J'ai annoncé pour cette année [1] 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>[2], 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,[3] chacun m'impute de me référer à quelque paraphrase de la formule : « Au commencement était le Verbe », « lm Anfang war die Tat »[4] dit un autre, et pour un troisième, d'abord (c'est-à-dire au commencement du monde humain), d'abord était la *praxis* <Marx>. Voilà trois énoncés qui sont en apparence incompatibles.

A 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 –

[1] L'annonce se trouve dans *La Psychanalyse*, Recherche et Enseignement freudiens de Psychanalyse, vol. 6, Paris, P.U.F., 1961, P.313, cf. document annexe.
[2] Lacan J., « La lettre volée », in *Écrits*, p-47.
[3] Variantes envisagées : Commençons donc : « Au commencement… chacun »…. Commençons donc au commencement. Chacun…
[4] (Goethe, Faust, 1, 3) repris par Freud à la fin de *Totem et Tabou*.

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 Uber Hysterie*, du terme de *talking cure* ou encore de ramonage de cheminée : *chimney sweeping*.

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 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'*ethos* 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 unseres Wesen*. J'ai voulu montrer que cet ethos 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 permettrez 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, incréee, incorruptible. C'est justement parce que pour nous elle <la sphère> est décisivement volatilisée dans le poudroiement 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 *Whol 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 dissimule 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. Et même, pour rappeler ce qu'a pu présentifier 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 aux 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 <204 c>. Les références sont multiples de cette référence de Socrate à l'amour.

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 Uber Hystérie* écrit avec Breuer) bénir le divorce ente Breuer et Freud. Car tout est là : le petit erôs dont la malice a frappé le premier, Breuer, au plus soudain de sa surprise, l'a contraint à la fuite, le petit erôs 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 streben dagegen* (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* [5]. 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

[5] La Transa : Rêve du 23/24 juillet 1895, n° 1 Janvier 1983, p.34-35.

cette loutre d'apparat dont Aristophane noue a montré le profil, un profil de belette lysistratesque dont il nous faut sentir dans les répliques d'Aristophane la puissance de morsure [6]. 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. 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'erôs ». Et s'en servir pourquoi ? 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'erôs 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'appelais 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 τοπ⇔α/*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 au injuste. 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 quel que 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.

[6] Cette référence à une comédie d'Aristophane n'a pu encore être précisée, il ne s'agit pas de Lysistrata.

Ce n'est pas que Freud soit mort tranquille dans son lit qui ici nous importe[7]. 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 erôs en tant qu'il unit unitivement. Bien sûr vous pouvez ici m'interrompre. Où est-ce que je vous emmène ? Cet erôs 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 toujours de 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 sophistique 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 dérobons, 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.

[7] Ce qui est dessiné dont je me suis efforcé de vous montrer la convergence 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… Aussi bien l'autre des corps le second :

Ce qu'on appelle le poker, ce poker de la théorie, n'en déplaise à M. Henri Lefebvre, n'est pas à chercher dans l'œuvre de M. Von Neumann[8] 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.

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, a 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] <intervenir> 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 mouvement qui la porterait à une puissance seconde, comme si l'analyste en attendait que l'analysé s'enferre 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 Rickman 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 sensées venir de zones d'activité scientifique 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 aussi 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 élidé – 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 parler, 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).

[8] Neumann J. von, Morgenstein, O., *Theory of games and economic behavior*, Princetown 1953.

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 rustrerie 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 de Hitchcock[9], 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*, 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 trépans. 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. 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

[9] Psychose.

l'abri de toute indiscrétion 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[10]. 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 fausse 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 pourrons 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 pourrons 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 juste – ment 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'articule (*amare est velle bonum alicui*) puisque ce bien est déjà un terme plus que problématique – 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 doive lui apprendre à aimer ? Assurément, il parait difficile d'en élider 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. Vient à aboutir au dernier terme dans cette énorme élucubration d'un Anders Nygren[11], qui le scinde radicalement en ces deux termes, incroyablement opposés dans son discours de l'*erôs* 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. Est-ce qu'il n'y a pas là quelque chose de surprenant ?

[10]Nous avons laissé toute son ambiguïté à cette phrase !

[11] Nygren A., *Erôs et Agapé, la notion chrétienne de l'amour et de ses transformations*, trad., Jundt, P, Paris, Aubier, éditions Montaigne, 3 v, 1952.

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 pour montrer à la fais 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 expérience, doit à cette sorte de testament extraordinaire, la *Schwärmerei* de Platon, 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 allassent nourrir ailleurs les arlequinades habituelles. J'entendrai que, cette année, nous sachions entre qui et qui nous sommes.

Il s'agît 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 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'idée 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 grimauds, 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 ne se rattache plutôt – pourquoi 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.

A 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 sumposion[12] nous voyons que ce n'est pas un prétexte au dialogue de Platon, cela se réfère à des un 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 <194d>* est imposé : 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. 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 que 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*[13] 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 νΥξυια/*nekuia*/[14] 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 πρ∩τοω/ραστ→ω/prôtos erastès/ le premier qui l'a aimé[15] 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

[12] Traitement du grec : Cf. Notice pages oranges.
[*] Les chiffres insérés type : *<194d>* renvoient à la pagination Henri Estienne du *Banquet*.
[13] *Plutarque, Alcibiade*, in Vies, Paris, Les Belles Lettres, 111, 1964.
[14] Nekuia : sacrifice pour l'évocation des morts, titre du Chant XI de l'Odyssée.
[15] Platon, *Alcibiade*,(103 a).

où il passe renversant la situation et faisant passer la victoire d'un camp à l'autre partout où il se promène mais, partout pourchassé, 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 parait 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[16]. Cette sorte 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[17]. 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. 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 nommément 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.

16 cf. Plutarque, *Vies, Alcibiade*, 23 (79). (6) ibid. 24 (6).
17 Ibid. 24 (6)

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 parait 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 ennuis. Rappelons ceci au moment où il s'agît 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, 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.

A 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. J'y ai fait allusion sans insister. Sachez, pour cette sorte de banquet, de *symposion* aussi qu'est son *Heptaméron*[18], 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 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. Mais Racine un jour a reçu d'une dame[19] 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. 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

[18] De Navarre M., *Heptaméron*, M. François éd., Paris, 1960.
[19] L'abbesse de Fontevrault, Mme de Rochechouart-Mortemart.

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 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 par (lacune) le plus indissolublement pour que ce personnage s'amenant en chair et en os est quelque chose] qui a tout de même le plus étroit rapport avec ce dont il s'agît : 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'agît 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 *sumposion*, (416 av. JC) 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.

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 *sumposion* quelque chose se passe qui est l'éclairement 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 piles 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 sagesses 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 référait 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 recueilli ce que Platon nous dit être le moment où est [recueilli] <retransmis> par Apollodore ce compte-rendu <recueilli d'Aristodème> de ce qui s'est passé, quinze 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 *sumposion* auquel il <Aristodème> a assisté[20].

C'est donc seize 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. Comme d'autre part c'est manifestement un ouvrage d'amour, et que, peut-être arriverons-nous à voir pointer la notion après tout que 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 élective 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 ne connaître 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 de science σμιξρο\τ⇔νοωμ ψηματοω/*smikrou tinos mathematos*/ qui est

[20] 9) 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 ephè, 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 environ récit d'Aristodème, récit d'Apollodore, – 370 parution du *Banquet*.

celle de τ∩ν/ρϖτμξ⊕ν/*tôn erôtikôn*/, les choses de l'amour. Il le répète en ces propres termes, en des termes qui sont exactement les mêmes en un point du *Banquet*[21].

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'agît aussi d'amour (les deux sont reliés dans la pensée platonicienne) Phèdre est dit πατ↓ρ το\ λ⟩γου/<patèr 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 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 sans 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.

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,[22] c'est-à-dire qu'il a rencontré (Agathon), Socrate,[23] 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) qui 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

[21] Cette citation est extraite du Théagès (128 b) « …je ne sais rien hormis du moins une toute petite connaissance, celle des choses d'amour… ». Dans le *Banquet*(177 d) : « … ni sans doute pour moi qui assure ne rien savoir d'autre que ce qui a trait à l'amour ».

[22] N'est-ce pas plutôt pique-assiette ?

[23] Est-ce un lapsus puisqu'il a rencontré Socrate qui se rendait précisément chez Agathon ?

au début d'un dialogue de Platon)[24] 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'Aristophane à laquelle je faisais allusion aussi, quand on est dans le noir on est vraiment dans le noir,[25] 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 au 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'agît à propos de l'amour quand on en parle en Grèce. Quand on en parle, eh bien… comme dirait M. de la Palisse, il s'agît de l'amour grec.

L'amour grec, il faut bien vous faire à cette idée, c'est l'amour des beaux garçons. Et puis, tiret, 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, pour certains de nos contemporains qui avaient pu naître un peu 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, 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

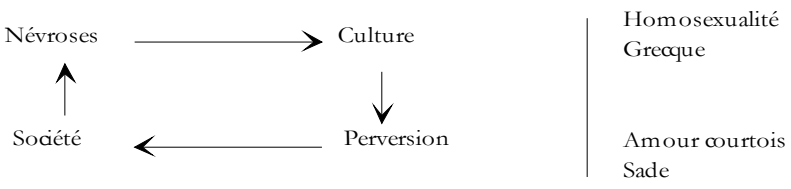
[24] cf. le troisième séminaire où Lacan rétablira sa référence « le *Protagoras* et non le *Phèdre* ».
[25] L'Assemblée des femmes.

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[26]. 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 ne 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 l'homosexualité n'en reste 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 et ces conditions sont peu favorables à ce que ce soit eux qui soient l'objet des hommages ; il semble [sans qu'on] 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 ceci ajouté, 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 Théodota 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

26



couche promptement, qu'on la fasse sortir au plus vite et qu'on puisse parler tranquille, on n'a plus que quelques heures.

A 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 clefs 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[27] 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 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 promeus 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… nous revenons 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

[27] Variante :ce que nous avons qui relève…

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 dite 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 des 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 – 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[28] 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 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, /ραστ→ω,/ρῶμενοω */erastès/* et */erômenos/*.

Ce que je vous dirai la prochaine fois consiste à vous montrer comment, autour de ces deux fonctions l'amant et l'aimé, 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

[28] Variante spires.

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*… vous verrez apparaître clairement et dans les formules qui sont proprement celles auxquelles nous avons abouti : l'amant comme sujet du désir (et tenant compte de ce que ça veut dire dans tout son poids pour nous le désir) l'*erômenos*, l'*aimé*, comme celui qui dans ce couple est le seul à avoir quelque chose.

La question 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 ne pas 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.

Nous en sommes restés la dernière fois à la position de l'/*erastès*/et de l'/*erômenos*/ 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 pourrait après tout vous paraître comme un détour superflu, j'essaierai de justifier, de vous présentifier 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,[29] et non pas seulement qui a manqué, mais qui les laisse, les susdits, les plus proches, eux, par vous irrémédiablement manqués ? Et quoi ? [justement par ceci qui à vous analystes permet de comprendre] c'est que justement ces proches – avec eux – on ne fait que tourner autour du fantasme dont vous avez cherché plus ou mains – en eux – la satisfaction, qui – à eux – a plus ou moins substitué ses images ou ses couleurs[30]. 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 le 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 aurez 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.

[29] Une autre version donne : « qui vous a manqué ».

[30] La construction de la phrase semble rendre compte de l'objet même qu'elle cerne : un ratage. La ponctuation nous oblige à trancher sur une lecture. Il y a néanmoins à lire en même temps qu'il s'agit : « du fantasme dont vous avez cherché la satisfaction <fantasme> qui a substitué… ».

Et c'est bien en cela[31] 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 ; parait-il il y avait des images dont l'extérieur représentait un satyre ou un silène, 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 qu'il est supposé y être, de ce quelque chose, dans l'analyste, c'est bien 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>.

Il y a vous savez un texte de Freud, célèbre dans ce sens, qui se range dans ce qu'on appelle d'habitude les Écrits Techniques[32], avec ce a 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 discorde 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 de 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 »[33] ; 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 surgeons 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, τΥλοω/*telos*/, comme aboutissement terminaison de l'analyse. Qu'est-ce que nous dit Freud ? sinon qu'en fin de compte ce que trouvera au

[31] une autre version donne « en deçà ».
[32] Freud, S., « Observations sur l'amour de transfert », in *La technique psychanalytique*, Paris, P.U.F., 1953
[33] Précepte inscrit à Delphes dont Socrate développe le commentaire à l'adresse d'Alcibiade (Platon, in *Alcibiade*, Paris, Ed. Belles Lettres, tome 1, 1959, Collection Budé 124b).

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[34], 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 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 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[35] située, placée au départ en ces termes que je vous propose <d'>articuler tout de suite, ces deux termes d'où nous partons : erastès, l'amant, ou encore erôn, l'aimant <et> erômenos[36] 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 pouvons voir tout de suite dans telle assemblée ce qui caractérise l'erastès, l'amant, pour tous ceux qui l'ont interrogé, 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'inscience qui est celui de l'inconscient. Et d'autre part l'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 possibles ?

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 ceci 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 », διαλεκτικε⌈εσψαι/*dialektikeuesthai*/ sur l'amour, il lui suffit d'être dans le coup, d'aimer, pour être pris à cette béance, à ce discord.

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 la 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

[34] Accent à mettre sur le terme métaphore. L'usage du terme signe semble ici quelque peu approximatif.
[35] Nous avons choisi le singulier. Lacan équivoque sur :
– le terme d'une situation posée en ces termes
– les termes qui, de cette situation de départ en constituent le terme.
[36] À partir de maintenant la traduction de erastès et erômenos ne sera plus soulignée.

que l'analyse de la création du sens dans le rapport signifiant-signifié indiquait déjà[37] (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] <signification> (car pour nous c'en est [un] <une> et ce n'est que cela), est une métaphore, si tant est que 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 ce qu'ici je promeus comme ce que c'est dans la main : une formule algébrique.

C'est pour autant que la fonction où ceci se produit de l'erastès, de l'aimant, qui est le sujet du manque, vient à la place, se substitue à la fonction de l'erômenos 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 à éviter[38] 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 <après> vingt-quatre siècles de méditation religieuse (car 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, 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[39]. Socrate a cinquante-trois ans, Alcibiade toujours beau parait-il, en a trente-six, et Agathon lui-même chez qui ils sont réunis, en a trente. Il vient de remporter le prix du concours de tragédie ; c'est cela 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. Ce n'est pas commode pour moi qui ne suis ni philosophe, ni

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

[38] Variante : ce point de repère oui peut servir non pas de devinette, tout au moins de point de référence à méditer, lorsque je développerai certaines ambiguïtés.

[39] L'humoristique joue semble-t-il sur deux points :1) que la méditation religieuse ait pu lire l'amour divin dans le couple erastès-erômenos 2) que le rapport erastès-erômenos serait ici incarné par des personnages ayant dépassé l'âge réglé par l'usage.

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 meilleur) abordé les choses par la fin ; c'est-à-dire 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.

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 sumposion était quelque chose qui avait ses lois. Sans doute pas tout à fait les mêmes ici et là ; elles n'étaient pas tout à fait les mêmes ici et là ; elles n'étaient pas tout à fait les mêmes – à Athènes qu'en Crête. 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 ϝγκῶμιον/*encômion*/,<177ac> est-ce ϝπαινεσιω/*epainesis*/[40] ? 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, 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 patèr tou logou, le père du sujet. C'est curieux parce que nous le connaissons un petit peu par ailleurs par le début

[40] Epainesis sera corrigé par Lacan dans la séance suivante de son séminaire où il dira avoir forgé un néologisme. Le terme existe en fait, mais peu usité. C'est epainos qui est commenté au cours du *Banquet*. Dans le *Banquet* les deux termes epainos, encômion, 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 (177 c – Fin) et de fait il prédomine ici (voir notice XXXI). La discussion en est proposée par Pausanias.

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, Eryximaque et avant Eryximaque, ça aurait dû être Aristophane, mais il a le hoquet, 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 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 tienne 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 tienne 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 (on nous dit) sous l'angle de la religion, du mythe ou de l'ethnographie même. Et en effet dans tout cela il y a du vrai. Je veux dire que notre Phèdre nous introduit <178a> l'amour en nous disant qu'il est μΥγαω ψε⟩ω/*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 Beaufret, sur le Poème de Parménide. C'est très intéressant à lire. 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, épingler 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 lumen, 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 λ›γοω/*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 le réel qui la déplace[41] (cette révélation) il <l'homme>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 δ›φα/*doxa*/[42], (et qui est mon dieu pourquoi pas quelquefois dans le vrai) nous ne nous en contentions pas, mais que nous demandions pourquoi, que nous ne nous satisfassions que de ce vrai assuré qu'il appelle Ÿπιστ→μη/ épistémè/, science, à savoir qui rend compte de ses raisons. C'est cela nous dit Platon qui était l'affaire du φιλοσ›φειν/*philosophein*/ 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

[41] Variantes envisagées :
– c'est par le réel qui le déplace (sténotypie)
– c'est par le réel qu'il la déplace.
– Ce n'est pas dans le réel qu'il la place

[42] Doxa : opinion, croyance, conjecture.

talent déployé dans la démonstration d'une telle méthode, (tellement de choses dans Platon qui ont servi ensuite à toutes les mystagogies d'en profiter (Je parle avant tout de la gnose, et disons ce qui dans le christianisme lui-même est toujours resté gnostique)), il n'en reste pas moins que ce qui est clair c'est 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 parménidien.

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[e] 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'écho 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 deuxième Ennéades 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 <179a> armée faite d'aimés et d'amants (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, à savoir à proprement <179b> 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 dit 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. 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, ce qui vous met déjà sur la voie de quelque chose qui est déjà un premier pas dans la voie du problème.

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, <179d> fils d'Oeagre, que les dieux n'ont pas du tout aimé ce qu'il a fait. 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 lui[43].

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 <φσμα/phasma/[44], 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 qu'il recouvre nos fantasmes, et ce que l'amour interroge <sur lui-même> pour savoir s'il peut atteindre cet être de l'autre.

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 <179b> |περ–αποψανεῖν/*huper…apothanein*/ ici la substitution-métaphore dont je vous parlais tout à l'heure est réalisée au sens littéral[45], que c'est à la place d'Admète que se met authentiquement Alceste. Cet huper-apothanein, je pense, M. Ricoeur qui a le texte sous les yeux peut le trouver. C'est exactement au <180a>, où cet 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.

[43] « Que la mort lui vînt par des femmes » Orphée meurt déchiré par les Bacchantes.

[44] Phasma, fantôme.

[45] Au 179b on trouve : « monè huper tou autès andros apothanein », « seule, elle se met à la place de son mari dans la mort » où « son mari » tou autès andros se trouve placé entre le préfixe huper et le verbe apothanein. Au 180a on trouve huper-apothanein traduit par : « mourir pour lui » où l'on peut entendre ce « pour… » comme dans la formule de Jean Tardieu « un mot pour un autre » citée très précisément par Lacan pour introduire la métaphore.

Achille lui, c'est autre chose, il est ὑπαποψανεῖν/*epapothanein*/ celui qui me suivras[46]. 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 Thétis 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 parait-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[47]. 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 il 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

[46] Cf. le commentaire qu'a fait Lacan de « tu es celui qui me suivras », séminaire du 13 juin 1956 epapothanein c'est mourir tout de suite après, où le préfixe, epi marque la succession, l'accumulation.
[47] Imberbe, ageneios.

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'erastès. Alceste, la femme, était dans la position de l'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, 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'erômenos, ou, mettez le neutre, de l'ρομενον/*erômenon*/ car aussi bien qu'on erômene, ce qu'on ere, 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 τ παιδικ /*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'erômenos ou de l'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.

/πιψυμ⇐αν μ′ν διαπλασιασψε ⇑σαν ♣ρϖτα ε∑υαι,
ƒρϖατα δ′ διαπλασι σψεντα μαυ⇐αυ γ⇔γυεσψαι.[48]

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 premier 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'Eryximaque, celui d'Aristophane, celui d'Agathon qui est l'hôte de ce Banquet dont le témoin est 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 c'est, 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 *erastès-erômenos,* 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'erômenos est,* je dirais /ρ⊕μενον/ *erômenon/*[49] aussi bien τ παιδικ */ta paidika/* 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, de l'amour) c'est ce désir pour l'objet aimé qui est quelque chose que, si je voulais imager, 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 <178a> d'où l'on part *(megas theos* c'est un *grand dieu* que l'Amour[50], dit d'abord

[48] Cette citation, ici inscrite en épigraphe, ne figure pas dans la sténotypie. Lacan l'a probablement écrite au tableau en début de séance (ainsi que l'attestent les notes qui nous ont été confiées) sans traduction ni référence. Nous n'avons pas trouvé la référence et proposons comme traduction probable : « Un désir redoublé est de l'amour, mais l'amour redoublé devient du délire ». (Les verbes sont à l'infinitif, les sujets à l'accusatif, construction fréquente qui sous-entend un verbe principal de type impersonnel, exemple : on dit que… il est évident que…)

[49] *Erômenon :* participe passé au neutre du verbe *eraô : aimer.*

[50] Majuscule en tant que traduction de l'Éros dans le discours de Phèdre.

