appellent le « coup de foudre ». Comme exemple, en même temps comme preuve de ce fait, nous citerons le jeune Werther qui immédiatement, dès la première rencontre, tombe amoureux de Charlotte et brûle pour elle d'une passion ardente. Ce qui nous est totalement compréhensible si nous nous rappelons qu'elle lui est apparue à ce moment-là dans la situation des plus significatives de la mère bienveillante, c'est-à-dire distribuant du pain à un essaim d'enfants.

Quand bien même il ne s'agirait pas d'une réalisation aussi totale que dans ce cas, une quelconque concordance entre l'idéal du moi souhaité et l'objet, parfois très mince, est néanmoins nécessaire pour qu'ait lieu le sentiment de l'amour réciproque. S'il se manifeste une différence par trop évidente, ou même un rejet de la part de l'objet, c'est-à-dire si la réponse à l'amour est insuffisante, l'amoureux est sujet à un bouleversement émotionnel plus ou moins grave, de caractère dépressif le plus souvent, à une forte injure narcissique accompagnée d'une violente dépréciation de soi-même. Le moi narcissique a raté son expédition contre le démon qui jouit dès lors de sa victoire sur le moi. Car l'idéal du moi arraché au démon est mis à nouveau au service de ses visées, la dichotomie entre l'idéal du moi fantasmé et l'idéal du moi réalisé est mise en évidence, et le moi est précipité dans l'abîme de la culpabilité allant jusqu'au sentiment de sa totale dévalorisation.

La détermination, observable chez l'individu normal, avec laquelle, malgré toutes les déceptions, il se tourne une fois encore vers de nouveaux objets, provient de la tendance du moi à se démontrer qu'il peut quand même être aimé de son idéal du moi pour échapper au démon. Après une telle déception, toute une gamme dans le choix des objets peut être parcourue. Un processus très fréquent consiste dans cette situation à recourir psychiquement d'abord à son propre sexe, et pour ainsi dire à soi-même, pour ensuite, mené par des tendances à la dévalorisation et à la justification vis-à-vis du démon, aller même jusqu'à ne pas faire de choix pour ce qui en est de l'autre sexe.

La justesse de notre conception du processus amoureux comme ré-introjection de l'idéal du moi après projection préalable, se démontre – comme d'ailleurs la justesse de toute explication – par sa mise en application, c'est-à-dire par le fait qu'elle nous aide à mieux comprendre certains faits demeurés obscurs jusqu'ici. Pour illustrer ceci, nous choisirons un phénomène, dont Freud dit lui-même qu'il n'est pas encore explicité et qui nous semble sans aucun doute d'une énorme importance aussi bien pour la compréhension de manifestations pathologiques que pour le problème de la formation du caractère. Nous pensons au phénomène de la substitution de l'investissement d'objet par identification, que Freud a constaté, comme on sait d'abord dans l'homosexualité, puis plus tard dans la mélancolie, pour revendiquer ensuite dans « le Moi et le Ça » la validité de ce processus chez l'individu normal, également en ce qui concerne la formation de son caractère. Nous citons ici « le Moi et le Ça » ^[13] :

« S'il faut renoncer à un tel objet sexuel, de son fait ou de celui de l'autre, alors intervient fréquemment, pour ce faire, la transformation du moi, qu'il faut décrire comme une instauration de l'objet dans le moi, comme c'est le cas dans la mélancolie. Les conditions qui entourent cette substitution ne nous sont pas encore connues. Peut-être cette introjection, qui est une sorte de régression au mécanisme de la phase orale, rend-elle plus facile ou possible au moi le renoncement à l'objet. Peut-être cette identification est-elle la condition *sine qua non* à laquelle le ça renonce à ses objets. Quoi qu'il en soit, le processus est très fréquent, surtout à des phases de développement précoces, et permet de concevoir le caractère du moi comme un résidu des investissements d'objets abandonnés, qui contient l'histoire de ces choix d'objet ».

Nous pensons que le manque souligné par Freud, « les conditions qui entourent cette substitution ne nous sont pas encore connues », ne tient plus à la lumière de notre conception du processus amoureux. Car cette identification qui se substitue à l'amour d'objet – notre ré-introjection – n'est pas une manifestation surajoutée, mais au contraire se met en place dès le début du processus amoureux et devient un élément constitutif de l'amour. Du reste nous attirons l'attention sur le fait que notre point de vue sur la ré-introjection et son importance décisive dans le processus amoureux, est considérablement étayé par la conception de Freud, qui dans « Pulsions et Destins des Pulsions » dit de l'amour :

« Il est à l'origine narcissique et se déplace ensuite sur les objets qui ont été incorporés au moi élargi ». Ajoutons simplement quelques mots sur la façon dont se termine l'amour. On sait bien que la fin de l'amour est caractérisée par un réveil douloureux avec pleurs et grincements de dents qui sont les punitions du démon. Les conflits, complications etc., qui résultent de l'amour, représentent par cette

souffrance souvent chronique qui survit longtemps à l'état amoureux, une pénitence en vue d'apaiser le démon qui ne venge ainsi cruellement de son impuissance temporaire en prenant des intérêts et des intérêts composés. À la fin de la relation amoureuse, le moi traite l'objet avec la même sévérité et le même esprit critique dont le démon l'a régalié en abondance. Nous pouvons comprendre ainsi les agressions contre l'ancien objet d'amour qui accompagnent si souvent le retour à la lucidité de la façon suivante : elles sont des tentatives du moi pour rejeter les munitions du démon sur l'objet. Ceci représente en même temps une emprise sur le démon selon la formule : « je n'aime certes pas l'objet ».

V. La fiction autarcique

Dans les débuts de la vie extra-utérine, l'enfant ne peut non seulement connaître d'autres sources de plaisir que lui-même, mais, de plus, il peut à peine se les représenter ; ceci devrait quelque part correspondre à la « période de toute puissance inconditionnelle » décrite par Ferenczi. Qui plus est, selon Freud, l'enfant éprouve pendant un certain temps l'objet dispensateur de plaisir et de nourriture, le sein maternel, comme de son appartenance, comme partie de son propre corps. Nous sommes d'avis, que cette conception de Freud n'a pas été suffisamment appréciée jusqu'ici dans sa signification fondamentale, voire peut-être à peine reconnue. La conséquence immédiate est bien la suivante, la fameuse et bien connue controverse : quand le moi est-il découvert, devrait être remplacée de façon incomparablement plus juste et plus fructueuse par cette question qui nous semble plus appropriée : quand l'objet est-il découvert ?

Nous définissons comme « fiction autarcique » du nourrisson, ce stade antérieur à toute appréhension de l'objet lors duquel le moi infantile baigne avec délice dans l'illusion de sa toute puissance. Nous voyons une preuve en faveur de cette conception dans le phénomène connu de la phase où le nourrisson privé du sein maternel, par intervalles ou constamment, le cherche tout d'abord sur son propre corps et croit l'y trouver (essentiellement au niveau du pénis). Ce qui démontre en outre, de quelle façon récalcitrante le moi infantile sorti de l'œuf se pose vis à vis des objets, et comment, s'accrochant à son sentiment de toute puissance, il nie en premier lieu les objets.

L'analyse psychologique de l'acte sexuel éclaire à quel point cette fiction autarcique est persistante voir inaltérable.

Faisons tout d'abord un tour d'horizon rapide de ce qu'en rapporte la littérature analytique : il faut mentionner ici, premièrement le travail de Stârcke sur le complexe de castration. Il fut le premier à signaler le problème de la castration orale par le retrait du sein maternel. Ferenczi, dans son « Essai pour une théorie génitale », a attiré l'attention sur le fait que tout être humain, qu'il soit masculin ou féminin, peut jouer avec son propre corps le double rôle de l'enfant et de la mère, et le joue effectivement. Le coït, selon lui, est caractérisé par une « tendance régressive de type maternel », au cours de laquelle s'accomplit une triple identification : identification de tout l'organisme avec l'appareil génital, identification au partenaire et identification à la sécrétion génitale.