Phèdre) 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[51] dans son livre sur Parménide identifie, je crois, plus justement qu'à 'importe quelle autre fonction, à la vérité, la vérité dans sa structure radicale 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 <178b> aussi bien nous est-il ici présenté comme étant sans père ni mère. *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 ce quelque chose s'ordonne qui est une généalogie, un système de la parenté, une théogonie, un symbolisme.

A 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'*erastès* à l'*erômenos*. 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 fer niée 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 l'*erômenos,* l'objet aimé, et que soudain vous devenez l'*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 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'*erastès* à l'*erômenos ou* à l'*erômenon*. 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'*erastès* à l'*erômenos,* substitution métaphorique, et ont voulu en quelque sorte y voir quelque contradiction dans l'exemple suprême auquel les dieux <179d> donnent la couronne, devant quoi les dieux eux-mêmes s'étonnent

[51] Jean Beaufret, *Le Poème de Parménide,* Paris, 1955, réédité aux P.U.F. collection « épiméthée », mars 1984

γασψϒντεω/*agasthentes*/[52], c'est le terme employé, à savoir qu'Achille, l'aimé *epapothanein : meure* – *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 : |π′ρ το\ α| τ°ω νδρ∫ω ποψανεῖ∩ν/*huper tou autès andros apothanein*/ <179b>. Les termes employés à ce propos par Phèdre, *huper-apothanein* opposé <180a> à *epapothanein*… *huper*… *apothanein* dit plus haut dans le texte Phèdre : <179b> *elle meurt à la place de son mari. 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. 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> ôte 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[53]… 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 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'*epapothanein,* un accent mis sur le fait qu'Achille, *erômenos,* se transforme en erastès. Le texte le dit et l'affirme : c'est en tant qu'erastès 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'erômenos* il se transforme en *erastès.*

Il ne s'agit donc pas dans cet erastès sur *erômenon* 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[54]. Ce n'est pas qu'Achille en tant *qu'erômenos* 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 amant. 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

---

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

53 Les points de suspension dans la sténotypie indiquent-ils une lacune du texte ou un silence de Lacan ?

54 7. Cf. Mario Meunier, p. 26, note 1 : « Cf. *Iliade, IX, 410; XVIII, 94 sq. ; XIX, 417; XXII, 359 sq.* Apolog. Socrat. 28 G. Achille se tua sur le corps de Patrocle ». Mario Meunier : Platon, *le Banquet ou de l'Amour,* trad. intégrale et nouvelle suivie des Commentaires de Plotin sur l'Amour avec avant-propos, prolégomènes et notes, Paris, *1914.*

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 <180c et 180d> ordres de l'amour. *L'Amour,* dit-il, *n'est pas unique* et, pour savoir lequel nous devons louer… il y a là une nuance entre l'*encômion* et l'*epainos* (je ne sais pas pourquoi la dernière fois j'ai fait le mot *epainesis* avec *epainein).* La louange de l'amour c'est le sens d'epainos[55] : la louange de l'Amour doit partir de ceci que l'Amour, c'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 terre[56] engendrée par la castration d'Ouranos. C'est de cette castration primordiale d'Ouranos par Cronos, 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 Dionè 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, les Titans eux qui sont ses ennemis. Diane est une Titanesse. Je n'insiste pas. <181c> Cette Aphrodite est née de l'homme et de la femme σσενοω/*arrenos/*[57]. 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 γαψο⇐/*agathoi/*[58], <181e> *ceux qui savent penser,* c'est-à-dire entre des gens mis au même niveau par leurs capacités : les hommes.

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 <182b> faveurs ξαρ⇔ζεσψαι/*charizesthai/*[59] à son amant, 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'établisse dans une certaine durée, bien plus, dans une durée formellement exprimée comparable à l'union conjugale. C'est dans le <184a> dessein aussi que le choix qui succède à la compétition de l'amour (γ϶νοψετ®ν/*agônothetôn/* dit-il quelque part en parlant de cet amour) *préside à la lutte,* à la concurrence entre les postulants de l'amour en mettant à l'épreuve [ce qui se présente] ceux qui se

---

55 Ceci est l'argument même de Pausanias (voir note 12, séminaire 30-11-1960).

56 Aphrodite est née de l'écume de la mer. cf.XLIII *note 1*

57 και ψ→λεοω και αρρενοω/kai thèleos kai arrenos/ : (participant par sa naissance) à la fois de la femelle, theleos et du mâle : arrenos.

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

59 Charizesthai : accorder ses faveurs.

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 <184e> rencontre sur ce qu'il appelle quelque part *le point* de rencontre du discours, tous les deux vont se rencontrer en ce point où va avoir *lieu la coïncidence*. <184e> 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* <184e> *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 <184e> niveau le plus élevé : κα⇐∫μ΄υ δυν μενοω ε⇔ω φρ⟩νησιν κα⇐τ↓ν λλην ρετ↓ν φυμβ λλεσ ψαι, ∫δ΄δε⟩μενοω ε⇒ω πα⇔δευσιν κα⇐τ↓ν λλην σοφ⇔αν κτ σψαι, …c'est sur le plan du κτ ομαι/*ktaomai*/[60], d'une *acquisition* κτ°σιω/*ktèsis*/, 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 pour 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 qu'il est 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 πολλ↓ σπουδ→/*pollè spoudè*/, *trop de soins* <181e>(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, [qui servent] 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

[60] Ktaomai : acquérir, gagner, posséder ; infinitif : kthastai. Deux substantifs sont formés à partir de ce verbe : ktèma, bien, propriété ; ktèsis, acquisition, possession.

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. 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 aimé parce que c'est *un bon fonds,* le terme y est : ξρηστ⟩ω/*chrèstos*/, et que ce fonds ce ne sera pas assez [défini] <d'une vie>[61] 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 trente 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 bien-heureux. 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 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'entrevoyons 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. 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'au-delà un coffre-fort bien meublé.

[61] Chrèstos : dont on peut se servir, de bonne qualité. Au 183e on trouve : celui qui aime ce moral parce qu'il est chrèstos est, pour la vie, constant dans son amour.

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 avec 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 <182e> expliquer à quel point l'amour est une valeur – 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[62]. Il serait coupable de ce qu'on peut appeler *bassesse morale* νελευψερ⇔α/*aneleutheria*/ car <183b> c'est cela que ça veut dire, *flatterie* κολακε⇔α/*kolakeia*/. 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. 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 ? <184e> *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* κακ⟩ω/*kakos*/ *foncièrement mauvais*[63] *et vicieux, dépourvu de mérite, ne possédant pas de* <185b> *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

[62] L'idée de déshonneur, absente de la trad. 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… – *Aneleutheria* : *sentiments indignes d'un homme libre, bassesse, grossièreté.*

[63] Lacan ajoute au texte de la citation le sens littéral de ces termes.

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 <185bc> je dois dire – est-il conclu sur quelque chose qui dit à peu près : « tous les autres étaient <Uraniens>[64] et que ceux qui n'en sont pas, eh bien mon dieu qu'ils aillent recourir à celle aussi 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.

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, <185c> Apollodore reprend la parole et nous dit : Παυσαν⇔ου...παυσαμϒνου/ *Pausaniou… pausamenou*/, *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… »[65].

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 Pausaniou… 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*…(διδ σκουσι γ ρ με ◊σα λϒγειν ο| τῶσ⇐ ο⇐ σοφο⇔)/*didaskousi gar me isa legein outôsi 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.

[64] Lacune dans la sténotypie (voir la fin du discours de Pausanias, 185b, c).
[65] Note 1, p. 23. Les termes de cette note de Robin ne sont pas ici rapportés par Lacan de façon strictement littérale.

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. 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 avions 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'interpréterez 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 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 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) <185cde> de telle sorte que les termes παῦσαι/*pausai*/ παῦσομαι/*pausômai*/ παῦση/*pausè*/

παʃεσψαι/*pauesthai*/ παʃσεταιι/*pausetai*/, si nous <y> ajoutons *Pausaniou… pausamenou/*[66],donnent sept répétitions de παυω/*paus*/, dans ces lignes, soit une moyenne de deux lignes et un septième d'intervalle entre ces *paus*… éternellement répétés[67] ; 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 ποι→σω/*poièsô*/[68] s'y ajoute répété avec une insistance quasi égale, ce qui réduit à une ligne et demie 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 tourdu de rigolade – et que Platon n'en fait pas moins ! Autrement dit, que si Platon nous dit quelque chose comme *Pausaniou… pausamenou :* « Toto a tout tenté » qu'il nous répète ensuite pendant les seize lignes le mot « tentant » et le mot « tenté », 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'Eryximaque qui suit. Eryximaque 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'Eryximaque, 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 dans son discours qu'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 dioecisme de ce <193a> δι⊗κ⇔σψημεν/*dioekisthèmen*/[69] 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

---

66 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.

67 Qu'est-ce que Lacan nous compte là ? cf. article joint (voir le fichier ANNEXE du 1961-12-07).

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

69 De dioikizô. diviser, séparer, disperser.

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 <200a> qu'Éros Ῠρ */era/,* qu'Éros *désire,* 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* Ῠνδε→ω/*endès/* ƒνδεια/*endeia/,* dans ces deux termes il *manque, il* est identique par lui-même au *manque* dans ces deux termes. 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 ténèbres 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.

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, 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> des 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, en première approximation, qui 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 a 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, [mais] <ni> tout à fait précisément dans le sens d'une *ktèsis, trésor*,[70] ce quelque chose qu'à quelque titre que ce soit

[70] *Ktèsis, l'action d'acquérir, de posséder,* du verbe *ktaomai* déjà rencontré dans le discours de Pausanias, prend aussi le sens de la chose possédée, le sens de *ktèma, bien, propriété, fortune, trésor.* La précision donnée par Lacan est une anticipation de la discussion qui sera ouverte avec le discours de Diotime. Il nous semble contradictoire de maintenir le « mais » rencontré dans la sténotypie.

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 agite> à proprement parler dans ce moment qui le conclut où Alcibiade – on peut dire étrangement, dans tous les sens du terme – aussi manifestement il est là bien au niveau de la composition par Platon qui est l'œuvre que[– manifestement il est la rompu – et de la suite de discours ordonnés] <manifestement il ait là rompue dans la scène supposée et <au niveau> de 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 (puisqu'il s'agit de l'aveu 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 vivre] <d'arriver> 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 [psikanalisee]<chicanalyse>[71], non ! <mais> une rencontre plutôt : une sorte d'apparition de quelque linéaments 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'Eryximaque, 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'Eryximaque doive 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'Eryximaque soit

[71] Page 148 du *Traité du style* Gallimard 1928 réédition L'imaginaire Gallimard 1980 : « Avec le plus grand sérieux il se trouve des particuliers qui pour faire valoir leur romancier de chevet prétendent que le digne pisseur de copie bien que n'ayant pu lire Freud a eu, comment dirais-je, le pressentiment de la sychanalisse, et tel est le génie de Prou, comme on prononce à droite ».

vraiment spécifié, 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> Eryximaque formule expressément ceci : *Puisque Pausanias,* Jρμ→σαω*/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'Eryximaque 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'Eryximaque, faire des remarques dont le recul, même <si> pour nous <il> conduit 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'Eryximaque… Je vous démontrerai au passage que la médecine s'est toujours crue scientifique. Eryximaque 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 Alcméon et les Alcméonides, Crotone en est le centre[72]. 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 perdrions 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 retenons ici qu'une chose, c'est que la médecine, que ce soit celle d'Eryximaque ou de ceux qui sont supposables mes avoir enseignés car nous savons je crois pas grand-chose du personnage d'Eryximaque en lui-même, mais nous savons quelque chose d'un certain nombre d'autres personnages qui interviennent] <Nous ne retenons ici qu'une chose, c'est que la médecine <s'est toujours crue scientifique> ; que ce soit celle d'Eryximaque (nous ne savons, je crois, pas grand-chose du personnage d'Eryximaque en lui-même) ou celle de ceux qui sont supposables avoir enseigné un certain nombre d'autres personnages dont nous savons quelque chose, 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'Eryximaque <187a>, au premier rang de quoi est la notion d' ρμον⇔α/*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

[72] Alcméon de Crotone est un disciple de Pythagore (520 env. – env. 450). Hippocrate de Cos (460 env. – env. 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,* de Thalès de Milet à Prodicos, trad. Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.
Mais y a-t-il là une opposition ? La suite du discours d'Eryximaque compose la santé avec le bon ordre cosmique et Lacan le lira avec la distinction du symbolique, de l'imaginaire et du réel, répondant à l'étonnement de Léon Robin.

des gens ayant une formation philosophique, et nous avons là-dessus un excellent travail de M. Canguilhem[73]. 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 montre 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'Eryximaque sous le nom d'*harmonia*. Nous ne savons pas de quelle harmonie il s'agit, mais 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 Eryximaque 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. 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^e^ et V^e^ 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 Russell en son grand âge qui nous le livre[74]. 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

[73] G. Canguilhem : Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique, thèse de médecine, 1943 *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966.

[74] Russel, Bertrand, 1959, *Wisdom of the West; a historical survey of Western philosophy in its social and political setting,* New York, Doubleday, 320 p., ill. On trouve le même titre, la même année, dans une édition londonienne : London, Macdonald, 320 p., ill. et une réédition américaine en 1966 : Greenwich, Conn., Fawcett Publications, 416 p., ill. La traduction française date de 1961 : Russel, Bertrand, 1961, *L'aventure de la pensée occidentale. Une étude historique de la philosophie occidentale dans son cadre politique et social*, trad. Claude Saunier, Paris, Hachette, 320 p., ill. (cité n° 2, p. 63).

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 information.

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 Eryximaque. Les gens de son temps se trouvent tout à fait 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 leurre 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 recelé 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 à priori mental qui n'est pas posable en dehors d'un certain à 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'Eryximaque. 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>, à environ 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 :* ϒπιστ→μη τ∩ν το\ σ⊕ματοω ϒρ϶τικ∩ν/*épistémè tôn tou sômatos erôtikôn*/. On ne peut pas donner meilleure définition de la psychanalyse, me semble-t-il. Et il ajoute πρ∫ω πλησμον↓ν και κϒν϶σιν/*pros plèsmonèn 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. 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 <175d> tout le monde l'ait attendu : « Eh bien ! Tu as trouvé ton truc, viens près de moi », 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'Eryximaque 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, Eryximaque 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 <187a> principe de la composition de toute unité. *L'unité,* nous dit Eryximaque, *en s'opposant à elle-même, se compose, de même que l'harmonie de l'arc et de la lyre.* Cet ⊄σπερ ρμον⇔αν τ⟩φου τε κα⇐ λ⎛ραω/*hôsper harmonian toxou te kai luras*/ 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.

Ce qui est frappant, c'est cette partialité dont nous ne voyons pas bien au passage la raison, dont fait preuve Eryximaque 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'apriorismes, 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 quel que 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 la corde] <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 maintenu <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.

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'Eryximaque), 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 vit moins que nous. Cette inimaginable, formidable prétention que nous avons d'être plus intelligents que le personnage qui a développé œuvre platonicienne a quelque chose de véritablement effarant !

C'est bien pourquoi quand, après le discours de Pausanias, nous voyons se développer celui d'Eryximaque (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 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 [de] <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[75] dont la présence m'honore le plus, avec qui j'ai eu sur ce sujet un bref échange… je dirai nommément que même le discours de Phèdre au départ, dont non sans raison, sans motif, 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'Eryximaque. C'est pour M. Léon Robin une énigme[76] qu'Eryximaque reprenne l'opposition du thème de l'amour uranien et de l'amour pandémique[77] 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'Eryximaque confirmant toute la perspective dans laquelle j'ai essayé de vous la situer.

S'il se réfère, concernant les effets de l'amour (paragr. <188ab>) 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* ⌈βριω/*hubris*/[78]*, 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*[79]. 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 à faire ? 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,

---

75 Il s'agit de Paul Ricoeur.

76 Cf. Léon Robin, Notice, p. LV, note 1.

77 Léon Robin traduit : Pandémien. Lacan a-t-il voulu faire rimer *pandémique* avec *épidémique ?* Eryximaque parle en effet *d'épidémie,* 188b.

78 *L'hubris :* ce terme est longuement commenté par K.J. Dover (dans *Homosexualité grecque,* Grenoble, La Pensée sauvage, 1982, trad. fr.), à Athènes, loi de sévices punissant de mort toute personne coupable de violence sur la personne d'un citoyen. C'est, d'une façon plus générale, *tout ce qui dépasse la mesure, l'excès, orgueil, insolence, fougue, emportement.*

79 Cf. *Écrits, p.* 117(Van den Steinen, 1894). – Un *Bororo s'identifie à un ara (ou arara)* relu et commenté aussi par Durkheim et Mauss (1903), Lévy-Bruhl (l911), Vygotsky 1962), Ernst Cassirer (1972), Geertz (1973), etc.

mais à se repérer dans le réel total et brut à quoi il a à faire – et que nous n'échappons pas à cette loi d'où il résulte que c'est au point précis de cette délinéation du réel en quoi consiste le progrès de la science que nous aurons toujours à nous situer. Au temps d'Eryximaque, 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 est destinée 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 Eryximaque 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 agitons 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 incréé qui est celui, ironiquement peut-être, que toute son œuvre nous découvre.

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 éloignions 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 avions 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 toutes façons 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 boite 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^{è} siècle de la naissance du discours concret sur l'univers)… je veux dire qu'il faut que nous n'oubliions pas cette efflorescence philosophique du VI^{e} 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^{è} siècle, de Thalès à Pythagore ou à Héraclite et tant d'autres que je veux 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 <*Wisdorn of the West*>) 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, qu'ils soient quatre ou plus, 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'agençant 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, 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 »[80], ici το πρ γμα/*to pragma*/ entendez justement dans le sens que ça n'est pas *Sache*[81]*, 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 *to pragma, la chose,* la πρ φισ/*praxis*/ essentielle[82]. Dites-vous bien que la *théorie* <ψεωρια/*theôria*/> dont le terme naît à la même époque (si contemplative qu'elle puisse s'affirmer et elle n'est pas seulement contemplative la *praxis* d'où elle sort, la pratique orphique, le montre assez)[83] n'est pas, comme notre emploi du mot théorie l'implique, l'abstraction de cette *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 *praxis* même. La *theôria* est elle-même l'exercice du pouvoir de la *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 empruntions la référence du *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 [ses] <ces> premières tentatives telles que je viens de vous les caractériser. C'est de

[80] Sur l'emploi de la majuscule, cf. *Écrits, p. 656,* note 1.

[81] Dans le séminaire : *L'Éthique de la psychanalyse* (inédit), séance du *9* décembre *1959* où Lacan oppose *die Sache à das Ding.*

[82] De ces deux substantifs dérivés du verbe *prassô (parcourir, faire), to pragma* (neutre) c'est *l'affaire* et *praxis* (féminin) c'est *l'action de la pratiquer.* Nous lisons ici que la pensée qui s'affronte à *to pragma* en est elle-même *la praxis.*

[83] Entre les rauques 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 *theôria : «* 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,* traduit de l'anglais par Georges Fradier.

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, *épistémè,* 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, 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*[84] *),* 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'*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'*atopia* qui est exigible de nous. C'est <de> cette *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, 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*) [85] 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.

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 chose[86]. Évidemment, quand on lit ça…

---

[84] Protagoras d'Abdère, sophiste réputé ; cette formule est citée dans *Les penseurs grecs avant Socrate, op. cit.,* fragment 1, p. 204; cf. note 3, séminaire V.

[85] Jean-François Revel, *Pourquoi des philosophes,* 1ère éd., Paris, Julliard, 1957; rééd. Laffont, 1976.

[86] *Apologie de Socrate*, 29 a : « 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 ».

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*[87]… 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 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 dire[88].

Nul tragique, nul sentiment tragique, comme on s'exprime de nos jours, ne soutient cette *atopia* de Socrate, seulement *un démon,* le δα⇔μων/*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 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

[87] *Phédon*, 117b
[88] *Gorgias ou De la Rhétorique*, 502b, c, d.

pas moi qui l'ai inventé. Ils ne sont manifestement, pour Socrate, que du réel. 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 channe si l'on peut dire, sidérant. 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[89] 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[90] avec leur sentiment du bien. Autrement dit, ça s'appelle La *République* et tout le monde a 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, 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,

[89] Variante cette mode de témoignage (sténotypie).
[90] Variante *de la société* (sténotypie)

de refuge des meilleurs. Et c'est dans le contexte de cette entreprise, dont certainement l'horizon allait très loin… ce que nous savons de 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 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, folies [pour lesquels fruits] 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*[91] 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 plus[92] – 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 [fonction] <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 *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.