Alors que, toujours selon Ferenczi, le caractère rythmé de la succion sera conservé comme élément fondamental de toute activité érotique ultérieure, des quantités importantes d'érotisme oral et anal seront déplacés sur le vagin. Comme Hélène Deutsch l'a montré dans sa *Psychanalyse des fonctions sexuelles chez la femme*, le vagin, sous l'influence stimulatrice du pénis exercée par le va-et-vient dans le coït, assume le rôle passif de la bouche qui tète dans une analogie : pénis = maman. Dans cette fonction le coït signifie, selon elle, pour la femme le rétablissement de la première relation de l'être humain avec le monde extérieur, lors de laquelle l'objet était incorporé par voie orale, une répétition de la tétée du sein maternel, Donc une maîtrise du traumatisme du sevrage. Rank, dans sa « Contribution à la genèse de la génitalité », a montré que l'enfant trouve dans ses propres organes génitaux un substitut du sein maternel et à la question : comment le « maigre reste » de la libido est-il déplacé de la phase orale à la phase génitale ; il répond en mettant l'accent sur la masturbation du nourrisson. Là le creux de la main remplace en premier lieu la cavité de la bouche, d'après une donnée de Bernfeld ; et cette masturbation est caractérisée plus tard par l'analogie : pénis propre = sein, sécrétion séminale = sécrétion lactée. L'acte sexuel normal ne serait donc pas seulement substitut, mais en même temps vengeance sadique pour la frustration du sein maternel. Dans leur travail « Le complexe maternel de l'homme »¹⁴⁴, Bergler et Eidelberg, s'appuyant sur un matériel subtil, ont souligné le fait que l'enfant cherche à reproduire activement ce qui a été vécu passivement en une compulsion de répétition connue dans le jeu enfantin, ceci afin de venir à bout du traumatisme de sevrage évoqué plus haut. Au lieu de recevoir massivement le lait maternel, l'enfant devient, en s'emparant activement du pénis, dispensateur actif d'urine (= lait). La profonde injure narcissique occasionnée par le sevrage doit être dépassée et le sentiment de toute puissance rétabli. Les auteurs de cet article se fondent sur le fait que l'investissement du pénis a été accompagné d'une intrication pulsionnelle d'Eros et de Thanatos, et sont d'avis que la partie de ce mélange pulsionnel s'originant de la pulsion de mort a déjà connu dans l'acte sexuel une transformation si profonde, que sa satisfaction peut avoir lieu sans danger pour l'individu. Dans le coït, l'homme parvient enfin à dominer psychiquement le traumatisme du sevrage en s'identifiant à la mère phallique et en reproduisant activement ce qui a été vécu passivement. Ainsi, selon ces données concordantes de tous les auteurs cités, l'acte sexuel porte en lui à vrai dire une répétition de la situation de nourrisson. Quant à nous, nous dépassons la conception du coït comme écho de la situation mère – enfant telle qu'elle est admise par tous ces auteurs, dans la mesure où nous affirmons le caractère profondément narcissique de l'acte sexuel. L'accent mis ce faisant sur la relation d'objet ne nous semble absolument pas de loin le plus décisif, avant tout parce que, sur la voie de l'identification avec l'objet, on retrouve également sa propre situation de nourrisson. Ce qui résulte en premier lieu de notre conception citée plus haut est le fait que le *vouloir-être-aimé*, qui est, comme on sait, le noyau de l'exigence ultérieure du moi envers l'idéal du moi, se ramène à vrai dire à un *ne-pas-vouloir-être-séparé* de cette source intarissable qu'est le sein maternel. Avec cette restriction que cette nostalgie ne s'adresse en quelque sorte pas à l'objet – le sein de la mère – mais représente bien plus une tentative de restitution narcissique, car elle s'adresse au sein de la mère, dans la mesure où celui-ci était encore perçu comme partie du moi propre ; représentation qui, après tout, est à considérer comme la pierre angulaire de l'idéal du moi ultérieur. Combien lourde de conséquences, combien fondamentale pour l'avenir sera cette erreur majeure du nourrisson *sit venia verbo*¹⁴⁵ sur l'appartenance du sein dispensateur de lait, nous l'avons compris en étudiant le processus amoureux. En dernier lieu, l'investissement d'objet dans le processus amoureux provient de cette erreur, aussi extravagant que cela puisse paraître et ce pour aider l'être humain à obtenir ainsi l'unité narcissique perdue.

Ce point de vue qui est le nôtre, n'est certainement pas contredit par l'affirmation célèbre de Freud : « l'investissement libidinal narcissique ou investissement du moi apparaît, lui, comme l'état primitif réalisé dans la première enfance, qui ne sera que recouvert par les décharges ultérieures de la libido, et est au fond resté intact derrière celle-ci. »¹⁴⁶

Si nous n'oublions pas la façon dont le moi s'efforce inlassablement – au moyen des tentatives de restitution esquissées plus haut – de s'assurer de son unité narcissique, alors nous comprenons totalement le comportement du névrosé dans le transfert, tel que nous l'avons décrit au début de cet essai. Tout d'abord, sa peur de la séparation, mais également le fait que cette séparation trouve une expression dans l'espace.

Nous comprenons aussi ce fait à vrai dire très étonnant et qu'on accepte pourtant comme une évidence – ce qui pour nous est incompréhensible – qu'on se contente tout simplement d'expliquer en faisant allusion à un mystérieux instinct de procréation, à savoir que l'amour pousse impérativement à l'union et à la satisfaction sexuelles. Nous pensons en effet que pour l'expliquer il faut découvrir des déterminants psychiques extrêmement précis, comme nous sommes habitués à les rechercher dans la psychanalyse et ailleurs, car la mise à jour de tels éléments nous semble indispensable pour comprendre le problème de l'amour. Montrer ces déterminants n'autoriserait même pas à se passer de la formule de Freud selon laquelle l'amour naît de l'aptitude du moi à satisfaire une partie de son activité pulsionnelle de façon auto-érotique par le gain en plaisir d'organe. Cela signifierait tout au plus que nous devrions remplacer la question posée plus haut par celle-ci : à quelles fins le moi accomplit-il tant de péripéties et fait-il cet énorme détour par les objets pour retourner finalement à son point de départ, c'est-à-dire pour atterrir de nouveau chez soi.

Notre réponse est la suivante : aussi bien l'amour tendre que l'amour sensuel ont en dernier lieu la même signification. Ils sont tous deux, dans leur essence, des tentatives de restitution narcissique soumises à la pression de la compulsion de répétition.

N'oublions pas que l'acte sexuel exprime physiquement pour ainsi dire la même chose que l'amour tendre. Car, ce qui dans l'amour tendre, s'exprime par la réintrojection de l'objet mis à la place de l'idéal du moi, s'exprime aussi déjà dans l'amour sensuel par la simple pulsion de contact, ce besoin impératif jusqu'à présent mystérieux qui pousse tant les amants à s'étreindre, à s'enlacer le plus étroitement possible, de façon à ne former pour ainsi dire plus qu'un.

Seule la réunion des deux parties amoureuses – comme étant la plus haute expression de l'unité – est la négation la plus forte du sentiment de séparation, d'incomplétude, d'atteinte portée au narcissisme. Pareil sentiment d'unité porté à un tel summum, ne saurait sans doute être dépassé que par la conception d'un enfant, matérialisation de ce fantasme d'unité.

VI. Supplément au problème du transfert

Dans son travail « Remarques sur l'amour de transfert », Freud répond à la question d'une éventuelle différence entre transfert et amour, en disant qu'une telle différence n'existe pas du tout, que dans les deux cas, il s'agit de la même chose, c'est-à-dire d'amour. Pour Freud, le transfert est un amour soumis tout simplement à des conditions particulières (analyse et résistance) et représente ainsi uniquement un cas particulier de l'amour.

Si nous reprenons, en les complétant, nos premières explications sur l'amour de transfert, nous soulignerons que la différence entre les deux réside en ceci, que, dans l'amour, l'objet a été mis à la place de l'idéal du moi par projection, alors que dans l'amour de transfert, le médecin réunit en lui par la voie de la projection, les deux éléments du surmoi, aussi bien l'idéal du moi que le démon. Ici la peur domine de façon prépondérante. Par contre, la surestimation de l'objet est présente comme œuvre de l'amour. L'angoisse que suscite le médecin, ou le *vouloir-être-aimé-de-lui*, sont par conséquent les dispositions caractéristiques de l'amour de transfert.