---

91 *Cf. Séminaire* 23-11-1960 note 10

92 Xénophon, *Le Banquet,* trad. Pierre Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, chap. IV, 27-,28.

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 détails[93]. 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 – l'ai-je déjà dit – 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 comprenoire !

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 larmes[94].

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), <192c> c'est lui qui fait la remarque : Personne, dit-il, *ne peut croire que c'est* ζ→ τ∩ν φροδισ⇔ον συνουσ⇔α/*hè tôn aphrodisiôn sunousia/,* 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, car vraiment ça veut dire : ce n'est pas pour *le plaisir d'être ensemble au lit*[95]*,* 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> en grec ο⌠τω/π⇐ μεγ ληω σπουδ°ω/*outôs epi megalès spoudès/* c'est ce même *spoudè* que vous trouviez l'année dernière dans la définition aristotélicienne de la tragédie ; bien sûr, *spoudè* 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 <192d> où est le mystère. Voilà ce que nous dit Aristophane : c'est *bien plutôt une tout autre chose que*

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

94 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 profondes spéculations », etc.

95 *Hè tôn aphrodisiôn sunousia* est traduit dans « La Pléiade » : *le partage de la jouissance sexuelle* ; Platon, Œuvres complètes, vol. 1, trad. nouvelle et notes par L. Robin, Paris, NRF, 1940, p. 192.

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[96]*. Supposez même que, tandis qu'ils reposent sur la même couche, Héphaistos* (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* <192e> *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 <190e> de cela qu'il s'agit dans ces êtres coupés en deux tels un œuf dur, un de ces <191d> êtres bizarres comme nous en trouvons sur les fonds de sable, *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

[96] Lacan traduit /*ainittetai*/ : « elle la propose sur le mode de l'énigme » – et L. Robin « elle la fait obscurément comprendre ».

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 σφαῖρα/*sphaira*/ est répété avec une telle insistance[97], on nous dit <189e>que *les flancs, le dos,* πλευρ ω κ⎛κλ⊗ *f*ξον/*pleuras kuklô echon*/*, tout ça se continue d'une façon bien ronde*. 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 »[98] 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 [le transfert] <la sphère>[99].

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, Σφαῖρω/*Sphairos*/ comme dit encore

[97] Ce n'est pas ici le terme *sphaira*, balle, sphère, corps céleste, qui est répété avec insistance mais *kuklos*, cercle, objet circulaire, sphère, globe de l'œil, roue, etc., 189c, 190a

[98] L. Robin justifie sa ponctuation note 2, p. 30, 3 1, 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,* puiqu'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 ».

[99] La dérision qui porterait sur la sphère pourrait-elle être nommée trans-sphère ? On sait que Lacan nommera, dans *l'Étourdit,* le plan projectif, *l'asphère.*

Empédocle, dont le temps m'empêche de vous lire les vers, *Sphairos* au masculin, c'est un être qui, *de tous les côtés semblable à lui-même, est de tous côtés sans limites. Sphairos* κυκλοτερ→ω/*kuklo-terès*/, *Sphairos qui a la forme d'un boulet, ce Sphairos règne dans sa solitude royale rempli par son propre contentement,* sa propre suffisance. Ce *Sphairos* hante la pensée antique[100]. 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 φιλ⇔η/*Philiè*/ ou φιλ⟩τηω/*Philotès*/, *l'Amour*. Cette *Philotès* qu'il appelle ailleurs σξεδ(νη φιλ⟩τηω/*schedunè Philotès*/, *l'Amour qui rassemble, qui agglomère, qui assimile, qui agglutine ;* exactement agglutiné, c'est la κρ°σιω/*krèsis*/, c'est de la *krèsis* d'amour[101].

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 Aristote lui-même : ντ⇔ξψϖν/*anti-chtôn*/ l'*antiterre*. 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, copernicienne encore ; et pour mettre là-dessus définitivement le point sur l'i, à savoir – ce que je vous ai indiqué – que ce n'est pas le géocentrisme soi-disant démantelé par le nommé chanoine Koppernigk (Copernic)[102] 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 orbes célestes* <1543>, 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'orbe, 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

---

[100] Les vers que Lacan n'a pas le temps de citer, que néanmoins il traduit sont probablement les suivants :

λλə⟩γε π ντοψεν ⇔σοω<ϒØν> κα⇐ π μπαν πε⇒ρϖν

Σφαῖροω κυκλοτερ↓ω μονιη περιηγϒ© ξα⇔ρϖν

dans la classification établie par Jean Bollack, 95 (B 28) et traduits par lui Mais lui, partout égal à lui-même et sans limite aucune, Sphairos à l'orbe pur, joyeux de la solitude qui l'entoure.

[101] Empédocle, *Les Origines,* édition critique et commentaires de Jean Bollack, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, 3 vol. *Philiè* qui sera *Philia* chez Aristote 401(B 19), 402(B 19) ; *schedunèn Philotèta* 403(B 18) *(schedunè* est un terme empédocléen) traduit par Jean Bollack *Amour liant ; krèsis* (63. 23 1. 130(A 43) ou *krasis* 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 mixeos kai kraseôs.,* 130(A 43) *du mélange et de la fusion.*

[102] Cette orthographe est adoptée par Koestler (cf. note 4) chaque fois qu'il donne à Nicolas Koppernigk son titre de chanoine.

l'Antiquité, il y avait un nomme 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 fantasme 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 zigzags. On n'était satisfait que quand chacun des éléments de leur circuit pouvait être ramené à un mouvement circulaire [par contre si on y arrivait on était satisfait]. 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. 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 ait 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, littéralement 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 Képler, 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'on ait eue de quelque chose qui est ce en quoi consiste véritablement la date de naissance de la science physique moderne. En cherchant un rapport harmonique, il arrive à ce rapport de la vitesse de la planète sur son orbe 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, de Képler et de Galilée – 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 Képler (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, πεῖραρ/*peirar*/ en tant qu'opposé à l' πεϵ⇔ρων/*apeirôn*/[103]. Chose curieuse, c'est justement parce que c'est une des choses les plus faites pour verser dans l'*apeirôn,* c'est pour ça qu'il faudrait que je fasse un petit peu devant vous grossir, décroître, réduire à un point, s'infinitiser cette sphère. Vous savez d'ailleurs qu'elle a servi de symbole courant à cette fameuse infinitude[104]. 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 désexorciser 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 *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

[103] Peirar : terme, fin, extrémité, (au pluriel) les limites ; apeirôn : sans fin, infini, immense.
[104] Cf. le *Sphairos* d'Empédocle (vers cités note 2 1

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 arrière[105].

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 *Sphairos* platonicien, du *Sphairos* propre articulé dans le *Timée*. 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 – la preuve : Aristophane dit que ces trois types de sphères qu'il a imaginées, celle <190a> tout mâle, celle tout femelle, celle mâle et femelle (ils ont quand même chacun une paire de génitoires), les androgynes comme il les appelle, ont des origines <190b> 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)[106] 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 *Verwerfung* de la castration.

Et c'est si vrai que nous l'avons aussi à l'intérieur du discours d'Aristophane. <191ab> Car ces êtres séparés en deux comme des hémipoires, 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 la génitoire 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.

[105] *Timée* 33b, c, d ; 34 a, b ; cf. document annexe, p. 84.
[106] Vu que la lune participe, elle aussi, des deux autres astres, 190b

<191cd> La possibilité de l'apaisement amoureux se trouve référée (ce qui est unique et stupéfiant sous la plume de Platon) à quelque chose qui a rapport avec incontestablement, pour être 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'il vient là comme possibilité [de coupure comme jonction] de <copuler, de se conjoindre> avec l'objet aimé, mais que littéralement [il vient avec lui] le passage des génitoires <sur le devant>[107] vient avec l'objet aimé [il vient avec lui] 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 que 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.

[107] On trouve au 191b et c : eis to prosthen, sur le devant.

DOCUMENT ANNEXE (Timée, 33b, c, d ; 34a, b. Cf. p. 82, note 26).

……(*Le Monde est sphérique).* Quant à sa figure, Il lui a donné celle qui lui convient le mieux et qui a de l'affinité avec lui. Or, au Vivant qui doit envelopper en lui-même tous les vivants, la figure qui convient est celle qui comprend en elle-même toutes les figures possibles. C'est pourquoi le Dieu a tourné le Monde en forme sphérique et circulaire, les distances étant partout égale, depuis le centre jusqu'aux extrémités. C'est là de toutes les figures la plus parfaite et la plus complètement semblable à elle-même En effet, le Dieu pensait que le semblable est mille fois plus beau que le dissemblable. *(Le Monde se suffit à lui-même et n'a pas besoin d'organes.)* Quant à toute sa surface extérieure, il l'a très exactement polie et arrondie et cela pour plusieurs raisons. En effet, d'abord, le Monde n'avait nullement besoin d'yeux, car il ne restait rien de visible hors de lui, ni d'oreilles, car il ne restait non plus rien d'audible. Et nulle atmosphère ne l'entourait qui eut exigé une respiration. Il n'avait non plus besoin d'aucun organe soit pour absorber sa nourriture, soit pour rejeter celle qu'il aurait d'abord assimilée. Car, rien n'en pouvait sortir, rien n'y pouvait entrer, de nulle part, – puisqu'en dehors de lui, il n'y avait rien. En effet, c'est le Monde lui-même qui se donne sa propre nourriture, par sa propre destruction. Toutes ses passions et toutes ses opérations se produisent en lui, par lui-même suivant l'intention de son auteur. Car celui qui l'a construit a pensé qu'il serait meilleur s'il se suffisait à lui-même que s'il avait besoin d'autre chose. De mains, pour saisir ou pour écarter quelque chose, il n'avait nul emploi, et l'artiste a pensé qu'il n'avait pas besoin de lui adapter ces membres superflus, ni de pieds, ni généralement d'aucun appareil approprié à la marche. (*Le Monde se meut circulairement).* En effet, il lui a donné le mouvement corporel qui lui convenait, celui des sept mouvements[108], qui concerne principalement l'intellect et la réflexion. C'est pourquoi, lui imprimant sur lui-même une révolution uniforme, dans le même lieu, il l'a fait se mouvoir d'une rotation circulaire ; il l'a privé des six autres mouvements et il l'a empêché d'errer par eux. Et, comme, pour cette révolution, le Monde n'avait aucunement besoin de pieds, il l'a fait naître sans jambes, ni pied.
(*Résumé*) Tel fut donc dans son ensemble, le calcul du Dieu qui est toujours, à l'égard du Dieu qui devait naître un jour. En vertu de ce calcul, il en fit un corps poli, partout homogène, égal de toutes parts, depuis son centre, un corps complet, parfait, composé de corps parfaits.

[108] Il s'agit ici de la classification des mouvements en sept catégories (mouvement circulaire, de droite à gauche, de gauche à droite, – l'avant en arrière, d'arrière en avant, de haut en bas, de bas en haut). Une autre classification en ici espèces figure dans les Lois. 10, 893-e-894-a. Cf. Timée, 43b

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 [celle-ci] <l'individuation> aurait pour chacune [d'elles] <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'élisions 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 élisions, 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 Royaumont[109] 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 (ceci 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) [et irresponsable] <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 transcendantale, 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[110]. 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 au tour 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 panière 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 de vieillesse, vieillissement, dégradation, ou à un accident qui rompt le fil de

[109] Remarque sur le rapport de Daniel Lagache, *Écrits*, p.647 et sq. 1ère éd. 3e trimestre 1961.

[110] 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 somnambules*, Calmann-Lévy, 1960, p. 70). Le terme est repris ensuite tout au long de ce débat. Cf., entre autres : A. Koestler, op. cit. ; Alexandre Koyré, *La révolution astronomique, Copernic, Kepler, Borelli*, Paris, Hermann, 1961.

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 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'à partir de cet éclaircissement, il n'y en a pas une des tragédies qui n'en sont pas, parce que] Quelque chose de l'espace tragique (pour dire le mot) avait été dérobé historiquement aux poètes dans la tragédie du XVII^e^ 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 mémoire », ce n'est là qu'une forme dérisoire du problème de la postérité[111]. Voilà ce que signifient les deux termes toujours retrouvés de cette duplicité de la [fonction] <pulsion> mortifère.

Oui, mais il est clair qu'encore que ceci soit nécessaire pour maintenir le cadre de l'espace tragique, 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 »,[112] 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 réévoquée partout ; dans l'Apologie de Socrate elle-même, Socrate en fait état pour définir ce qui va être sa propre conduite devant ses juges[113] ; 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.

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

111 Variante envisagée : pour passer à la mémoire de la postérité, ce n'est là qu'une forme dérisoire du problème.
112 *Iphigénie, Acte IV,* scène VI, v. 1318.
113 Apologie de Socrate, 28 c, d.

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 ; cet « 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 qu'il vient de découvrir dans l'inconscient. Il reconnaît sa découverte et son domaine dans la tragédie d'Œdipe, non pas parce qu'Œdipe 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 Freud[114]. 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 de la mythologie freudienne

Mais ce n'est pas pour cela qu'il l'a choisi. Il y a bien d'autres héros qu'Œdipe 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 parait 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

[114] Robert Graves, *Les mythes grecs,* collection « pluriel » Fayard, tome 2, note 3 , page 11,12 (Greeks Myths a été publié à Londres chez Cassel & Co. Ltd, en 1958. Voici le passage en question : « Œdipe était-il un envahisseur de Thèbes au XIIè siècle qui supprima l'ancien culte de la déesse et fit une réforme du calendrier ? Dans l'ancien système, le nouveau roi, bien qu'il fût étranger, avait été, théoriquement, le fils du vieux roi qu'il tuait et dont il épousait la veuve ; les envahisseurs patriarcaux, interprétant mal cette coutume, considérèrent qu'il s'agissait d'un parricide et d'un inceste. La théorie Freudienne selon laquelle le complexe d'Œdipe est un instinct commun à tous les hommes a pris sa source dans une anecdote inexacte ; Plutarque, lorsqu'il rapporte (Isis et Osiris 32) que l'hippopotame tua son père et viola sa mère n'a jamais prétendu que les hommes avaient un complexe de l'hippopotame. »

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.

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, 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 [d'un] <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.

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 la [imparité] <parité>, 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[115]. 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.

Deuxième 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 »[116] 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 : cet infatigable questionneur me semble méconnaître que sa bouche est de chair[117]. 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

---

115 *Phédon, 103*d à 106d.

116 S. Kierkegaard, *Crainte et tremblement,* Paris, Aubier et Montaigne, janvier 1935.

117 *Le syndrome de Cotard* (ou délire de négation) comprend dans sa forme typique des idées de *négation*, *d'immortalité et d'énormité*. C'est un tableau secondaire caractéristique de la mélancolie. (On trouve dans *Le Discours Psychanalytique,* n° 10, un extrait du texte de Cotard paru dans les *Archives de Neurologie, n° 11 et 12,* à l'appui d'une recherche de M. Czermak sur « La signification psychanalytique du syndrome de Cotard »).

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 Valéry[118], 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 exercices[119], 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. 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)[120], 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 à faire 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, 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,

---

118 Paul Valéry, *Le cimetière marin,* dans le recueil intitulé *Charmes,* Gallimard 1929 ; rééd. 1958, in « Poésie » , Gallimard/NRF, p. 104.

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 !

119 Apologie de Socrate, 41 a, d.

120 *Phédon*, 103c, 106d

comme on dit que la gamme est tempérée. Ce n'est pas de 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, stupéfie en somme ses contemporains par son discours), c'est pour que vous vous interrogiez, que vous vous référiez 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 *atopia* du désir ? Le terme d'atopia, d' τοποω/*atopos*/, pour le désigner, *atopos*, un cas *inclassable, insituable*… *atopia 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 comme tel, 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, révélant à jamais ? D'où résulte bien sûr l'*atopia* du sujet socratique lui-même, si tant est que jamais avant lui n'a été occupée par un 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 *catharsis*, 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 ?

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 »[121],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 que : <196b> *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] <nous dit Agathon> – *que tous en tout se* <196c> *mettent aux ordres de l'amour. 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* »[122]. 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 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 hors 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 <197c> voir qu'au sommet de ce discours Agathon va nous dire : « Et d'ailleurs je vais vous improviser là-dessus deux petits vers de ma façon »[123],et il s'exprime : ε⇒ρ→νην μ′ν∕ν νψρ⊕ποιω πελ γει δ′ γαλ→νην/*eirènèn men en anthrôpois pelagei de galènèn*/… *eirènen men en anthrôpois, Paix parmi les humains,* dit M. Léon Robin ; ce qui veut dire : l'amour *c'est la fin du rififi ;* 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, *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 *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.

121 Cf. Notice de L. Robin, p. LXVII.

122 « Les Lois, reines de la Cité » , épinglé comme citation du rhéteur Alcidamas, élève de Gorgias ; voir note 1 de L. Robin, p. 42.

123 197c, trad. L. Robin : Or il me vient à la pensée de m'exprimer aussi en vers ! C'est lui qui produit, dirai-je…

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 νηνεμ⇔αν νϒμϖν/*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.[124] Et κο⇔την/*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> ⌊πνον τ ϒνι κ→δει/*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 de ces cadences] <le sens des occurrences> de ce κ→δοω/*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 signifiants[125]) <vous vous apercevrez que> le *kèdos* n'est pas simplement le *souci*, c'est aussi *la parenté*. *L'hupnon t'enikèdei* nous l'ébauche le *kèdos* comme « parent par alliance d'une cuisse d'éléphant » quelque part chez Lévi-Strauss[126] et cet *hupnos, le sommeil tranquille, t'eni kèdei dans les rapports avec la belle-famille* me parait 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[127].

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 <197d> *la croyance que nous sommes les uns pour les autres des étrangers*. « 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 pourlécher les babines.

---

124 Registre d'une tradition dans laquelle s'inscrit celle du groupe dit des « fantaisistes » (dont P.J. Toulet semble reconnu comme le chef de file). Ces vers sont présentés au titre d'un aimable divertissement. P.J. Toulet écrit en épigraphe de ce distique : « traduit de Voltaire ». P.J. Toulet, *Les Contrerimes, « Poésie »* , Gallimard/ NRF, Paris, 1979, *Coples CII, p.* 152. Dans le dictionnaire *Le Robert,* on trouve à « allitération » : « L'allitération produit parfois d'heureux effets, mais elle engendre souvent la cacophonie. Ex. : *Non, il n'est rien que Nanine n'honore»* (Volt., *Nanine 111, 8).*

125 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, 1966, chap. VII.

126 « Un parent par alliance est une cuisse d'éléphant » , *in* Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté,* Menton, 1967, p.1 ; voir A.L. Bishop, A *sélection of Sironga proverbs, The Southern African Journal of Science, vol.* 19, 1922, n° 80. Ce proverbe Sironga est cité dans la page d'introduction, hors tout contexte, et 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 ;telle est la thèse soutenue par Lévi-Strauss dans *Les structures élémentaires de la parenté.*

127 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 et à son commentaire, note 1, p. 44, pour saisir le nouveau de la lecture de Lacan :
L. Robin :

Paix parmi les humains et calme sur les mers
Repos des vents couchés, sommeil emmi la peine.
(emmi : « au milieu de » (terme vieilli), *in* Littré p. 2002)
et le même 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 rififi, calme plat sur la mer,
Plus de vent chez les vents, coucouche panier, (dodo) dans la belle-famille.

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* de quoi ? le père de τρυφ→/*Truphè/,* d' Αβρ⟩τηω/*Habrotès/,* de Ξλιδ→/*Chlidè/,* de Ξ ριτεω/*Charites/,* d' Ιμεροω/*Himeros/* et de Π⟩ψοω/*Pothos/*. 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 <de voir> 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*[128] 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 *(Truphè* 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. *Truphè* 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 τρυφερ⟩ω/*trupheros/ ou truphera* <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 *(Chlidè, langueur* par exemple) avec l'emploi de */authadia/,* signifiant cette fois une des formes les plus insupportables de *l'hubris* et de *l'infatuation*[129]. Je ne veux que vous indiquer ces choses en passant. On continue : l'amour <197d> est *aux petits soins pour les bons, par contre jamais il ne lui arrive de s'occuper des vilains*[130] ; *dans la lassitude et dans l'inquiétude, dans le feu de la passion* <Υν π⟩ψ⊗/*en pothô/*[131]>et *dans le jeu de l'expression*… ce sont de ces traductions qui ne signifient absolument rien, car en grec vous avez Υν π⟩ψ⊗/*en ponô/,*Υν φ⟩β⊗/*en phobô/,*Υν λ⟩γ⊗ */en logô/ ; en ponô,* ça veut dire *dans le pétrin ; en phobô, dans la crainte ; en logô, dans le discours,* <197e> κυβερν→τηω, Υπιβ τηω/*kubernètès, epibatès/, c'est celui qui tient le gouvernail, c'est celui aussi qui est toujours prêt à diriger,* Autrement dit, on s'amuse beaucoup. *Ponô, phobô, logô* 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 ses gonds] <de saison>.