Dans le transfert positif, le patient veut être aimé de son médecin comme de son idéal du moi. La conséquence de ce *vouloir-être-aimé* par le médecin et la peur que celui-ci suscite est une identification narcissique au médecin. Répétons-le : le « novau » de tout transfert positif est exactement comme dans l'amour le processus narcissique du *vouloir-être-aimé*. De même, ce qui a été dit auparavant sur l'amour actif et aussi sur le *vouloir-être-aimé* passif, est valable pour le transfert. Celui qui veut aimer activement, place son moi dans l'objet, qui, de ce fait, représente le moi, alors qu'il aime lui-même son idéal du moi ; pour ce qui est de celui qui veut être aimé passivement, l'objet est l'idéal du moi dont il veut être aimé, c'est l'amoureux lui-même qui est le moi.

Si nous élargissons le thème traité, nous ajouterons ceci dans le transfert négatif, c'est également au moi propre que s'applique la haine qui s'adresse en apparence au médecin ou aux personnes de l'enfance. Cette haine recouvre :

- a) de façon multiple l'amour (transfert positif sous l'apparence du négatif) ; par l'agression les patients tentent tout simplement de mettre l'amour du médecin à l'épreuve, de savoir ce que cet amour peut endurer ;
- b) la décharge sur l'objet de l'agression provenant du moi lui-même a échoué. Ceci est, en même temps, la différence entre haine normale et haine névrotique ; dans la première, la dérivation de Thanatos sur les objets a réussi, dans la haine névrotique celle-ci se dirige contre le moi propre par le détour de l'angoisse et du sentiment de culpabilité.

Ceci nous mène au problème de l'ambivalence, c'est-à-dire de la réunion de disposition d'amour et de haine vis-à-vis du même objet. À la lumière de ce que nous venons d'esquisser, l'image se déplace. Amour = souhait d'être aimé par l'idéal du moi propre projeté sur l'objet, haine = tentative de détourner Thanatos sur l'objet. La tentative échoue, l'agression est entravée, car l'objet est dans ce cas, l'idéal du moi propre en même temps, si bien que l'agression s'adresse à nouveau au moi propre.

Nous voyons donc, qu'aussi bien dans le transfert positif que dans le transfert négatif, les éléments narcissiques sont prédominants comme dans l'amour. La différence avec l'amour est, comme nous l'avons dit dans l'excès d'élément du surmoi qui est projeté sur l'objet, à savoir, dans l'amour, c'est l'idéal du moi seul, dans le transfert, l'idéal du moi et le démon. Le progrès dans la cure analytique réside en ceci que la projection du démon sur le médecin est sans cesse repoussée de façon toujours plus étendue au profit de l'idéal du moi de façon à ce que cette projection soit dissoute à la fin du traitement. Le patient apprend vraiment à aimer. Il s'ensuit que l'identification par défense contre l'angoisse fait place à celle que nous avons auparavant qualifiée de partie intégrante de l'amour.

VII. La double fonction des objets : tentative de restitution narcissique et décharge d'agression

Résumons le résultat de nos recherches afin de pouvoir répondre à la question posée au départ au sujet des causes de l'investissement d'objet.

Il nous faut avant tout attirer de nouveau l'attention sur ce fait : au début, c'est seulement à contrecœur que le moi se tourne vers les objets ; en effet, pendant la période de la fiction autarcique, le corps propre constitue bien en même temps pour le moi le monde objectal. C'est seulement après l'échec des tentatives qu'il a fait pour maintenir la fiction qu'il a recours à d'autres méthodes afin de réparer les dommages portés à son sentiment de toute puissance. Pour le moi ceci est la fonction et la vocation primordiale des objets. D'où l'instauration de l'idéal du moi et l'investissement libidinal des objets.