---

128 Probablement le *Minnesang, chant d'amour,* terme tiré de Walther von der Vogelweide qui sert à distinguer la poésie courtoise allemande de celle des troubadours et des trouvères. L'évolution du *Minnesang* se rattache aux figures des chevaliers poètes qui ont caractérisé les inflexions du genre ; ici il pourrait s'agir de Neidhart, chevalier bavarois qui, à l'occasion tourne le *Minnesang* à la satire et à la parodie *(Encyclopaedia Universalis, vol. 11, p. 71, 72).*

129 Authadia, confiance présomptueuse, infatuation, arrogance ; Chlidè, mollesse, délicatesse, joint à Authadia devient orgueil, fierté, arrogance.

130 L. Robin : soucieux des bons, insoucieux des méchants.

131 Lacan va omettre trois fois ce *en pothô,* dans la passion, à sa place dans la série : *ponô, phobô, pothô, logô.*

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 <197e> fondé de cette interprétation il n'y a qu'à lire quand Agathon conclut : *Que ce discours, mon œuvre, soit, dit-il, ô 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*[132]. 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 <195d> un passage il le compare, c'est-à-dire le terme que je vous ai promu l'année dernière sous la fonction d' Ατη/*Atè*/, dans la tragédie.

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*[133]*,* ainsi passe *Atè,* rapide, indifférente, et frappant et dominant à jamais et courbant les têtes, les rendant fous ; telle est *Atè.* Chose singulière, que dans ce discours ce soit sous la référence de nous dire que, comme *Atè,* 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 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 !* <195e>

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 suffit pas comme tragique. Il faut la doubler d'Eriphile, et à juste titre, non pas simplement pour qu'Eriphile puisse être sacrifiée à sa place, mais parce qu'Eriphile 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.

---

132 L. Robin : aussi Parfaitement mesuré que j'en suis capable, de fantaisie par endroits et, par endroits de gravité.

133 *Cf. Iliade, XIX, 91* sq., « A*tè,* qui égare tous les hommes, la pernicieuse ! *Elle a des pieds délicats, car elle ne touche pas le sol ; elle marche sur les têtes des hommes,* nuisible aux humains» (nous mettons en italique le passage cité par Agathon).

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.

Nous sommes donc arrivés, dans *le Banquet,* au moment où Socrate va prendre la parole dans l'*epainos ou* l'*encômion*. Je vous l'ai dit en passant, 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, <198d> c'est dans les choses de l'amour. 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>[134] un peu. J'ai souligné, jusque dans le contenu, [encore] <dans le corps> des arguments, dans le style, dans le détail de l'élocution elle-même, le caractère excessivement provocant des versiculets 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 <194a> où Socrate lui-même a dit quelque chose comme : « 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, <194b> quelque intimidation à parler devant un public, disons, aussi *éclairé,* aussi *intelligent,* ƒμφρονεω/*emphrones*/. Et une espèce d'ébauche de discussion, de débat, se fait avec Socrate qui commence à ce moment-là à <194b> 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. <194c> 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 sentirais-tu serein à avancer des thèmes qui seraient moins assurés… »[135] Et là,

[134] Variante : *cherre,* subjonctif présent du verbe choir, trouvé dans des notes, mais la construction de la phrase ne justifie pas le subjonctif.

[135] 194c, trad. L. Robin : Je sais bien, au contraire, que, s'il t'arrive de rencontrer des hommes que tu juges sages, tu en feras sans doute plus de cas que de la foule ; ce que je crains plutôt, c'est que ces sages, ce ne soit point nous ! Car là-bas, nous y étions ; nous faisions partie de la cohue ! Mais si c'est d'autres que tu rencontres, des sages cette fois, devant ceux-là, je crois bien, tu rougirais de honte si tu te pensais (admettons-le) responsable de quelque vilaine action. ? Qu'en dis-tu ? – C'est la vérité, répondit-il. – Tandis que, devant la foule, tu ne rougirais pas te sentant responsable d'une vilaine action… ?

mon Dieu, nous ne savons pas très bien à quoi nous nous engageons : si c'est à une sorte d'aristocratisme, 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 <194d> 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 engagions dans ce dialogue, on n'en finirait plus.

Donc Agathon prend là-dessus la parole, et Socrate se trouve en posture de le reprendre. Il le reprend. Pour le 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 [préjugé] <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[136].

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, <*201*b> une sorte d'aveu de son fourvoiement : Je *crains bien Socrate, de n'avoir absolument rien su des choses que j'étais en train de dire*[137]*,* 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 disons, même à la limite, *par énigme* » ; n'oublions pas que ινοω/*ainos*/ avec ⇔ν⇔ττομαι/*ainittomai*/[138]*,* 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.

---

136 Dans la notice p. LXXVI, L. Robin fait ce commentaire : C'est alors que Socrate, pour ne pas envenimer au cœur de son hôte cette cruelle blessure d'amour-propre, se suppose lui-même mis en quelque sorte à la question, aux lieu et place d'Agathon, par Diotime, la prêtresse de Mantinée.

137 201b, trad. L. Robin : Il *est fort possible que je n'aie rien entendu, Socrate, à ce dont je parlais à ce moment-là !* La traduction de Lacan est plus littérale car dans le texte grec le verbe savoir est à l'infinitif.

138 Ainos, récit, conte, histoire, fable, apologue, louange, qui se trouve dans epainos, louange au sujet de… – Ainissomai, ainittomai (forme attique), dire à mots couverts, laisser entendre, faire allusion, soit, parler par énigme.

Je veux dire qu'il est clair qu'Agathon fait <une réponse> quoique ce soit <201b> <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, <201c> quand Agathon reprend : Εγ⊕, ϕ ναι, ∈ Σ⊕κρατεω, σο⇔ ο⌠κ ν δυνα⇔μην ντιλϒγειν /*ego, phanai, o Sourates, 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'impatience[139]. 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 de ce discours qui, pour user du <198c> 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 δια⇔ρεσιω/*diairesis/*[140], 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. 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 <198b> Socrate mette tout l'accent sur le fait que c'était – il le dit à proprement parler : καλ⌡ν...λ⟩γον/*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. Il 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 Socrate 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.

---

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

[140] Diairesis, distribution, partage.

Ici nous ne pouvons pas manquer de remarquer que, dans le discours de Socrate, <avec> ce qui s'articule comme étant proprement méthode, sa méthode interrogative (ce qui fait que, si vous me permettez ce jeu de mot en grec, l'*erômenos,* l'aimé, va devenir l'ϒρϖτ⊕μενοω/*erôtomenos*/, l'interroge)[141], 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> – <199e> devant l'interrogation, cette remarque de Socrate : *Cet Amour dont tu parles, est-il ou non amour de quelque chose ?*[142] « Aimer et désirer quelque chose, <200a> est-ce l'avoir ou ne pas l'avoir ? Peut-on désirer ce qu'on a déjà ? »[143] 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 <200e> à savoir, comme il s'exprime expressément : *Dans ce cas comme dans tout autre – conclut-il –* <où> *l'objet du désir, pour celui qui éprouve ce désir est quelque chose,*το\ μ→ ϒτο⇔μου/*tou mè hetoimou*/ *qui n'est point à sa disposition,* κα⇐ το\ μ→ παρ⟩ντοω/*kai tou mè parontos*/ *et qui n'est pas présent,* κα⇐ |μ→ ƒξει/*kai ho mè echei*/ *bref, quelque chose* κα⇐ |μ→ ƒστιν α⌠τοω/*kai ho mè estin*/*qu'il ne possède pas,* /*autos*/ *quelque chose qu'il n'est pas lui-même – traduit-on,* κα⇐ ο□ ϒνδε→ω ϒστι/*kai hou endeès esti*/ *quelque chose dont il est dépourvu.*

τοια\τ ττα ϒστιν ∉ν → ϒπιψυμ⇔α τε κα⇐ ∫ ƒρϖω ϒστ⇔ν/*toiaut' atta estin ôn hè epithumia te kai ho erôs estin*/ *c'est de cette sorte d'objets qu'il a désir* <*tout comme amour*>. – Le texte est assurément traduit de façon faible – ϒπιψυμε⇈/*epithumei*/ *il désire tou mè hetoimou* – c'est à proprement parler – ce *qui n'est pas du prêt-à-porter, tou me parontos, ce qui n'est pas là, ce qu'il n'a pas, ho mè echei kai ho mè estin autos, qu'il n'est pas lui-même, ce dont il est manquant, ce dont il manque essentiellement* <*ou endeès*> au superlatif[144]. 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 <199b> ne se place pas sur le plan du jeu verbal – par quoi nous dirions que le sujet est capté, captivé, est figé, fasciné.

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 surgissement, l'évocation nécessaire chez celui à qui il

---

[141] *Erôtomenos,* participe passé du verbe *erotaô, interroger, comme erômenos,* on l'a vu, est le participe du verbe *eraô, aimer.*

[142] 199d, trad. L. Robin :… dis-moi ceci encore : Cette nature est-elle telle que l'Amour » soit amour de quelque chose, ou n'est-il amour de rien 199e, trad. L. Robin : L'Amour n'est-il amour de rien, ou l'est-il de quelque « chose »

[143] 200a, trad. L. Robin : Mais tout ce que je veux savoir de toi, c'est si ce dont l'Amour est amour, il en a, ou non, envie. Hé ! absolument. – Est-ce pendant qu'il est en possession de ce dont il a envie et amour, qu'il en a conséquemment envie et amour ? Ou bien est-ce pendant qu'il ne l'a pas en sa possession ? – Pendant qu'il ne l'a pas, la chose est au moins vraisemblable, dit Agathon.

[144] Nous avons inclus la citation grecque au fur et à mesure de sa traduction citée par Lacan pour mettre en évidence la traduction qu'il en propose ensuite.

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. 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 métempsycose, 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 <201b> 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[145], comme il[146] le dit expressément. – Ça n'est pas tellement 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 *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'epithumei, il désire,* à *era, il aime*. Et dans le texte, on voit le <199d-199e> moment où, interrogeant Agathon sur le fait : « s'il *pense* ou non *que l'amour soit amour de quelque chose* » …, se substitue le terme : amour *ou désir* de quelque chose[147].

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

145 201b, trad. L. Robin : Il est fort possible… que je n'aie rien entendu, Socrate, à ce dont je parlais à ce moment-là !
146 «… comme il le dit expressément » , ou plutôt comme il le fait dire à Agathon.
147. Epithumei, il désire, est à cet endroit traduit par L. Robin : il a envie. – 200a : Mais tout ce que je veux savoir de toi, c'est si ce dont l'Amour est amour, il en a, ou non envie.

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> εϑναι τινοω | Ερϖω ƒρϖω, ≥ ο(δενοω ?/*einai tinos ho Erôs erôs, è oudenos/ ?* « *Oui ou* non, *l'Amour est-il amour de quelque chose ou de rien ?* » Et ici il précise, car le génitif grec *tinos* <de quelque chose> comme le génitif français a ses ambiguïtés : *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 : tinos peut <199d> vouloir dire : *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. 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. <199d> *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.*

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 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 passe la parole à Diotime, pourquoi ne serait-ce pas que, concernant <201d> 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 [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, 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. Comment 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 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 *dioecisme.* 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 *dioecisme,* 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[148]. Ce *dioecisme* 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 ce, au moment où – ce que je suis en train d'exposer devant vous – dans la mesure où quelque chose qui, (quand il s'agit du discours de l'amour) échappe au savoir de Socrate, fait que Socrate s'efface, se dioecise et fasse à sa place parler une femme. Pourquoi pas la femme qui est en lui ?

Quoi qu'il en soit, personne ne conteste et certains, 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. Mythe, je ne veux pas dire dans son usage commun, μ(ψονω λϒγειν/*muthous legein/ <faire des contes>* ça ne veut pas dire cela, *muthous legein, c'est le discours commun, ce qu'on dit,* c'est ça[149]. 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.

A partir de là, nous allons mieux voir ce que constitue ce qu'on peut appeler le progrès du discours de Diotime. Quelqu'un[150] 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 de l'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.

148 Cf. Notice de L. Robin, p. VIII et sq.

149 Dans le séminaire suivant (IX), Lacan propose également : muthos, *une histoire précise, le discours.*

150 Il s'agit de 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.

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.

Et d'abord, pour bien marquer la continuité, Socrate va dire que c'est sur <201e> le même plan, 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 comme dirait le comte de Cabanis, de toute <203a> goétie. Le terme est grec – γοητε⇔α/*goèteia*/ et est dans le texte. Aussi bien, nous dit-on d'elle quelque chose dont je m'étonne qu'on n'en fasse pas <201d> 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 ! 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 <201e> de perdre son grec, lui pose la question : « Alors si l'Amour n'est pas beau, c'est qu'il est laid ? »[151] 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 » <201e> – dirais-je – ne *blasphème pas ! et pourquoi tout ce qui n'est pas beau serait-il laid ?*

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 Π⏐ροω/*Poros*/, et de Πεν⇔α/*Penia*/.

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 <203b> qui n'est pas à proprement parler sans pertinence, par *Expédient. Si* expédient veut dire *ressource,* assurément c'est une traduction valable, *astuce* aussi bien, si vous voulez, puisque *Poros* est fils de Μ→τιω/*Mètis*/, 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 *Penia,* à savoir la *Pauvreté,* voire la *misère,* et d'une façon articulée dans le texte qui se caractérise par

[151] 20l-e, trad. L. Robin : Que dis-tu, objectais-je à Diotime : L'Amour est-il donc laid et mauvais ?

ce qu'elle connaît bien d'elle-même, c'est l' πορ⇔α/*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'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'*Aporia* femelle en face du *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'*Aporia*[152] engendre l'Amour avec *Poros, il* faut une condition qu'il exprime, c'est qu'au moment où ça s'est passé, c'était l'*Aporia* 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 *Aporia* 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 *aporia,* 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 *Poros* s'endort. Il s'endort parce qu'il est ivre, c'est ce qui permet à l'*Aporia* 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 <203c> explique-t-on que l'Amour aura toujours quelque rapport obscur avec le beau, 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 et, quand on formule que « l'amour c'est donner ce qu'on n'a pas », croyez-moi, ce n'est pas moi qui vous dis ça 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 Penia,* par définition, par structure n'a à proprement parler rien à donner, que son *manque, 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 : νευ το\ *f*ξειν λ)γον δο\ναι/*aneu tou echein logon dounai*/ – *c'est* exactement calquée, à propos du discours, la formule « donner ce qu'on n'a pas » <202a> – 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 pragma, de praxis* qui est du même niveau, de la même qualité que la *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 *doxa* – qui sont vrais sans que le sujet puisse le savoir.

La *doxa* en temps qu'elle est vraie, mais qu'elle n'est pas *épistémè,* c'est un des bateaux de la doctrine platonicienne que d'en distinguer le champ, <202a> l'amour comme tel est quelque chose qui fait partie de ce champ. Il *est entre* l'*épistémè* et l' μαψ⇔α/*amathia*/ <*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 *doxa* à laquelle nous nous reportons sans cesse dans le

[152] Nous écrivons *Aporia* avec une majuscule puisque Lacan le substitue à *Penia* comme nom propre.

discours platonicien et qui peut montrer que l'amour, selon le terme platonicien, est μεταφ(/*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, <202e>Diotime, fait intervenir la notion du démonique : 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 devions 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 δαιμ⟩νιον/*to daimonion*/ il y en a bien d'autres que l'amour est ce par quoi les dieux font <203a> entendre leur message aux mortels, *soit qu'ils dorment, soit qu'ils soient éveillés*. 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 *theios* dans la phrase, de sorte que c'est une petite énigme de plus à laquelle nous ne nous arrêterons pas longtemps[153].

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 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 [soupapes] <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 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 pourrons 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.

153 203a, trad. L. Robin : Le dieu, il est vrai, ne se mêle pas à l'homme ; et pourtant, la nature démonique rend possible aux dieux d'avoir, en général, commerce avec les hommes et de les entretenir, pendant la veille comme dans le sommeil. Sa traduction laisse également deux lectures possibles.

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'*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 : <en grec>, *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 pour laquelle je vous prie de vous reporter à notre discours de l'année <204c> dernière sur *l'Éthique. Ces biens pourquoi <les> aime-t-il, celui qui aime ?* <205a> et elle poursuit : « C'est pour en jouir </*ktèsei*> »[154]. 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 ποιησιω/*poièsis*/, va y prendre sa référence <205b> pour dire : « Quand nous parlons de *poièsis*, nous parlons de *création,* mais ne vois-tu pas que l'usage que nous en faisons est tout de même plus limité, <205c> <car> c'est à cette sorte de [créations] <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 <205d> nous parlions de l'amour… », c'est ainsi qu'elle introduit la thématique de l'amour du beau, du beau comme spécifiant la direction dans laquelle

[154] 204e, trait. L. Robin : Voyons, Socrate, celui qui aime les choses bonnes, aime ; qu'est-ce qu'il aime ? – 205a C'est… par la possession <ktèsei> de choses bonnes que sont heureux les gens heureux.

s'exerce <206a> cet appel, cet attrait à la *possession,* à la *jouissance de posséder,* à la constitution d'un *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 ils <les sophistes> exercent leur fascination ; <206b–208b> et Platon nous avertit qu'à ce niveau Diotime s'exprime tout à fait comme le sophiste et avec la même autorité.

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 <207d> est qu'il se perpétue par la génération. 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 [conscience] <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 – en fin de compte qu'il n'y <207de> 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. Rien n'est jamais le même, tout [court] <coule>, 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.

<208ab> [il n'est pas possible de ne pas] 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 est impossible que vous ne fassiez pas le rapproche ment 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 parait dans le discours même de Diotime destiné à couvrir c'est, s'il y a deux désirs chez l'homme qui le captent dans ce rapport à l'éternité avec [les générations par] <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[155].

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'*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, désir du 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. Le désir du beau, c'est ce qui, en quelque sorte, renversant la fonction, fait que le sujet choisit les traces, les appels de [celui qui lui offre cet objet] <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 médium mais transition, 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 référions l'année dernière) jusqu'à dire cet énoncé qui n'est pas sans provoquer <208d> quelque sourire dérisoire : « 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 : <210a> « Si tu as pu en venir jusque-là, je ne sais si tu pourras arriver jusqu'à Υποπτε⇔α/*epopteia*/ ».[156] Évoquant proprement la dimension des mystères, <à ce point>, elle reprend son discours

155 Cf. L. Robin, 206e : L'objet de l'amour… c'est de procréer et d'enfanter dans le beau (…) Parce que perpétuité dans l'existence et immortalité, ce qu'un (207a) être mortel peut en avoir, c'est la procréation (…) La conclusion nécessaire de ce raisonnement est que l'objet de l'amour, c'est aussi l'immortalité.

156 *Epopteia, contemplation* – on trouve dans le texte l'adjectif substantivé *ta epop-tika*, 210 a – c'est ce qui concerne le plus haut degré d'initiation, les plus hauts mystères (c'est-à-dire la contemplation dans les mystères d'Eleusis).

sur cet autre registre (ce qui n'était que transition devient but) où, développant la thématique de ce que nous <211abcd> pourrions appeler une sorte de donjuanisme platonicien, 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 <211e> qui est le *beau pur,* le *beau en soi,* le *beau sans mélange*. 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, 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 [pris] <prime> sur le chemin de l'être, devient le but du pèlerinage, 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'*erôs,* dans la doctrine platonicienne. *L'erastès,* l'*erôn,* l'amant, en quête d'un lointain *erômenos* est conduit par tous les *erômenon,* <par> tout ce qui est aimable, digne d'être aimé (un lointain *erômenos ou 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 [manqué] <marqué> ce qui, au départ de la dialectique, se présentait comme *ktèma,* 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'*erastès* devient l'*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'*erôs* platonicien est irréductible à ce que nous a révélé l'*agapè* chrétienne à savoir, que dans l'*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, c'est 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 est, <202e> *entre les immortels et les mortels, intermédiaire.* 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'*épistémè,* la *science* au sens socratique, et l'*amathia,* l'*ignorance,* qu'elle s'est servie, cet intermédiaire qui, dans le discours platonicien, s'appelle la *doxa,* l'*opinion vraie*[157] en tant sans doute qu'elle est vraie, <mais> telle que le sujet est [capable] <incapable> d'en rendre compte, qu'il ne sait pas en quoi c'est vrai. Et j'ai souligné ces deux formules si frappantes : <202a> celle de l'*aneu tou echein logon dounai* qui caractérise la *doxa, de donner la formule, le logos sans l'avoir*[158]*,* 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 *amathia,* à savoir que cette *doxa n'est pas non plus ignorance, oute amathia,* car *ce qui par chance atteint le réel,* τ∫ γ ρ το\ )ντοω τυγξ νον*/to gar tou ontos tugchanon/, ce qui rencontre ce qui est, comment serait-ce aussi absolument une ignorance ?*[159]

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 posée la seule chose dans laquelle il se dit lui-même 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 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 : <201b> « Mettons que je ne savais pas ce que je voulais dire » 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 <203bc> introduit Diotime de la naissance de l'Amour, que cet Amour naît d'Aporia et de Poros. Il est conçu pendant le sommeil de Poros, *le-tout-sachant, fils* de Mètis, *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'Aporia, la féminine Aporia, ici l'erastès, 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'erômenon*. *L'Aporia, 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 reconnaîtrions toujours que d'amour il s'agit, fût-il en ombre, la métaphore qui substitue

157 Plus précisément. *l'orthè doxa* (202a), *l'opinion droite* que L. Robin traduit ici le *jugement droit.*

158 To ortha doxazein kai aneu… (202a), trait. L. Robin : porter des jugements droits sans être à même d'en donner justification. Lacan traduit : donner la formule sans l'avoir.

159 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.

l'*erôn,* l'*erastès* à l'*erômenon* ici manque par défaut de l'*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[160]. 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 articulaire 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,[161]
Et Ruth ne savait point ce que Dieu voulait d'elle,

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 :

Voilà longtemps que celle avec qui j'ai dormi,
0 Seigneur ! a quitté ma couche pour la vôtre ;
Et nous sommes encore tout mêlés l'un à l'autre,
Elle a 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 Cronos 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 [le] savait pas ». Mais elle me semble essentielle pour faire comprendre ce dont il s'agit dans la position du discours de

[160] Variante envisagée : à l'autre part.
[161] Le poème de Hugo dit : « Booz ne savait point… ».

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 <212c> même levé l'index pour dire : « Quand même laissez-moi placer un mot ». Car dans ce discours on vient de faire allusion à une certaine théorie et en <205de> effet c'est la sienne que la bonne Diotime a repoussée négligemment du pied, 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)[162]. Aristophane, et pour cause, a son mot à dire et c'est là que Platon met un index, 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 dans quel monde tout d'un coup, après ce grand mirage fascinatoire, 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, 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.

<212de> Alcibiade entre 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^e^ 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 mantique ! 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 <212e> – <213a> à savoir (dieu merci, c'est le maître de maison !) Agathon. Il va se coucher près de lui, sans savoir où ceci le met, c'est-à-dire dans la position m*etaxu,*[163] *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 <198b> bien parlé comme Socrate l'a souligné :

---

[162] Aristophane néanmoins attribue bel et bien cette allusion à sa théorie à Socrate et non à Diotime 212c, *c'était à lui, disait-il, que Socrate avait fait allusion lorsqu'il avait parlé de certaine théorie*…

[163] Dans le texte, au 213b, le terme employé par Platon pour *entre les deux* est *en mesô*. Lacan reprend ici avec *metaxu* le mot de Diotime, 202e.

« Tu as dit de fort belles choses », <*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 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] <Cène>. Naturellement, je n'irai pas accentuer le côté caricatural des choses. Incidemment, 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 ! <213d> Et quand Socrate demande qu'on le protège contre ce personnage qui ne lui permet pas de regarder quelqu'un d'autre, 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 reconnaissions 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, à se fondre avec vous dans la montée vers l'*erômenon*[164].

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 concurrence 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 concurrence, 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 phénomène>[165]. C'est là 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.

---

164 Ce qui était la théorie de Diotime, 211c et sq. 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.

165 Il ne s'agit pas de *La Grande Illusion,* mais de *La Règle du Jeu.* Cf. séminaire inédit : *Le désir et son interprétation,* séance du 10 décembre 1958. Voir article ci-joint.

Sans doute nous sommes dans la vérité du vin et ceci est articulé *In vino veritas*[166] 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 : γαλμα/*agalma*/, qui nous est dit là être ce que Socrate, cette espèce de silène hirsute, recèle. C'est autour du mot *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.

166 S. Kierkegaard, « In vino veritas » , in *Stadier paa Livets Vei,* Copenhague, Reitzel, 1845; trad. fr. *Étapes sur le chemin de la vie,* Paris, Gallimard, 1948.

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 laissais jusqu'à la prochaine fois toute sa valeur d'énigme, sur le mot *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 : *agalma,* de γ λλω/*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 *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, 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 qu'on va faire l'éloge mais de l'autre et nommément chacun <214d> de son voisin de droite. 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 qui 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[167] – le dernier, je vous l'ai déjà nommé : c'est l'*Erôs et Agapè* d'Anders Nygren[168], 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, il n'y en a pas 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 aveu, cette confession publique, cette chose qui est entre la déclaration d'amour et presque dirait-on la malédiction, la diffamation de Socrate, <222cd> 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

[167] Cf. *Stécriture*, n° 3, p. 119
[168] Cf. *Stécriture*, n° 1, p. 13, n. 10.

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 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 [opposition] <position>, d'une articulation essentielle trop souvent oubliée, élidée, 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'agathon] <d'agalma>[169].

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.

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 *erômenon,* de désirable. C'est bien de la même chose qu'il a l'air… qu'il semble s'agir maintenant. <216d> Alcibiade nous dit que *Socrate* est quelqu'un que ses *dispositions amoureuses portent vers les beaux garçon,…* – c'est un préambule – *son ignorance est générale, il ne sait rien* γνοεῖ/*agnoei*/ *du moins en apparence !* – et là, il entre dans la comparaison célèbre du silène 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 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. *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. et à propos de Socrate lui-même.

[169] Dans la sténotypie on trouve : Agathon (agalma ?).

<216e> Ιστε ⎪τι/*Iste hoti/Sachez-le,* dit-il, en apparence Socrate est amoureux des beaux garçons, ο⎣τε ε◊ τιω καλοω εστι, μϒλει α⎡τ® ο⎡δϒν/*oute ei tis kalos esti melei auto ouden/, que l'un ou l'autre soit beau,/melei autô ouden/, cela ne lui fait ni chaud ni froid,* il s'en bat l'œil, *il la méprise au contraire.* καταφρονε⇑/*kataphroneî/,* nous est-il dit. <la beauté>, *à un point dont vous ne pouvez, pas vous faire idée* τοσο⎝τον ⎪σον ο⎡δə ν ε◊ω ο⇔ηψε⇔→/*tosouton hoson oud'an eis oiètheiè/ 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, [mais] <*ni*> *aucun de ces autres avantages qui peuvent paraître d'aucune façon procurer /makaria/*[170]*, un bonheur, une félicité,/hupo plèthous/* à *qui que ce soit ;* on a tout à fait tort de l'interpréter ici comme un signe qu'il s'agit de dédaigner les biens qui sont des biens *pour la foule*[171]. [Il s'agit que] Ce qui est repoussé, c'est justement ce dont on a parlé jusque là, les biens en général.

<216e> *D'autre part.* nous dit Alcibiade, son aspect étrange ne vous y arrêtez pas si, ε⇔ρϖνευ⎭μενοω/*eirôneuomenos/ 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* σπουδ σαντοω δε α⎡το⎝/*spouda santos de autou/* – non pas comme on traduit – *quand il se met à être sérieux…* – mais, c'est – *vous, soyez sérieux, faites-y bien attention, et ouvrez-le, le silène,* νοιξψϒντοω/*anoichthentos/ entr'ouvert, je ne sais pas si quelqu'un a jamais vu les* agalmata *qui sont à l'intérieur*[172]*, les joyaux* [donc] <dont> 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* <216e> agalmata *à tel point déjà divins* ξρυσ /*chrusa/*, c'est chou, *c'est en or, totalement* [belles] <*beaux*>[173] *si extraordinaires, faramineux, qu'il n'y avait plus qu'une chose à faire,* ϒμ βραξε⇑/*en brachei/, dans le plus bref délai*, <217a> *par les voies les plus courtes, faire tout ce que pouvait ordonner Socrate*, ποιητϒον/*poièteon/, ce qui est à faire* ; ce qui devient le devoir, c'est tout ce qu'il plaît à Socrate de commander.

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 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

170 *Makaria,* du verbe makarizô employé dans le texte de Platon.

171 C'est L. Robin qui traduit littéralement *hupo plèthous : aux yeux de la foule*

172 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'eirôneuomenos (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.*

173 Le genre d'agalma (neutre en grec) varie ici selon les traductions qu'en propose Lacan.

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 ?

<117a> *Or* – continue Alcibiade -, *comme je croyais que lui aussi c'était du sérieux quand il parlait de* ⊆ρα/*hôra*/, ϒμ≈ ⊆ρα/*emè hôra*/ – on traduit – la *fleur de ma beauté*… et commence toute la scène de séduction.

Mais je vous 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 *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'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 pouvoir la dater, ma première rencontre avec 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… Délos ? » – comme vous [puisqu'] 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 ∪δ⇑οω γαλμα δ⇔αω/*ôdinos agalma dias*/, c'est-à-dire *ôdinos, de* la douleur, agalma dias, le terme dias désigne <Latone>, il s'agit de l'enfantement d'Apollon, c'est l'*agalma de la douleur de* la *divine.*[174] 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>[175].

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'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 ψε∩ν/*theôn*/*agalmata,* quand on traduit rapidement on croit que ça colle, qu'il s agit dans le texte des *statues des dieux*[176].

---

174 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 cet 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 ? <ôdinos agaln dias, v. 458>.* – Cette traduction est celle d'une Société de professeurs, Les Auteurs grecs, Hachette, 1846.
*C'est nous qui soulignons.

175 Les rajouts de transcription sont construits à partir de notes.

176 *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.*

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 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. Et 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)[177]. 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 [spécial] <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 [quelque chose qui n'est] 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>[178]. 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 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'agalma, c'est pas si commode. Ce que je veux vous dire, c'est que les auteurs, en tant qu'ils le rapprochent [d'agalos] d' γαυ⟩ω/*agauos*/[179] de ce mot ambigu qu'est /*agamai*/, *j'admire <je suis étonné>* mais aussi bien *je porte envie, je suis jaloux de,* qui va faire γ ζϖ/*agazô*/ *qu'on supporte avec peine,* va vers γα⇔ομαι/*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*/

[177] Il nous semble que ces « pierres rondes » renvoient à l'omphalos (nombril) marbre (pierre sacrée symbolisant le centre de la terre).

[178] Syntaxe obscure : « ceci », s'agit-il de la phénoménologie du fétiche ? « à sa place », à la place d'agalma.

[179] Nous n'avons pas trouvé agalos dans le dictionnaire Bailly. Nous choisissons d'établir agauos : 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.

ou γελ/*gel*/ le *gel* de γελ ϖ/*gelaô*/[180] le *gal* qui est le même dans γλ→νη/*glènè*/ *la pupille* et *galènè* – l'autre jour, je vous l'ai cité au passage – *c'est la mer qui brille parce qu'elle est parfaitement unie*[181] : bref, que c'est une idée d'éclat qui est là cachée dans la racine. Aussi bien γλα⟩ω/aglaos/[182], Aglaè, 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 *gal*, mais à la première partie de l'articulation phonématique, à savoir γλ/aga/ qui est proprement ce en quoi l'*agalma* nous intéresse par rapport à l'*agathos*. 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 γαστ⟩ω/agastos/ *admirable,* donc Dieu sait pour quoi aller chercher *agaston*, *l'admirable* qu'il y a dans le ψο⟩ν/thoon/ *rapide*[183] !Telle est d'ailleurs la façon dont tout dans le Cratyle est interprété, il y a des choses assez jolies ; dans l'étymologie d' νψρϖποω/anthrôpos/ il y a *le langage articulé*[184]. Platon était vraiment quelqu'un de très bien.

Agalma, à la vérité, ce n'est pas de ce côté-là que nous avons à nous tourner pour lui donner sa valeur ; 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 agalma.

C'est d'abord au livre III dans la Télémachie et il s'agit des sacrifices que l'on fait pour l'arrivée de Télémaque. Les prétendants, comme d'habitude, en mettent un coup[185] et on sacrifie au dieu <un> βο⟩ω/*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 <Héphaistos> et qu'on le charge de faire un *ornement d'or,* agalma, pour les cornes de la bestiole. 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 vaudou, ce qui est important, c'est ce qui est dit qu'ils attendent d'agalma ; agalma en effet est dans le coup, on nous le dit expressément. L'agalma, c'est justement cet *ornement d'or,* et c'est [à la faim de] <en offrande à> la déesse Athéna que ceci est sacrifié, afin que, l'ayant vu, elle en soit κεξ ροιτο/*kecharoito/,*[186] *gratifiée* – employons ce mot, puisque c'est un mot de notre langage. Autrement dit, l'agalma apparaît bien comme une espèce de *piège à dieux,* les dieux, ces êtres réels, il y a des trucs qui leur tirent *l'œil*.

---

180 Gelaô : 1, *briller* ;2, rire.
181 Cf. *Stécriture*, n° 3, p. 94, à propos des vers d'Agathon, 197-c.
182 Aglaos : brillant, éclatant, splendide.
183 Cratyle : <412c> et <422a>-, cf. document annexe 1 (p. 132), trad. Louis Méridier, « Les Belles Lettres », 1969.
184 *Ibid.,* 398-e, 399-b-c ; cf. document annexe 2 (p. 133) où l'on verra que 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.
185 Les prétendants ne sont pas dans cette scène qui se passe à Pylos chez Nestor.
186 *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 ».
* C'est nous qui soulignons.

Ne croyez pas que ce soit le seul exemple que j'aie à vous donner de l'emploi d'agalma. 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 hésitent et il faut bien croire que cette hésitation, 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 ? μΥγα/mega/ agalma. C'est la même idée, c'est le *charme.*[187] 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'agalma 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 agalma ⊃ω γ λματοω/hôs agalmatos/[188]. 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 statuaire 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 des temples, dans des cérémonies on *accroche* ν πτω/anaptô/ des agalmata[189]. 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, c'est beau comme des [saints] <seins> d'ex-voto ; et en effet les [saints] <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 *galer* [éclat qui est] en vieux français[190] ; 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.

---

187 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… ibid.
* C'est nous qui soulignons.

188 Hôs agalmatos est au vers 561 d'Hécube… et découvre à nos yeux un sein et des mamelles comparables* à ceux d'une belle statue *. Trad. cf. op. cit.
*C'est nous qui soulignons.

189 Cette expression se trouve dans l'Odyssée, ch. III, v. 274 :… Il s'agit d'Egisthe 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 !… – Trad. cf. op. cit.
*C'est nous qui soulignons.

190 *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 la sténotypie : *gal, éclat*… c'est ce qui a été entendu. Une variante envisagée pour sa proximité phonétique établirait : *galer, gala.* Dans le même dictionnaire, en effet, *gala* est dit provenir du vieux français *gale, réhouissance <sic>,plaisir.*

Il est quelque part dit, dans Pausanias, aussi à propos d'un usage d'agalma, que les agalmata qui se rapportent dans tel sanctuaire aux sorcières qui étaient là exprès pour retenir, empêcher de se faire l'accouchement d'Alcmène étaient μνδρ⟩τεροω/*amudroteros amudrotera/, un tant soit peu effacés*[191]. 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 dit 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.

A l'horizon <de> notre ascèse à nous, <de> notre modèle de l'amour, [nous l'avons mis de l'autre] <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 – 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 génitalement 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*[192]. 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

---

191 Il s'agit de 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 ». En voici la traduction de M. Clavier, A. Bobée, Paris, 1821 : *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.* *C'est nous qui soulignons.

192 Lacan avait fustigé cet ouvrage dans son intervention au Colloque de Royaumont (10-13 juillet 1958) parue dans *La Psychanalyse, vol. 6,* 1961 ,sous le titre « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », reprise en 1966 dans les Écrits,- voir notamment 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 prégénitaux et les génitaux, dans *La P.D.A.,* Paris, P.U.F, 1956, p. 52-53.

(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 fruition[193], de jouissance, l'objet étant tenu pour réduire cette 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 un 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 noèse, 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 ?

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 *f*ναρψρον *f*ξειν *f*ποω/*enarthron echein epos/, qui s'exprime en langage articulé*[194]*,* 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 en quoi] <ce à

193 *Fruition :* terme vieilli (XV^e^, XVI^e^ siècle), action de jouir (Littré).

194 *Cf.* note *18* dans ce bulletin et le document annexe *2 (p. 133) sur* l'étymologie *d'anthrôpos dans* le *Cratyle,* <398e>*, 399-c.*

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 transitivisme 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 [balance] <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, 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.

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'agalma (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 adressions 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 : les *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. Bref, notre subjectivité, nous la faisons tout entière se construire dans la pluralité, dans le pluralisme de ces niveaux d'identification que nous appellerons l'Idéal du Moi, Moi Idéal, que nous appellerons aussi [identifié] 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, agalma, 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 intercentral 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 agalma, 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 **a**utre et du grand Autre), en quel point il vient jouer et comment ce n'est que par l'Autre et pour l'Autre[195] qu'Alcibiade, comme tout un chacun, veut faire savoir à Socrate son amour.

[195] Des variantes peuvent être envisagées : *par l'Autre et pour l'Autre*. La minuscule serait justifiée (petit **a**utre) en considérant qu'il s'agirait là d'Agathon.

DOCUMENT ANNEXE n°1 au séminaire du 1er février 1961

Cratyle, trad. L. Méridier, « Les Belles Lettres », 1969 (cf. n°17, p.125).

…….. …….

<412*c*> *Voici* maintenant le *bien (agathon)*. Ce mot tend à désigner ce qui est *admirable (agaston)* dans toute la nature. Car, puisque les êtres sont en marche, il y a en eux de la vitesse, et il y a aussi de la lenteur. Ce n'est donc pas l'ensemble qui est admirable, mais une partie de l'ensemble, l'élément *rapide (thoon) ;* à cette partie *admirable (agaston)* s'applique cette dénomination, le *bien (agathon).*

…….. – SOCRATE. – À quel moment celui qui quitte la place <422a> aura-t-il le droit de s'arrêter ? N'est-ce pas quand il en sera à ces noms qui sont, pour ainsi dire, les éléments du reste, phrases et noms ? Car ceux-là ne doivent plus apparaître comme composés d'autres noms, s'il en est ainsi. Voilà par exemple *agathon (bien) :* nous le disions tout à l'heure composé de *agaston* et de *thoon* le mot *thoon, nous* pourrions sans doute le tirer de noms différents, et ceux-là, d'autres encore. Mais si nous venons à prendre ce qui n'est plus <422b> composé de noms différents, nous aurons le droit de dire que nous sommes arrivés à un élément, et que nous ne devons plus le rapporter à d'autres noms.
Hermogène. – Ton idée me semble juste.

DOCUMENT ANNEXE n°2 au séminaire du 1er février 1961

Cratyle, trad. L. Méridier, « Les Belles Lettres », 1969 (cf. n. 18, p. 125).

<398e> Mais ce n'est pas cela qui est difficile à concevoir, c'est plutôt le nom des *hommes* Pourquoi sont-ils appelés *anthrôpois ? Toi,* peux-tu le dire ?

HERMOGÈNE. – Comment le pourrais-je, mon bon ? Même si j'étais capable de le trouver, je ne m'en donnerais pas la peine, car je pense que tu sauras le découvrir mieux que moi.

<399a> SOCRATE. – L'inspiration d'Euthyphron te donne confiance, parait-il !

HERMOGÈNE. – Évidemment.

SOCRATE. – Et tu as raison d'avoir confiance. Car, en ce moment, je crois qu'il m'est venu des idées ingénieuses, et je risquerai, si je n'y prends garde, d'être encore aujourd'hui plus habile que de raison. Fais attention à ce que je vais dire. En premier lieu, voici ce qu'on doit se mettre dans l'esprit au sujet des noms : souvent nous ajoutons des lettres, nous en ôtons d'autres, en dérivant les noms d'où il nous plaît, et nous déplaçons les accents. Voilà, par exemple, *Dii philos* (ami de Zeus) ; pour faire un nom de cette locution[196], <399b> nous enlevons le second i, et à la syllabe du milieu, qui est aiguë, nous substituons une grave. Dans d'autres cas, inversement, nous ajoutons des lettres, et faisons passer dans la prononciation le grave à l'aigu.

HERMOGÈNE. – Tu dis vrai.

SOCRATE. – Eh bien, c'est un de ces changements qu'a éprouvé le nom des hommes, il me semble. De locution il est devenu nom, par la suppression d'une lettre, l'a, et la transformation de la finale en grave.
HERMOGÈNE. – Que veux-tu dire ?

<399c> SOCRATE. – Ceci. Ce nom d'anthrôpos signifie qu'au contraire des animaux, incapables d'observer rien de ce qu'ils voient, d'en raisonner et de l'examiner, l'homme, dès qu'il a vu, – et *opôpé* a ce sens – applique son examen et son raisonnement à ce qu'il a vu. Et voilà pourquoi, à la différence des animaux, l'homme a été justement nommé, *anthrôpos : car il examine ce qu'il a vu (anathrôn ha opôpé).*

HERMOGÈNE. – Et la suite ? Dois-je te la demander ? J'aurais plaisir à l'apprendre.

SOCRATE. – Parfaitement.
……..