Il ne faut toutefois pas oublier que, dans nos explications précédentes du processus amoureux, nous avons décrit l'amour chez l'adulte comme un cas particulier de l'investissement d'objet. Nous l'avons montré, on s'en souvient, comme étroitement dépendant du sentiment de culpabilité. Mais que se passe-t-il donc chez l'enfant ? Les premiers investissements, le petit enfant doit bien déjà les réaliser sur les objets qui lui sont offerts au niveau de ses expériences des pulsions d'auto-conservation du moi et qui sont sources de plaisirs.

Ceci semble alors renverser notre idée de la dérivation et du lien étroit entre processus amoureux et sentiment de culpabilité, car visiblement il n'y a pas de place ici pour un sentiment de culpabilité.

En faveur de notre thèse, nous renverrons à ce que nous avons dit plus haut, selon quoi l'auto-agression accumulée parce qu'insuffisamment déchargée par inhibition, contraint justement à exclure l'éventualité d'une absence totale de sentiment de culpabilité. Du reste, lors de son exposé sur le besoin de communication chez les enfants, Dorothy Burlingham a développé l'idée que ce besoin englobait en fait, à côté d'une tendance exhibitionniste, le besoin impérieux d'un partenaire en vue d'un gain de plaisir sexuel en commun. Anna Freud a émis alors des remarques qui semblent d'une grande importance pour notre problème. Elle pensait en effet qu'à la lumière de cette conception, on pouvait comprendre pourquoi l'éducation moderne, où tout est permis, ne se différencie en rien dans ses succès, c'est-à-dire dans ses insuccès de l'éducation orthodoxe où tout est interdit. Car, selon elle, ce qui importe en fait n'est pas la permissivité et la tolérance, mais bien plus la participation au gain en plaisir sexuel, participation que l'enfant exige et attend. C'est ainsi par exemple que la plus grande tolérance à l'égard de l'onanisme « tombe dans le vide ». Car, pour Anna Freud l'enfant considère comme un rejet toute non-participation de l'adulte à son activité sexuelle.

Or là, il n'y a selon nous qu'un pas à franchir pour faire l'hypothèse d'un sentiment de culpabilité également chez le petit enfant. Car, d'après ce que nous venons d'avancer, l'enfant se rend vite compte qu'il se trouve par ses désirs et ses aspirations en contradiction avec le point de vue des adultes et qu'il reste ainsi très loin derrière son idéal du moi qui est en train de se former.

À une éventuelle objection selon laquelle cette hypothèse du sentiment de culpabilité chez l'enfant serait en contradiction avec la conception en vigueur dans la psychanalyse, nous répondrons qu'il s'agit ici en fait d'étapes préliminaires à la constitution du surmoi dont les effets ne doivent cependant pas être négligés, bien que le surmoi ne soit certes définitivement constitué qu'après le complet déclin du complexe d'Édipe.

Ne négligeons pas en outre, qu'à travers la question du sentiment de culpabilité, c'est du problème de l'angoisse qu'il s'agit en dernier lieu et qu'il nous faut donc considérer l'étroite parenté psychologique de ces deux phénomènes. De même que chez l'adulte le sentiment de culpabilité fonctionne comme cause de l'amour, de même, pouvons-nous dire à juste titre que, chez l'enfant, c'est l'angoisse qui en tient lieu. Nous avons au début de ce travail parlé du contenu et de la nature psychologique de cette angoisse à partir de la conception freudienne. Nous sommes parvenus à la conclusion que cette angoisse était au fond l'expression du *ne pas-vouloir-être-séparé*. Mais nous avons déjà attiré l'attention sur le fait que nous ne considérons pas ce *vouloir-ne-pas-être-séparé* de la mère postulé par nous, comme la cause ultime, la plus fondamentale de l'angoisse, mais que nous la voyons bien plus et en premier lieu lorsque l'unité narcissique est menacée. La fiction autarcique nous montre clairement que l'angoisse réside en dernier lieu dans la menace portée à cette unité fictive qui semble être un paradigme pour la vie psychique. Donc, il faut considérer la perturbation de cette fiction comme la plus pénible des brèches faites dans le narcissisme vis-à-vis de laquelle l'investissement d'objet a une valeur de compensation ce qui explique l'incoercibilité de cet investissement qui évoque la compulsion.