[196] On faisait encore venir νψρϖποω de νϖ ετνψρ (regarder en haut), ou de ƒναρψρον ƒξειν ƒποω (avoir une parole articulée). /*enarthron echein epos*/

Il y a donc des *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 structuralement, au premier aspect, l'intervention de Socrate va avoir tous les caractères d'une interprétation, à savoir : <222cd>, « 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 ».

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, *epainos*. 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 <213c> l'entrée. 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 <213d> qu'Alcibiade a été le grand amour de Socrate – *Depuis que je me suis énamouré de lui,*[197] – nous verrons le sens qu'il convient de donner à ces termes, il en a été l'*erastès – il ne m'est plus permis, <ni> 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 !*[198] *Prends garde donc* et protège-moi, dit-il à Agathon… *car aussi bien de celui-ci la manie et la rage d'aimer* φιλεραστ⇔αν/*philerastian*/ *sont ce qui me fait peur !*

C'est à la suite de cela que se place le dialogue avec Eryximaque 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 dans le rang succède vers la droite. Ceci est instauré au cours d'un dialogue entre Alcibiade et Eryximaque. *L'epainos,* 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 ; <214d> *epainein, louer* a ici une fonction rituelle qui est quelque chose qui peut se traduire dans ces termes : *parler bien de quelqu'un*. 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 9, distingue l'*epainos* de l'*encômion*. Je vous ai dit que je ne voulais pas entrer jusqu'à présent sur cette différence de l'*epainos* et de l'*encômion,* nous y viendrons quand même pourtant entraînés par la force des choses[199].

La différence de l'*epainos* <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'*encômion* – que nous avons peine à traduire, semble-t-il, et le terme de κ∩μοω/kômos/[200] qui y est impliqué y est sans doute pour quelque chose – l'encômion –

197 Trad. L. Robin : Depuis le *temps en effet que je me* suis amouraché <erasthèn> de lui.* C'est nous qui soulignons.
198 Trad. L. Robin : *à peine s'il ne me tombe dessus à* bras raccourcis ! <tô cheile>.* C'est nous qui soulignons. 134
199 Cf. article joint : « *epainos encômion » (p. VII).*
200 *Kômos :* anciennement procession burlesque des fêtes de Bacchus, par la suite agrémentée de scènes satiriques improvisées (le mot comédie en dérive).

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'objet[201], point de vue qui déborde, qui est excentrique par rapport à la visée de son essence qui est celle de l'*epainos*.

Mais l'*epainos* 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 d'epainos 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* <214d> *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 – τῶ ξεῖρε/*tô cheire/, à bras raccourcis !*[202] 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 Eryximaque, vas-y prononce l'éloge de Socrate*. Et ce <214e> qui se passe alors c'est que, à Socrate, faisant son éloge, *dois-je lui infliger devant vous le châtiment public que je lui ai promis*… faisant son éloge dois-je le démasquer ? 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 [ces] <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 <214e> la vérité ? », ce à quoi Socrate ne se refuse pas : *Je t'invite à la dire*. Eh bien, dit Alcibiade, « je te laisse la liberté, si je franchis les limites de la vérité en <215a> 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'*atopia, inclassable – si déroutant que tu es (…) comment ne pas s'embrouiller, au moment de mettre les choses en ordre* καταριψμειν/*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. <215a> Alcibiade en effet dit que sans doute il va entrer dans le γϝλῶω/*gelôs/* γελο⇔οω/*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 <215b> l'intérieur ce qu'il appelle la première fois *agalmata theôn, les statues des dieux*. Et puis ensuite il reprend dans les termes que je vous ai dits la dernière <216e> fois, en les appelant encore une fois *agalmata theia, divines,* ψαυμαστ */thaumasta/ admirables*. La troisième fois, nous le verrons employer plus loin a le terme ρετ°ω/*aretès / agalmata aretès, la merveille de la vertu,* la mer veille des merveilles.

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 !– [203] – 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

[201] Nous *faisons* l'encômion *d'hommes qui ont agi :* Aristote, *Rhétorique,* trad. Frédérique Dufour, « Les Belles Lettres », 1967, 137b 27 à 35.
[202] Tô *cheire* est la métaphore employée par Socrate, 2 13 d ; cf. notre note 2.
[203] La protestation qu'Alcibiade lui impute, 215b :*Mais je ne suis pas flûtiste ! diras tu*. Cf. document annexe (p. 147) sur l'opinion que, d'après Plutarque, Alcibiade se faisait de la flûte. Trad. R. Flacelière, *Vies,* t. III, « Les Belles Lettres », 1969.

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 δεομϒνουω/*deomenous*/ <215c> qui *ont besoin* des dieux et des initiations ; 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 <215c> 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 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* π νυ φα\λοω/*panu phaulos*/*, tout à fait homme de rien,*[204] *que l'auditeur soit femme, homme ou adolescent, le coup dont il est frappé, troublé* – et à proprement parler – κατεξ⟩μεψα/*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. 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 [peu sûr] <un peu sûr> (il sait <217a> l'attention que dès longtemps Socrate fait à ce qu'il appelle son [aura] <*hora*> – on traduit comme on peut – enfin son *sex-appeal),* il lui semble qu'il lui suffirait que Socrate se déclare pour obtenir de lui justement tout ce qui est <217a> en cause. à savoir ce qu'il définit lui-même comme : *tout ce qu'il sait* π ντə κο\σαι ⎮σαπερ ο□τοω ↵δει/*pan t'akousai hosaper hou tos èdei/*[205] 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 *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 ? – 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.

[204] Panu phaulos : L. Robin traduit de dernier ordre.
[205] Trad. L. Robin, 217-a :… l'entendre me dire tout, oui, tout ce qu'il savait !

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'*erastès* d'Alcibiade, sans doute nous paraîtra-t-il (dans une perspective postsocratique 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 du débat] <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.*[206] 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 *geloios, le risible, le comique.* En effet, c'est une scène bouffonne que ces invitations à dîner 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 <218c> 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 <218e> ce que je veux », 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, <219a> elles sont dites – *détrompe-toi*, *examine les choses avec plus de soin.* μεινον σκ⟩πει/*ameinon skopei/ de façon* à *ne pas le tromper, ce <je> n'étant* – à proprement parler – rien.[207] C*ar évidemment,* dit-il, *l'œil de la pensée va en s'ouvrant* à *mesure que la*

[206] *Cf. Stécriture,* n° 1, p. 23, n. 10.

[207] 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 ôn/ ;

ouden (neutre) : rien.

ôn (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

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.

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, *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'*erastès* à l'*erômenos* (le fait qu'il se manifeste comme *erastès* à la place où il y avait l'*erômenos)* 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 |υδϒν/*ouden*/, ce *vide,* ce creux (pour employer un terme qui a été utilisé ultérieurement dans la méditation néo-platonicienne et augustinienne) cette *kenôsis* qui représente la position centrale de Socrate. C'est si vrai que ce terme de *kenôsis,* de *vide* opposé au plein – de qui ? Mais d'Agathon justement ! – est tout à fait à l'origine du dialogue[208] 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 <175d> nous croire que rien soit là à l'état de remplissable.[209] 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 ! ». 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, *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'*erastès* à la place même où était l'*erômenos,* 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 récuse 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.

méprendre sur le rien que je vaux. Cet exemple a été discuté au Colloque « Du père » d'octobre 1983 : « Sur la transcription », dans *Littoral* n° 13, p. 81-82

208 Cf. *Stécriture*, n° 2, p. 64.

209 Variante envisagée : remplissage. Cette considération sur le dialogue de Platon lie serait plus dans ce cas une référence directe au rien (non remplissable) de Socrate ; nous gardons donc à cet endroit la version de la sténotypie.

Socrate nous est représenté comme un *erastès,* 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'*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 [ceci] <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 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

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'*erômenos* pour chacun des partenaires est là ce qui fait [qu'est] 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 *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* 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 devions 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 » [qu'il est question]. 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 tout 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 [nénette] <gnognote> ! C'est à savoir que justement parce qu'il est Alcibiade, celui dont les désirs ne connaissent pas de limites, ce champ [référentiel] <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*.[210] 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, *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 <222c> Socrate en vient à répondre à Alcibiade : *Tu me fais l'effet d'avoir toute ta tête !*… 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 !* ν→φειν μοι δοκεῖ͡ω/*nèphein moi dokeis/,* c'est-à-dire que tout en étant ivre[211] 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, <222b> « tu vois, ne va pas *te laisser prendre à celui-là*. Tu vois comme il a été capable de me traiter.<222c> N'y va pas ! ». *Et*

[210] La traduction pourrait être *récusation de la féminité. Ablehnen. perdre appui, rejeter, repousser, récuser* avec pour ce dernier sens le même double usage, dans la langue ordinaire et juridique qu'en français. « Récuser » peut être choisi pour sa connotation forte et parce qu'il se distingue de « rejet » (traduisant *Verwerfung)* et « refus » (traduisant *Versagung)*

[211] Cette phrase est ambiguë mais nous savons que l'on n'a jamais vu Socrate en état d'ivresse. Alcibiade est ici officiellement l'homme ivre. Ce que L. Robin traduit par *tu me fais l'effet d'avoir toute ta tête (nepheinmoi dokeis)* signifie : tu me fais l'effet de quelqu'un qui n'aurait pas bu. Variante envisagée : *tri as beau dire que tu états ivre*…

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[212] – 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,*<222d> *Agathon l'est de se laisser aimer par toi, et pas par un seul autre !* Et ceci, dit-il, est tout à fait *transparent,* κατ δηλομ/*katadèlon/,* dans ton discours. Socrate dit bien qu'il le lit *à travers* le discours *apparent.* Et très précisément, c'est cette affaire de ce *drame de ton invention* comme il l'appelle, cette métaphore, c'est là que c'est tout à fait transparent. το σατυρικ)ν σου δρ μα το\το και σιληνικον/*to saturikon sou drama touto kai silènikon/, cette histoire de satyre et de silène,* c'est là qu'on voit les choses.

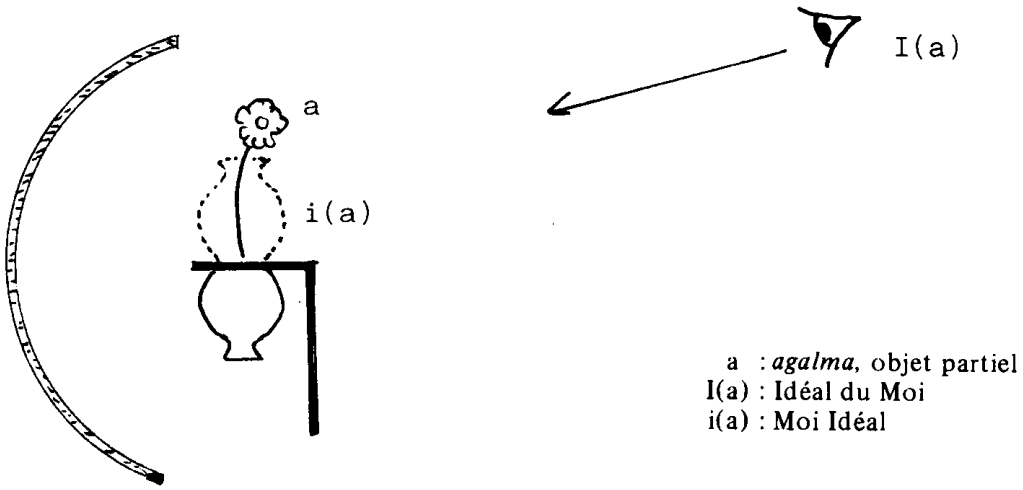
Eh bien tâchons en effet d'en reconnaître la structure. Socrate dit à Alcibiade : « Si ce que tu veux en fin de compte c'est, toi, d'être aimé de moi et qu'Agathon soit ton objet… car autrement il n'y a pas d'autre sens à donner à ce discours si ce n'est les sens psychologiques les plus superficiels, le vague éveil d'une jalousie chez l'autre – il n'en est pas question ! ». 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 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 fait 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 *agalmata.* Ici Socrate, en substituant son leurre à ce que j'appellerai le leurre clés 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'*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. <Je vous rappelle> le petit schéma :

[212] Trad. L. Robin : comme si tout ton langage n'avait pas ce but déterminé, de nous brouiller, Agathon et moi, sous prétexte que moi…

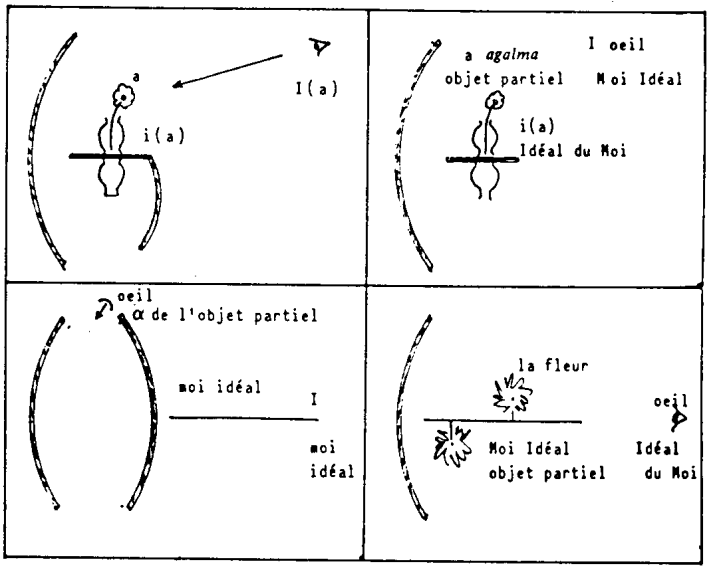


que je vous ai donné autrefois du miroir sphérique, pour autant que c'est devant lui que se crée ce fantasme clé l'image réelle du vase telle qu'elle surgit cachée dans l'appareil et que cette image illusoire peut être par l'œil supportée, aperçue comme réelle en tant que l'œil s'accommode par rapport à ce autour de quoi elle vient se réaliser, à savoir la fleur que nous avons posée[213].

Je vous ai appris à noter dans ces trois termes (l'Idéal du Moi, le Moi Idéal, et petit **a**, l'agalma de l'objet partiel) le quelque chose dénotant les supports, les rapports réciproques des trois 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 [élaboration] 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 permettrez 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

213 Nous établissons le schéma qui nous semble convenable deux ans après le Colloque de Royaumont. Voici quatre versions de ce même schéma sélectionnées dans des notes.



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 M. 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 »[214].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 ⟨μεροω/ναργ→ω/*himeros enargès/,* de ce *brillant du désir*[215] 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, mêlés, 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. 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 ?

---

214 La fermeture des guillemets dit que nous supposons que la question du lien entre la perte de l'indépendance politique et la disparition des beaux jeunes gens est posée par Lacan. Nous n'avons pas encore en effet repéré exactement le passage dont il est question dans le De *natura deorum* que nous n'avons pu que consulter en bibliothèque.

215 *Himeros charges,* cette référence est au vers 795 d'*Antigone* de Sophocle ; cf. article joint « Bon jour et beau désir » (P. X) où l'on verra comment le brillant du désir miroite dans *Phèdre,* <251c-de>.

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 possible[216]. 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 [désigne] <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'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[e] 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 dérouler, se développer dans tout le Moyen Âge dans une perspective si postsocratique. Je veux dire que par exemple le Dieu de Scot Erigène ne diffère pas du Dieu d'Aristote, en tant qu'il meurt comme *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'agapè en tant que l'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'agapè divine en tant que s'adressant au pécheur comme tel, voilà le centre, le cœur de la position luthérienne.

[216] Variantes envisagées :*plausible* ou *passable.*

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] <du> connu [dans le] <au> connaissant par la connaissance[217], 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 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 leurré 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'agalma[218].* 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 : καλιμΥρα/kalèmera/, bonjour, καλιμΥροω/kalimeros/ bonjour et beau désir. ![219] 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 14 amour est mis par Dante expressément aux portes de l'Enfer[220].

---

[217] Cf. Saint Augustin, De *Trinitate,* livres VIII à XI et Etienne Gilson, *introduction à l'étude de saint Augustin,* Paris, Vrin, 2e édition, 1943.

[218] Est-ce vérifiable, d'autant que Démocrite est un contemporain de Socrate ?

* 2000 : Le curieux peut consulter le site Perseus : http://www.perseus.tufts.edu / où il pourra effectuer une recherche sur le terme *agalma* dans l'ensemble des textes de grec ancien.

[219] 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 hèmera). 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 κ λοω μεροω/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 (le Platon consulté conteste cette étymologie platonicienne du mot jour).

[220] 24. Inscription de la porte infernale :

Par moi l'on va dans la cité indolente,
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 crée
Sinon d'éternel, et moi je dure éternellement,
Vous qui entrez, laissez toute espérance.

Dante, *La Divine Comédie,* Enfer I, trad. Alexandre Masseron, Club français du Livre, 1964.

DOCUMENT ANNEXE au séminaire du 8 février 1961

Plutarque, « Alcibiade », trad. R. Flacelière, dans Vies, tome 111, « Les Belles Lettres », 1969 (cf. ri. 7, supra, p. 136).

120 ALCIBIADE

…….tira son attelage en arrière. Les spectateurs de cette scène, épouvantés, poussèrent des cris et accoururent vers l'enfant.

5 Arrivé à l'âge des études, il écoutait assez bien la plupart de ses maîtres, sauf qu'il refusait de jouer de la flûte, considérant cet instrument comme méprisable et indigne d'un homme libre*. L'usage du plectre et de la Ivre, disait-il, ne gâte rien à la figure et à l'aspect qui conviennent à un homme libre ; mais quand un homme souffle dans une flûte avec sa bouche, ses familiers eux-mêmes ont grand-peine à reconnaître ses traits.

6 En outre, quand on joue de la Ivre. on peut en même temps parler ou chanter ; mais la flûte, en occupant et obstruant la bouche, ôte au musicien la voix et la parole. « Laissons donc la flûte, poursuivait-il, aux enfants des Thébains ; car ils ne savent pas converser ; mais, nous, Athéniens, nous avons, comme le disent nos pères, Athéna pour fondatrice et Apollon pour auteur de notre race : or l'une a jeté la flûte loin d'elle, et l'autre a écorché le flûtiste »[221].

7 Par de tels propos mi-plaisants, mi-sérieux, Alcibiade se détourna de cette étude, et en détacha aussi ses camarades, car le bruit ne tarda pas à se répandre parmi les enfants qu'Alcibiade avait horreur, et avec raison, du jeu de la flûte et raillait ceux qui l'apprennent. C'est ainsi que cet instrument fut tout à fait exclu des études libérales et complètement déconsidéré.

3. 1 Il est écrit dans les *Invectives* d'Antiphon qu'étant enfant, Alcibiade s'enfuit de la maison chez Démocratès, un de ses amants, qu'Ariphron voulait le réclamer par la voix du héraut, mais que Périclès s'y opposa : « S'il est mort, dit-il, nous ne le saurons par la proclamation qu'un jour plus tôt, et, s'il est sauf, sa vie sera dès lors perdue ». Antiphon dit encore qu'il tua d'un coup de bâton un de ses serviteurs dans la…….

[221] La flûte aurait été inventée soit par Athéna, soit par le satyre Marsyas. Athéna rejeta la flûte en voyant ses joues gonflées réfléchies dans l'eau d'une source. Marsyas défia le cithariste Apollon (père d'Ion, qui fut roi d'Athènes et ancêtre éponyme des Ioniens) ; vaincu, Marsyas fut écorché vif.

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[222], 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 [spécialisation] <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 avions 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 [qui] – 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.

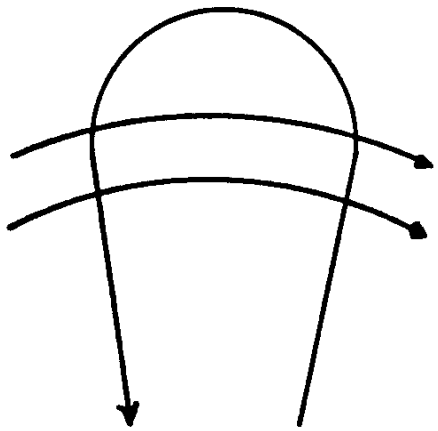
Or je crois qu'il n'y a rien d'excessif à vous demander d'admettre ceci pour la simple raison que, de l'avis de tous les commentateurs, anciens et tout spécialement modernes, de Platon – le cas n'est pas unique – un examen attentif des dialogues montre très évidemment que dans ce dialogue il y a un élément exotérique[223] et 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 et c'est vraiment structurant, fondamental dans tout ce qui nous est laissé des exposés de

[222] Variante trouvée dans des notes : aire *culturelle.*
[223] L'élément *exotérique* est rajouté d'après des notes, il ne figure pas dans la sténotypie.

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'*algama,* 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 [ceci] 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 nouveau-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[224]. [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 annoncions ce matin que ceci a été antérieurement articulé. [que] Le désir comme tel se présente dans une position [qui est celle] (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] <significations> 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

[224] Cf. le séminaire inédit : Les *formations de l'inconscient* (1957-1958). Le schéma que nous reproduisons ici est celui que nous donnent des notes.