La façon dont l'objet est utilisé aux fins de cette rééquilibration narcissique a été déjà suffisamment soulignée dans nos explications sur le phénomène amoureux. Il faut, de plus, rappeler ici la conception psychanalytique selon laquelle le moi dérobe aux objets la libido dont le ça les a investis pour s'édifier et s'étendre aux frais des objets.

Ajoutons encore ici que la ré-introjection n'est pas seulement une arme pour combattre le démon, mais qu'à travers l'élargissement et le renforcement du moi, elle agit dans une aussi forte mesure en direction de la fiction de toute puissance. Ceci semble bien prouver une fois encore que l'amour est à mettre au nombre de ces tentatives de restitution narcissiques placées sous la pression de la compulsion de répétition.

Un point s'éclaire à partir de tout ce qui vient d'être dit : aussi grande que puisse être la valeur heuristique de la différenciation entre investissement narcissique et investissement libidinal d'objet, il ne nous apparaît en aucun cas justifié de verser dans une différenciation et une séparation de principe aussi poussée, voire même d'établir une opposition comme cela arrive fréquemment. Nous ne devons pas ignorer que l'investissement d'objet n'a, à vrai dire, pas d'autre signification que celle d'une déclaration sur l'état de la libido narcissique ; c'est donc simplement un indicateur. Cette façon de voir les choses s'accorde totalement avec une très ancienne conception de Freud – maintenue avec la plus grande ténacité pendant cinq décennies jusqu'aux *Nouvelles Conférences* – où il est dit : « continuellement de la libido du moi est transformée en libido d'objet et de la libido d'objet en libido du moi ».

La deuxième fonction des objets pour le moi, c'est-à-dire la décharge de l'agression de Thanatos destinée à l'origine au moi propre, n'est certes pas d'une moindre importance que la première pour l'économie psychique. Elle sert également les intérêts de l'intégrité narcissique. Si conforme à l'esprit du temps que cela puisse paraître, nous ne sommes pas assez malveillants pour affirmer que la relation d'objet mise au service de la décharge d'agression serait la plus solide dont l'être humain soit capable.

Il faut trouver ici à nouveau une cause expliquant pourquoi de vrais objets sont nécessaires lors des pratiques de répétition primaires que nous avons décrites. Pourquoi l'être humain n'en reste-t-il donc pas à l'onanisme, bien plus commode et si bien connu depuis l'enfance ? Assurément tout ceci pourrait trouver également une expression partielle dans l'onanisme. Simplement il n'y a pas au niveau du moi propre de possibilité de décharge suffisante pour ces éléments agressifs si importants qui constituent en partie le substrat de ces motions pulsionnelles, telles que la vengeance ou autres sentiments teintés d'hostilité. À moins qu'on ne choisisse l'issue masochiste, donc névrotique. C'est en effet le stigmate de nombreux névrosés qui à cause d'une décharge d'agression du moi propre sur les objets, insuffisante et inhibée, doivent se contenter de l'onanisme. La décharge insuffisante de l'agression dans l'onanisme nous semble être un fait dont l'importance ne doit en aucun cas être sous-estimée^[17]. Il nous paraît important à deux niveaux. Avant tout il explique que l'onanisme n'apporte qu'une satisfaction incomplète, mais de plus, il met fortement en question, voire conteste grandement, le caractère inoffensif et anodin de l'onanisme, affirmé de si multiples manières.

Nous avons posé au départ la fiction autarcique comme le paradigme de l'aspiration à l'unité et à la totalité narcissique que l'être humain poursuit sa vie durant à l'aide des objets. Il est possible que l'appréhension intuitive de cet état de fait se reflète, de façon très déformée toutefois, dans ces fameux systèmes philosophiques qui nous enseignent que le monde n'existe que dans notre seule représentation.

Il nous semble cependant infiniment plus agréable de penser que la fiction autarcique est finalement aussi à l'origine du fait que toute la vie humaine est parcourue de fictions et est presque impossible sans celles-ci.^[18]

^[1] D'après une conférence faite à la *Société psychanalytique de Vienne* le 8 novembre 1933.

^[2] S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*.