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, grand A – 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'**a**utre, petit **a**, dès qu'il y a articulation signifiante. Ce grand A n'est pas un autre absolu, un autre qui serait l'**a**utre de ce que nous appelons dans notre verbigération morale l'**a**utre 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.

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 défaillons, nous vacillons, nous disparaissons 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 tout 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 classique, 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*, 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 [méditation] <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 » (« Transfert de la réalité »)[225] [qui] est quelque chose de tout à fait exemplaire

[225] 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 ».

(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, car il n'est pas très difficile de 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 »[226], 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 c'est que le transfert, si interprété soit-il, garde en lui-même comme une espèce de limite irréductible, ceci c'est que dans les conditions centrales normales de l'analyse, dans les névroses, il sera interprété sur la base et avec l'instrument du transfert lui-même, qui ne pourra se faire qu'à un accent <près> ; 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.

[226] E. Jones, *Traité théorique et pratique de la psychanalyse,* édité chez Payot sous le titre : *Théorie et pratique de la psychanalyse* (épuisé), chap. XIX, « La suggestion et son action thérapeutique ».

Observons bien tout de même ce qu'il en est, je veux dire concernant ce qui se passe, et peut-être pourrons-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 parait 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 Lagache[227], 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 qui en réalité 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 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 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 de *Zeigarnik*[228], 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 en tant que <le> transfert est la répétition d'un besoin (d'un besoin qui peut se manifester à tel ou tel moment pour manifester le transfert) [et] <est> quelque chose qui pourrait se manifester là comme 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 [disparition] <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.

---

[227] Le rapport de D. Lagache sur le transfert a été prononcé au Congrès *dit* des psychanalystes de langue romane de 1951. Paru dans la *Revue française de psychanalyse*. t. XVI, n° 1-2, janvier-juin 1952, p. 154-163.

[228] L'effet de *Zeigarnik* est défini par Lacan en note, à la page 215 des *Écrits*. Il y fait référence à l'intervention de M. Benassy répondant à D. Lagache au Congrès cité dans la note 6.

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 parait impossible d'éliminer du phénomène du transfert [ce qui se manifeste] <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 constante[229] 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 <218b> 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 ! »[230] 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 *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, *agalma,* était à sa merci.

---

229 Variante trouvée dans des notes : structure.
230 Cf. *Stécriture* n° 4, p. 137.

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' A⇔δ⊕ω/*Aidôs/,* de la *Pudeur* dont j'ai fait état devant vous en son temps à ce propos[231] 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 [vie] <visée> c'est cette chute de l'Autre, grand A, en **a**utre, 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[232], nous avons quelques citations d'autres auteurs – d'avoir si l'on peut dire dévoyé 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[233] 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 **a**utre – petit **a** – et cet autre, je te le désigne, c'est Agathon ».

Paradoxalement, dans cette situation, ainsi ça n'est pas quelque chose de fantasmatique, 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'Œdipe : « Œdipe ne poursuit d'une façon si haletante cette recherche de la vérité qui doit le mener à sa perte que parce qu'il n'a qu'une fin, c'est partir,

231 En particulier, voir les Écrits : « La signification du phallus », p. 692.
232 Cf. *Stécriture* n° 1, p. 20-2 1, où Lacan a déjà donné son opinion à ce propos.
233 Ce tout *un chacun* n'est-il pas ici l'auditeur du séminaire, celui qui est mené à contre-courant de l'opinion commune ?

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'apprêtera 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.

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 γν∩ψι σεαυτ⟩ν/*gnôthi seauton*/[234] (ce qui se traduit dans un autre registre par *occupe-toi de ton* [âne] <*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 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.

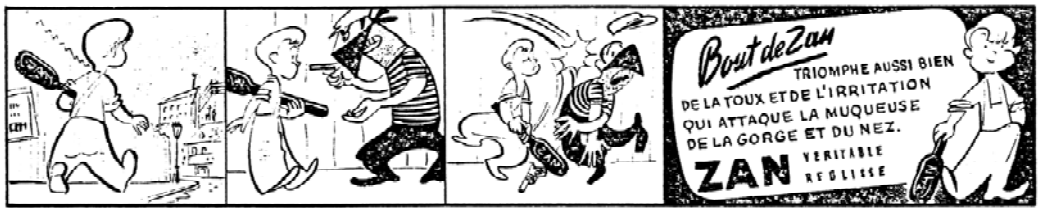
Car si le désir dans sa racine, dans son essence c'est le désir de l'Autre, c'est ici à proprement parler qu'est le ressort de la naissance de l'amour, si l'amour c'est ce qui se passe chez cet objet vers lequel nous tendons la main par notre propre désir et qui, au moment où il fait éclater son incendie, 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.

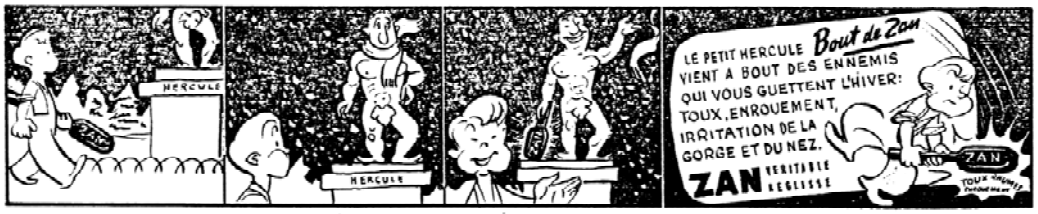
C'est dans la mesure où ce que Socrate désire il ne le sait pas et que c'est le désir de l'Autre, c'est dans cette mesure qu'Alcibiade est possédé par quoi ? par un amour dont on peut dire que le seul mérite de Socrate c'est de le désigner comme amour de transfert, de le renvoyer à son véritable désir.

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

[234] Cf. *Stécriture* n° 1, p. 33, n°5.

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 pourrons alors vraiment restituer à son véritable sens de situation à deux, à deux réels »[235], [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 ?





DOCUMENT ANNEXE
(Cf. n. 13, *supra*, p. 181)

Nous remercions la Société Ricqlès-Zan qui nous permet de publier les exploits de Bout de Zan, *tels qu'ils apparaissent dans la publicité aux alentours des années 1935, 1940.*

[235] Variante envisagée :… situation *à deux, à deux* réelle, trouvée dans des notes.

J'ai terminé la dernière fois, à votre satisfaction semble-t-il, sur [un point] <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 [que] <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 avions 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, normalement[236]. Par contre, la réciproque 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 Courteline[237]. 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 [se propose pour eux] 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 [tâches]

[236] Il s'agit encore du texte de son intervention au Colloque de Royaumont dont la parution dans *La Psychanalyse, vol.* 6, est contemporaine de ce séminaire. Cf. É*crits,* « La direction de la cure », p. 609 (déjà cité) *Stécriture* n° 4, p. 128.
[237] Georges Courteline, *Théodore cherche des allumettes,* Théâtre complet, Flammarion, p. 287-297.

<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 meilleures[238]. 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 ?

Je ne suis pas là pour, même d'un point de vue éristique voire critique, aiguiser 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 doive 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 [avons] <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.

A 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,

[238] Cf. S. Freud, L'analyse finie et l'analyse infinie : Le proverbe qui dit : « Le lion ne bondit qu'une fois » doit avoir raison (traduction de la Bibliothèque freudienne). Cf. GW 16, 1937, p. 62, déjà cité par Lacan, *Stécriture* n° 2, p. 60.

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'**a**utre 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 élidé, c'est d'abord comme inconscient de l'**a**utre 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'**a**utre. 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[239] 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 déchiffrage de l'inconscient, <ce domaine> quand il s'agit de notre rapport comme psychanalyste à l'**a**utre 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 **a**utre en soi-même, à l'intérieur de soi, j'entends dire ce par quoi il se voit **a**utre 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 **a**utre, à l'**a**utre 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 **a**utre au-dehors en tant que ce petit **a**utre 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

[239] Variante envisagée : très essentiel… original de son enseignement… (sténotypie).

l'effet total, global, toute l'efficience 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 puissances vitales ? 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[240] – mais pas n'importe lesquelles, spécialement parmi celles que Freud a toujours et tenacement cernées comme les tendances [sensuelles] <sexuelles>. Il y a une raison <à ce> pourquoi 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 plus justement nous le supposerons 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 ?

A 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 tort que [ceux] <ce> 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. L'analyste

[240] Variante envisagée : qui *sont ainsi réfractées dans l'inconscient*…trouvée dans des notes.

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[241]. 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 rat ». 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 restent[242]. 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.

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 de ν γκη/*anankè*/, cette *nécessité* du retour au zéro, [de] <à> 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 mort[243]. Qu'il joue ou non avec la mort en tout cas – j'ai écrit ailleurs que, dans cette partie qu'est l'analyse qui

241 S. Freud, « *L'homme aux rats* », dans *Cinq Psychanalyses, Paris,* PUF, 1954, p. 255, n. 2. Freud y cite en effet *Le Banquet,* 216-c.

242 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* (371 e), mais, semble-t-il dans un contexte différent. Il est amusant de noter que plusieurs auditeurs ont entendu ici : *les rêves.*

243 Clémence Ramnoux, « Hadès et le psychanalyste », (Pour une anamnèse de l'homme d'Occident), dans *La psychanalyse, 1,* Paris, PUF, 1956, p. 179.

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 **a**utre qui est en lui.

[III]

$$A - i(a_2)$$

[II] $i(a)$ $S - A$ [I]

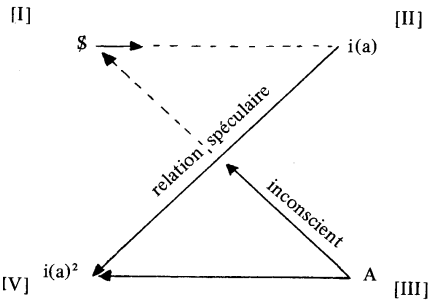
$

[IV]

Dans la position de la partie de bridge, [le S qui est] le <sujet> S, <cf. schéma (1)>, qu'il est a en face de lui son propre petit **a**utre <i(**a**) en (2)>, 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 (3)> 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 (4)>, par le sujet en tant qu'inconnu de lui même, va <se> trouver avoir ici <(3)> la place image de son propre petit **a** à lui – appelons l'ensemble « l'image du petit **a** deux », <i (a_2) >, et va avoir ici <(1)> l'image du grand Autre <S – A>, 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 conjoints à la même place son propre Moi à lui l'analysé et cet Autre ; il doit trouver sa vérité qui est le grand Autre de l'analyste[244].

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

[244] Nous proposons ici une reconstruction du schéma tel que nous supposons (à l'aide de notes) que Lacan l'a construit au tableau. Nous indiquons avec des chiffres entre parenthèses les places qu'il désigne. P. Julien propose cette transcription:



« Dans la position de la partie de bridge, le S qui est là (I) a en face de lui son propre petit autre (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 (III) la place désignée de cet Autre qui parle, celui qu'il va entendre, le patient, nous voyons que ce patient en tant qu'il est représenté par le sujet barré (I), par le sujet en tant qu'inconnu de lui-même, va trouver avoir ici (IV) la place image de son propre petit **a** à lui – appelons l'ensemble l'image du petit *a* deux ; 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 conjoints à la même place (IV) son propre moi à lui, l'analysé, et cet *autre ;* <mais> il doit trouver sa vérité qui est le grand Autre de l'analyste ».

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.

Seulement voilà, cette espèce de solution du problème dont je pense que vous apprécierez 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] <déclaration> 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 précisé ment 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 facilement[245] 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 [phase] <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 négatif, 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 – s'il reste discuté <de> 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 » (« Le contre-transfert normal et certaines de ses déviations »), par Roger Money-Kyrle[246], manifestement

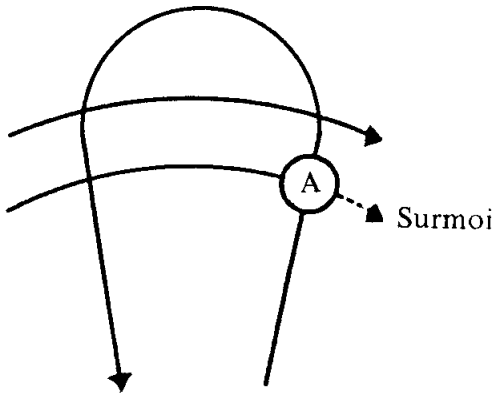
[245] Paula Heimann, « On counter-transference », texte lu au XVIe congrès international de Psychanalyse à Zurich en 1949, paru dans *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. XXXI, 1950.
[246] Cf. la traduction inédite de cet article, produite dans ce bulletin n° 5.

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 [dans] <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[247].

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. Et il fait état à ce propos du rôle du *superego* analytique d'une façon qui assurément, si vous lisez l'article, vous paraîtra présenter bien quelque *gap,* je veux dire ne trouverait 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 <de ce> 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 *superego)* 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 *superego*. 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 *superego*.

[247] Variante envisagée : *tout ce qu'il touche* (sténotypie).

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 parait 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 sanction 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 [lui] <l'a> fait pendant la deuxième moitié de son week-end se trouver dans un état qu'il ne reconnaît qu'à se le formuler lui-même dans les mêmes termes que lui son patient [lui] <l'a>fait[248] d'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'analyse] <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 [dont il s'agit] 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 imaginaire 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

[248] Dans l'exemple que donne Money – Kyrle, cette séquence ne se passe pas pendant le week-end.

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 est usage. Ce qui se produit est réellement là au niveau de i(**a**) [est] <et> 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, 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 don 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 cas[249] <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, 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, 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

[249] Cette allusion à la pratique de Ferenczi est discutée par Paula Heimann dans ce même article (cité n° 10) où elle argumente sa position.

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 – je ne suis pas en train d'entériner [la propriété] <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'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 petit **a**, l'agalma 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.

Du fait qu'il y a transfert, [a] <ça> suffit pour que nous soyons impliqués dans cette position d'être celui qui contient l'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[250].

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 *erômenos*. 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 *erastès,* remplissant de ce seul fait cette condition de métaphore, de substitution de l'*erastès* à l'*erômenos* 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 *agalma,* dans le patient auquel il a à faire, 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 ne savons l'analyste pas que nous ne devons pas être les parents de [l'analyste] <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.

[250] Nous n'avons pas encore pu préciser le nom de ces deux auteurs auxquels Lacan se réfère sans les nommer. Nous poursuivons les recherches : toute information sur cette question nous sera précieuse.

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 »[251] 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'analyse] <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.

[251] Cet exposé a eu lieu le 6 mars 1961 sous le titre : « Position du désir ». Nous ne savons pas jusqu'à présent 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 l'existence contre-transfert. Les conséquences nécessaires] <impropre. L'existence du contre-transfert <est une> conséquence nécessaire> purement et simplement du phénomène du transfert lui-même si on l'analyse correctement[252].

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 même je dis, 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 [autour de] ce qu'on peut appeler, selon nos termes, le rapport de la demande du sujet avec son désir, *étant entendu 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'agît 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.

[252] Variante trouvée dans des notes :…l'implication nécessaire de l'analyste dans la situation du transfert fait qu'il est impossible de faire découler le contre-transfert du transfert.

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 [concret] <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 [qui est] <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 [qu'il] <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 *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 reparcours de ce qu'il y a de plus original[253] 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'analyste. Vous vous rappelez que c'est sur ce point problématique que je vous ai laissés pour autant qu'un auteur, 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 puisque 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

[253] Certaines versions donnent *originel.*

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 supposions 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'agît 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 remémoratrice 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 [marche] <marge> mais la part la plus importante de cette fonction de répétition, au compte de la défense du Moi [dans] <contre> la remémoration refoulée, considérée comme le vrai terme, le terme dernier, encore que peut-être à ce moment considéré comme impossible[254], 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 [parce] <à ce> qu'une certaine mesure *von Überlegenheit* de supériorité reste conservée grâce à quoi la réalité apparente *die auscheinende Realitât,* pourtant toujours de nouveau pourra être reconnue dans un reflet comme un effet de miroir d'un passé oublié ».[255] 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

[254] Une autre version écrit : *comme inaccessible.*

[255] Cf. Jenseits des Lustprinzips, GW 111, p.17.

er	muss	ihn	ein	gewisses	Stück	seines	vergessenen	Lebens	wiederer
il (le médecin)	doit	lui (l'analysé)	un	certain	fragment	de sa	oubliée	vie	de nouveau
1	2	3	7	8	9	10	12	11	6

Leben	lassen	und	hat	dafür	zu	sorgen	dass	ein
Revivre	laisser	et	Il a	À ce de ce pour ce	à	veiller se soucier faire le nécessaire	que que que	une
5	4	13	14	17	15	16	18	19

Erhatten bleibt…	Mass	von	Überlegenheit
Demeure maintenue subsiste	quantité	de	supériorité surplomb
23	20	21	22

zu sorgen dafür, dass est une locution, *dass* ne peut pas ici signifier *parce que.*

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'égard[256] 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*[257]. 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 connue[258].

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'agît 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 [attens] <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 propre insu plus ou moins, cette demande d'être nourri.

Nous avons dit, [259]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. 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 en ceci même consistant 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

256 Variante envisagée : *à l'égale.*
257 Cf. S. Freud, *Essais de Psychanalyse,* trad. Hesnard, Paris, « Petite Bibliothèque Payot », 1970, p.22.
258 Sur *l'aberration actuelle,* sans doute s'agit-il d'une allusion à Anna Freud ; cf. *Écrits, p.*603, 604.
259 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).

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[260]. 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, innomé 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 polaire[261], 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. 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, 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 [à] <de> la demande d'être nourri ; comme vous le toucherez du doigt tout de suite dans ce fait que du seul fait que la tendance de cette bouche qui a faim, par cette même bouche [s'exprime en] <s'exprimant> une chaîne signifiante eh bien, c'est par là qu'entre en elle la possibilité de désigner la nourriture [qu'est le désir] <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 entre déjà là où éclate la spécificité de la dimension du désir. D'où l'extrême prudence que nous devons avoir concernant nos interventions, nos interprétations, au

[260] Certaines notes optent pour l'impératif singulier : tue *le désir*. Ce qui figure dans la sténotypie nous semble intraitable, en voici la copie : « tue es le désir ».

[261] 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.9 5). 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.*

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 ce qui tente] <les suggestions 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] <et> 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.

A 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 [qu'à l'] <que de l'> excédent sexuel. C'est autre chose, c'est d'une discipline du besoin qu'il s'agît 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'emploie, on peut dire naturellement, comme moyen d'expression. Le cadeau excrémentiel 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[262]. 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.

[262] Cf. *Écrits*, p.615.

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. 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'évidement] <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, quoi 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'agît d'une compréhension à la limite. [des] 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 ici comme tel, prend pleinement [désinence] <la dominance> dans la relation anale 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 sadique-oral (rappel qu'en somme la vie dans son fond est assimilation dévoratrice comme telle) et qu'aussi bien que ce thème de la dévoration était ce qui était situé au stade précédent dans la marge du désir, cette présence de la gueule ouverte de la vie est <aussi bien> ce qui ici vous fait apparaître comme une sorte de reflet, de fantasme ceci que, quand l'autre est posé comme le second terme[263], 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 [et] <est>, à partir d'un point d'éclipse maximum du sexuel, d'un point de pure oblativité

[263] Il nous semble que cet autre posé *comme le second terme se* réfère à l'autre de la relation imaginaire. Nous avons établi la suite en conséquence.

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, 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 doive 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** excrémentiel, 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 excrémentiel 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*[264]. La phénoménologie de l'enfant comme objet précieux excrémentiel est tout entière dans cette désignation où l'enfant est identifié à l'élément douceâtre de ce qu'on appelle la réglisse, γλυκυρρζα/*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

[264] Cf. document annexe

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 *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 réglisse. 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 *reygalisse,* parce que la réglisse est faite avec une racine douce qu'on ne trouve qu'en Galice, le *rai* <*radix*> 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] <formulation> 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'a 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] <offerte> 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>[265] 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.

[265] Dans la sténotypie, cette phrase apparaît mise en apposition au terme Surmoi : Surmoi, une certaine façon de satisfaire à cette contre-demande. Que tout mode

Bien sûr le piège c'est qu'en interprétant vous donnez au sujet quelque chose dont [se nourrit] <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 [et] <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 *Poros* où sont toutes les ressources. Et le désir Socrate vous a appris originellement à l'articuler est avant tout *manque de ressources, aporia.* 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 métempsycose, 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 naissance[266]. Et Socrate, sans le savoir, quand il loue, *epainei,* 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.

266 Cf. entre autres, Phédon, 8 1 d, 108 b, c.

DOCUMENT ANNEXE AU SEMINAIRE DU 15 MARS 1961

DOCUMENT ANNEXE
(Cf. n. 13, *supra*, p. 181)

Nous remercions la Société Ricqlès-Zan qui nous permet de publier les exploits de Bout de Zan, *tels qu'ils apparaissent dans la publicité aux alentours des années 1935, 1940.*

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 parait nécessaire – je l'ai déjà indiqué la dernière fois et <indiqué> pourquoi – à une position exacte de la fonction du transfert[267].