^[3] Jekels, « Le sentiment de culpabilité », *Mouvement Psychanalytique*, IV, 1932, p. 345 sq.

^[4] Bergler, « Le plagiat », *Mouvement Psychanalytique*, IV, 1932. Cf. la quinzième et la seizième forme inconsciente du plagiat, p. 414.

^[5] H. Nunberg, *Allgemeine Neurosenlehre*, Bern, 1932. S. 124. Hans Huber Verlag. *Théorie générale des névroses*.

^[6] Pensons aux grotesques contorsions dont le moi est capable lorsqu'il est acculé, pour évacuer vers l'extérieur ne serait-ce qu'une partie de l'agression qui le menaçait à l'origine. Tel le cas où le démon permet la décharge de l'agression à la condition que le moi soit puni par l'objet. Une des rares concessions du démon est donc qu'il n'accomplisse pas lui-même l'exécution, mais en laisse le soin à l'objet. Ou bien, quand le vécu de l'agression et la punition sont décomposés en deux actes séparés dans le temps (symptôme en deux temps dans la névrose obsessionnelle). Selon quoi, il ne faut pas rechercher la seule genèse du surmoi, mais aussi sa sévérité dans le fait que la décharge de l'agression vers l'extérieur par projection, échoue pour les raisons que nous venons de citer. Un déplacement réussi de l'agression augmente le narcissisme du moi et confère à Éros une prépondérance passagère ; un déplacement raté de l'agression renforce automatiquement Thanatos, déchaîné contre le moi.

^[7] Ici, nous sommes tout à fait d'accord avec L. Eidelberg qui, partant d'autres points de vue, a démontré dans son travail sur le masochisme, pour une catégorie de ces pervers, qu'ils provoquent eux-mêmes leurs défaites par un détour compliqué. Selon l'affirmation très intéressante d'Eidelberg, il est nécessaire que la défaite soit elle-même préparée, ce qui satisfait la mégalomanie inconsciente.

^[8] L. Jekels. « Das Schuldgefühl ». *Psychoanalytische Bewegung*, IV 1932, p. 345 (« Le sentiment de culpabilité », in *Mouvement psychanalytique*).

^[9] Voir L. Jekels : « Psychologie de la Comédie », *Imago* XII, 1926, p. 328.

^[10] *Verschiebung*.

^[11] La non-adéquation de la forme de l'amour avec le sexe exige une discussion exhaustive qui aura lieu ailleurs. Nous nous contenterons ici d'affirmer que cette non-adéquation est déterminée dans une large mesure par des fixations, issues chez l'homme de la phase orale, chez la femme de la phase phallique (désir du pénis).

^[12] Il s'agit certainement d'une confusion entre plusieurs livres de l'Éthique. La « formule lapidaire » est en fait : « *amor est Laetitia concomitante idea causa externa* », livre III, « Définition des Affections », Déf. 6. Ed. Classiques G.F Vol. I, p. 370 (1934). « L'amour est une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure ». *op. cit.*, p. 371. C'est dans la démonstration du livre IV que Spinoza emploie le mot *titillatio* en liaison avec l'amour et l'idée d'une cause externe. « *Amor est Laetitia* (per. Defin. 6 Affect) *concomitante idea causa externa : titillatio igitur* (mer Schol. Prop.II) *concomitante idea causa externa Amor est* », *op. cit.* p. 88 Vol. II. « Ce qu'on appelle l'Amour est une Joie (Def. 6 des Affections) qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure ; donc le chatouillement (Scolie de la Prop. II) est un Amour », *op. cit.*, p. 89, Vol II.

^[13] "Das Ich und dans Es", G.W. tome XIII, p. 373.

^[14] *Int. Zeitschrift für Psychoanalyse*, XIX, 1933, p. 547.

^[15] Citation latine courante en allemand : « pardonnez-moi l'expression ».

^[16] S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*.

^[17] Notre conception de l'onanisme est proche de celle de Nunberg in *Théorie générale des névroses*.

^[18] Une première traduction fut faite par Michèle Lohner-Weiss, Colette Chambon et Solange Falade pour *Documentation Psychanalytique*. Elle est ici revue et corrigée.

[Table des séances](#)