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] <lieu> ; 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 [le terme] <à terme> dans l'érotisme humain sa valeur d'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 pluriel[268]) [dans] <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 et [non] 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 partiale. 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 érogénéité 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 fantasmatique 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.

---

267 Cf. *Stécriture* n° 5, p. 174.

268 *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,* dans la *Transa,* numéro spécial, p. *23.)*

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 – 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 numéro[269]. 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. 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*[270] 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 exemple[271] 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 pigeonnière à quoi peut suffire une

[269] 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.
[270] De l'allemand *Verkennung :* méconnaissance : *Erkennung ;* reconnaissance.
[271] On peut dater l'intérêt de Lacan pour cette recherche : voir *Écrits,* p. 95-96, 189, 190

petite glace dans la cage, et aussi [ce cri] <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 [à] <là> de cette image de l'autre[272]. 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 fantasmatique 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 <ceci> 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, c'est 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'orgasme] <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 [à la partenaire individuelle] <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, [qui est] 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

[272] Variante trouvée dans des notes : *se réfère 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*, *mavult*[273], c'est ça qu'elle aime. Et c'est en tant qu'elle aime ça que pour nous, dans l'image, elle se montre comme [jouissance] <jouissant> 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, [le jugement] <justement> 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 du sacré, qui est son premier ouvrage[274]… 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 κοιν≈/*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 *telos* ne passe pas par la tète, 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.

[Et aussi bien] 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

273 Du latin *malle* : aimer mieux, préférer ; *mavult* : elle aime mieux, elle préfère.
274 Roger Caillois, *Le mythe et l'homme,* Paris, Gallimard, 1938, chap. 11, déjà cité par Lacan *Écrits*, p. 96.

de Sainte-Marie-des-Anges à Venise[275] 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 Cazotte[276] 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. 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 [fantôme où] <*fandum*>[277], 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 : [dans] 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] <qui> 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 Gracian. 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 détaillées. Et on nous prie de nous arrêter à cette joue exquise, 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

---

275 Ce tableau de Carpaccio, « Saint Georges combattant le Dragon », se trouve à la Scuola de San Giorgio degli Schiavoni à Venise.

276 J. Cazotte. *Le Diable amoureux*. rééd. Garnier-Flammarion, Paris, 1979, p. 59.

277 Du latin *fari :* parler ; *fàndum : il* doit parler.

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 courbe] <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 »[278] 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[279]. 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 [sens] <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 [d'une] 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. 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 [trait] <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 reparaîtrait 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 [vous] 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

[278] Cf. Teilhard de Chardin, cité dans les *Écrits*, notamment p. 88, 684.
[279] Dans des notes, on trouve : cf. *les plus anciens monuments de Oli.*

signe, le sujet devant cette question, 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 – distingue sa position en ceci qu'elle marque, pour ce qui commence d'apparaître de petit frétillement, 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 *Wiwimacher,* le fait-pipi> de quelque façon qu'on l'appelle, feront des réflexions comme : « il est fort bien doué 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'*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[280]. 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.

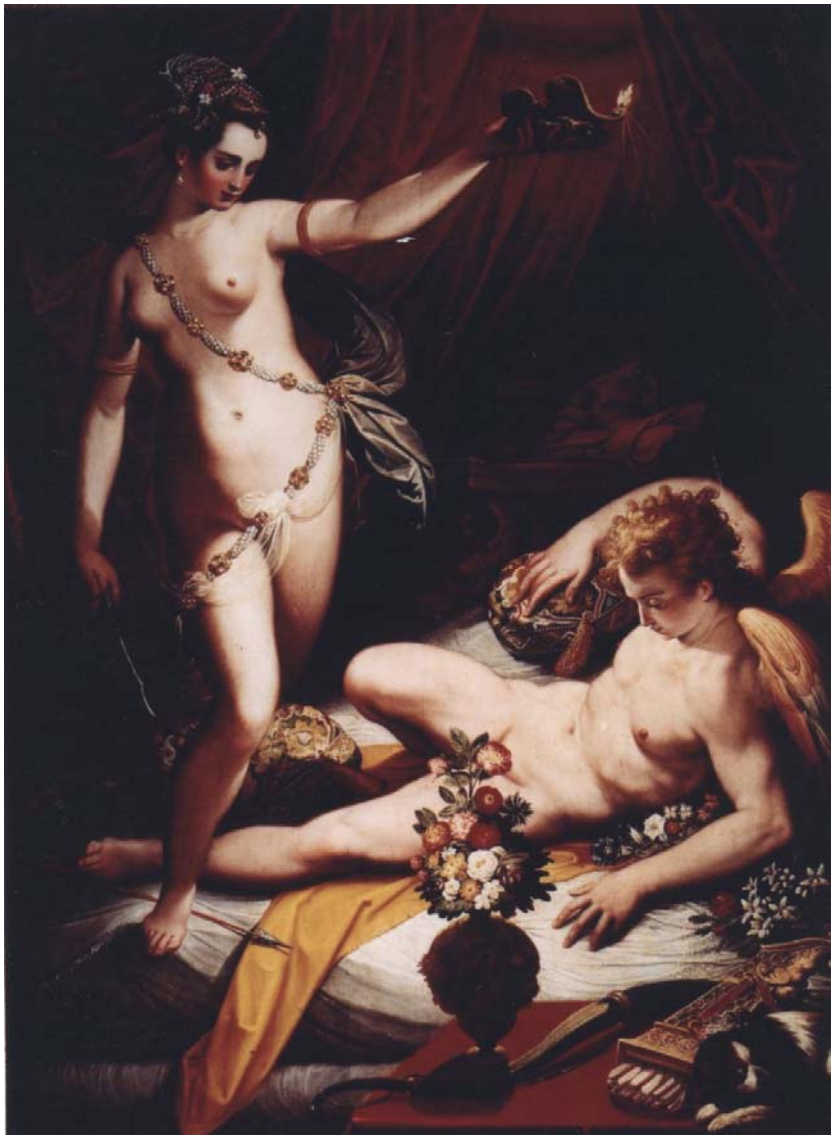
Et je vous prierai ici de remarquer la force des déterminations linguistiques par quoi, de même que le désir a pris dans la conjonction des langues romanes cette connotation de *desiderium,* de deuil et de regret, ça n'est pas rien que les formes primitives du futur soient abandonnées pour une référence 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 baiserai 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.

[280] Variante trouvée dans des notes : *que vont jouer les gonds.*

Mais – et c'est ici que je veux aujourd'hui seulement vous retenir [au bord] <au bord> de ce qui résulte de cette articulation, lente sans doute, mais faite justement pour que vous n'y précipitiez 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 le 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. 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 phi, **a** = A – ϕ. 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 (phi), 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.

[281]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. 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[e] siècle. Ses dates sont à peu près 1547-1590, et il s'agit d'un tableau qui s'appelle « Psyché surprend Amore », c'est-à-dire Éros[282].

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

[281] 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'Urbis… Paris n'est qu'une ville périphérique.
[282] Cf. article joint, « La surprise », et une photographie du tableau que *Stécriture* a fait reproduire et a glissé dans ce numéro 6.

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[283]. Vous voyez que l'esquisse correspond dans ses lignes significatives tout au moins à ce que je suis en train de faire circuler.

J'ai cru devoir voir cet endroit sur le Palatin que le commandant Boni, il y a je crois une cinquantaine d'années, a cru pouvoir identifier à ce que les auteurs latins appellent le *Mundus*. J'ai réussi à y descendre, mais je crains qu'il ne s'agisse que d'une citerne, et j'ai réussi à y attraper un mal de gorge[284]…

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 tranchoir et qui est précisément un cimeterre 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. 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[285]. 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 ». De sorte que le geste même, tendu, de

283 Il s'agit d'André Masson. Mais il semblerait que cette esquisse n'ait pas été publiée.

284 Ce paragraphe ne figure dans aucune note. « L'archéologue Scavo Boni a effectué des fouilles dans le système de galeries et de puits découverts au début de ce siècle sous l'atrium de la *Domus Flavia,* silo archaïque qu'il baptisa *Mundus*. Il donna le nom de *Casa dei Grifi à* des souterrains abandonnés au IVe siècle av. J.-C. Il y a trois couches de dépôts, mais il est impossible de savoir auquel de ces trois dépôts Boni appliquait la dénomination de *cisterna » (J.P.* More>, *Céramiques à vernis noir du forum romain et du Palatin,* École Française de Rome, suppléments 3, Paris, E. de Boccard, 1965.

285 Précisions trouvées dans des notes (2 versions) :… chose rare ici par l'absence totale de « déplacement »,-… elle n'est pas fréquente, ou elle l'est par des déplacements.

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 avancions 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*[286]. J'espère pour votre plaisir que vous avez lu *L'Âne d'or,* c'est un texte, je dois dire, très exaltant. 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 sadomasochisme 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[287], 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

[286] Apulée, *Les Métamorphoses ou l'Ane d'Or,* trad. Paul Vallette, « Les Belles Lettres », Paris, 1947.
[287] Ibid

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 [figurées] <figuratives>. On dit par exemple que le groupe qui est au musée des Offices de Florence [qui] représente un Éros avec une Psyché, cette fois tous deux ailés (vous pouvez remarquer que si ici l'Éros les a, Psyché non), Psyché, [est née] <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 [transition] <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 nous 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 faîte 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 victime)[288]. Mais [qui] <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 [vient donc dire] <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.

[288] Elle 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… op. cit. p. 196. 197

Ce que je veux simplement vous dire, c'est que quand Jacopo Zucchi nous produit ce petit chef-d'œuvre, elle[289] 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.

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.

A 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 [isolée] <isoler> d'une façon exemplaire ce caractère sensible [imagée] <imager> par l'intensité de l'image qui est produite ici, [isolée] <isoler>[290] 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

[289] … *elle :* cette histoire

[290] Variante envisagée : (imagé par l'intensité de l'image qui est produite ici isolée), sténotypie.

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 [intellectuelle] <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 [entre] <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, [et] <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[291].

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[292] 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 à faire dans toutes ses conséquences.

[291] Variante trouvée dans des notes :… où demande et désir pourraient paraître confondus, en fait marqués de division.
[292] Cf. *Stécriture*, n° 4, p. 146.

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 [à savoir] 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] <de l'oral> 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 [dont il s'agit, il suffit d'épingler] <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*[293]. *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 [parle] <part> avec un certain bagage (von Uexküll et Lorenz), il nous parle au début de son article de ce qu'on appelle les *[reliser mecanism]* <*congenital reaction*

[293] Dr René de Monchy, « Oral Comporients of the Castration-Complex », lu au 17e congrès de l'I.P.A., Amsterdam, 1952, paru dans *Bulletin de l'I.P.A.,* n° 103, vol. XXXIII, p. 450.

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 un leurre, l'ombre identique à celle d'un [homme] <*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 »[294]. 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.

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'*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 fait Lefebvre Pontalis[295] – 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 Sharpe[296] qui est précisément ce que mon séminaire a analysé la dernière fois. 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 [qui est d'] : en garder le symbole qui est le phallus. C'est cela le problème qui nous est proposé.

---

294 Dans l'article de l'International Journal on trouve : attrappe.

295 Cf. « Le désir et son interprétation », *Bulletin de Psychologie,* n° 172, t. XIII (6), du 20 janvier 1960.

296 Cf. « Analyse d'un rêve unique », traduit par *la Documentation psychanalytique,* cahier n° 3, extrait de Ella Sharpe, *Dream Analysis,* The Hogarth Press. Ce rêve a été commenté par Lacan à son séminaire *Le désir et son interprétation* (inédit) au cours des séances des 14, 21, 28 janvier et 4 et 11 février 1959. Cf. note 15 ci-dessus.

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 la Psyché est là sur le point de trancher littéralement est déjà disparu [devant elle] <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 [qu'il y a] 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 michelangelesque [c'est musclé] <ses muscles> 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 passif[297]. 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 paradoxe 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 [rite] <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** (phi), 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 signifiance, où l'Autre est constitué par ceci qu'il y a quelque part un signifiant manquant. 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(Ⱥ). Et c'est pour ça qu'il peut devenir identique au sujet lui-même au point où nous pouvons l'écrire comme sujet barré, $, c'est-à-dire 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[298]. 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

[297] 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* 2223-33.
[298] Variante trouvée dans des notes : qu'il *escamote.*

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 signifiance 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 paraître[299]. Ce rapport de l'objet comme objet du désir, comme objet partiel avec toute l'accommodation [nécessaire] <narcissique> c'est ceci dont j'ai essayé d'articuler les différentes pièces dans ce système que j'ai appelé de [la thématique dite de] « l'illusion du vase renversé » dans une expérience de physique amusante.

L'important [est ceci] 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[300] – 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. Dans une formule analogue, on pourrait dire que la femme* est sans l'avoir, *ce qui peut être vécu fort pénible ment sous la forme du* Penisneid[301] – 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 concluais : *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.*

---

[299] C'est le 24 février 1954 que Lacan a introduit à son séminaire « l'expérience du bouquet renversé », reprise au Colloque de Royaumont (juillet 1958) rédigée (Pâques 1960) et publiée dans *La Psychanalyse,* « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache : *Psychanalyse et structure de la personnalité », PUF,* 3e tri. 1961, vol. 6.

[300] Lacan cite là le *Bulletin de Psychologie,* cf. notre note 15, p. 202.

[301] Dans le texte de Lefebvre-Pontalis : ce *qui se traduit psychologiquement par le* Pénisneid.

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, [il veut] <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 [forcer] <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] <le savoir>, 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 »[302]

[302] 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 et phallus imaginaire, intéressée 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'essaye d'articuler devant vous par l'usage que je donne à ce symbole **Φ** (grand phi) [pour autant] que la dernière fois et déjà bien des fois avant, j'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 <et> 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 [qui est] là au premier plan…[pour autant qu'] il recouvre ce qui est à recouvrir dont je vous ai dit que c'était moins encore le phallus menacé [de] <que> l'Eros ici surpris et découvert par une initiative de la question de la Psyché : « de lui qu'en est-il ? ». [si] <Ici> ce 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 élidées, 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. [à savoir] Dans le cas d'Arcimboldo, [qui] <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'imagine dans le désassemblement 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'évanouit.

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.

C'est donc bien dans ce registre que s'affirme, dans la composition du tableau, [le mode sous lequel la question, à savoir] <le maintien de la question de savoir> (car c'est ça que nous devons maintenir, soutenir devant notre esprit essentiellement) [qu'il s'agit] <qui s'agite> 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. Et [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** (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 [du] <des> signifiants au-delà d'un certain minimum qui reste à déterminer – dont je vous ai dit qu'à la limite quatre doivent pouvoir suffire à toutes les significations [comme nous l'apprend] – 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, subjectivé, si subjectiver c'est prendre place dans un sujet, valable pour un autre sujet, c'est-à-dire passer à ce point le plus radical où l'idée même de communication n'est pas possible. Toute batterie signifiante [peut vous dire que] <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 de [figure] <futur>, eh bien voilà elle ne l'exprimera pas, mais elle le signifiera tout de même, par exemple par le [processus] <procès> 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'avérer] 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 ?

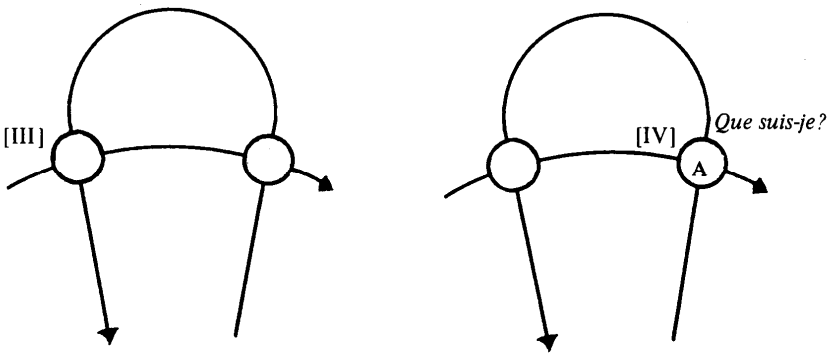
Ce qui nous rend si impropres à satisfaire à ces questions, qui nous force à y répondre d'une façon si spécialement inepte… comme si nous ne savions pas nous-mêmes que courir, c'est marcher très vite – c'est vraiment gâcher le travail – que taper du pied, c'est être en colère – c'est vraiment dire une 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 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. 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 [dépression] <répression>[303] 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,* [elle] <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 relais[304].

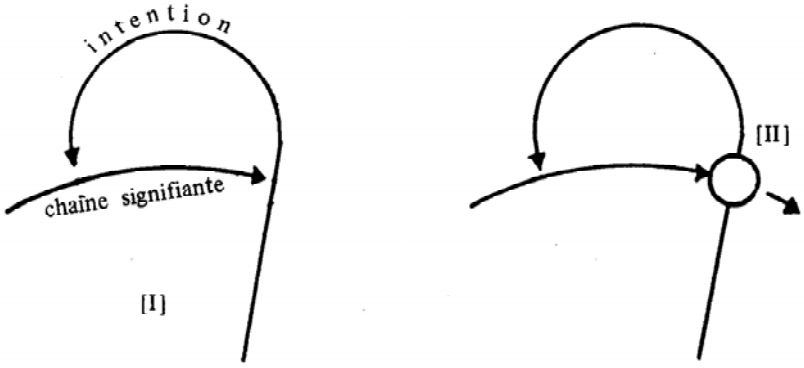
303 Toutes les notes à notre disposition donnent, comme la sténotypie : *dépression.*

304 Cf. notamment le 25 novembre 1959 où Lacan cite la formule : *l'enfant est le père de l'homme,* de Wordsworth reprise par Freud.

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 [c'est] 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 [c'est] que simultanéité, 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 et celui de la chaîne signifiante <(I)>,vous voyez que ce qui se produit ici <(II)> comme inchoation 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 des signifiants <qui> sont venus prendre place chacun à leur tour <(III)>, et [qu'ils] <qui> 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)>.



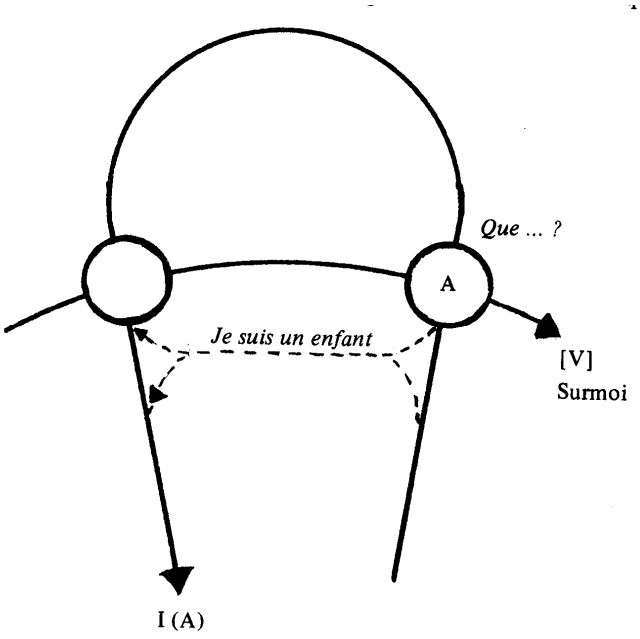
Qu'est-ce qui se passe ? il se passe que, quand le sens s'achève, quand ce qu'il y a de toujours métaphorique dans toute attribution : je ne sais rien d'autre que, moi qui parle et actuellement, « je suis un enfant », de le dire, de l'affirmer réalise cette prise, cette qualification du sens grâce à 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 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 <(5)>[305] 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. 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'embranche directement, autant que je sache, sur mon inchoation signifiante à savoir : un enfant.

Mais qu'est-ce-à dire dans tout cela ? C'est que cette réponse précipitée, prématurée, ce quelque chose qui fait qu'en somme [j'élide] <j'élude> toute l'opération qui s'est faite, centrale, ce quelque chose qui me fait me précipiter comme enfant[306], c'est l'évitement de la véritable réponse qui doit commencer bien plus tôt [d'] <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** (grand phi) 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

[305] Les schémas sont établis par nous en fonction de notes et des *Ecrits*, p. 808.
[306] Variante envisagée, trouvée dans des notes : quelque chose qui fait précipiter le mot « enfant ».

hallucinés, que l'épreuve de la réalité nous est présentée comme cette espèce de façon de goûter [quoi ?] 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 les 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 utilitaire[307]. 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.

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 [celui-ci] 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. 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

[307] Cf. notamment le 18 novembre 1959 et le 23 mars 1960 à propos de Jeremy Bentham.

que nous sommes en droit d'opérer avec des signes. C'est là que surgit le privilège de **Φ** (grand phi) 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 élidé[308], éludé. 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 bien heureuse dans ce certain rapport avec ce qui n'était point un signifiant, ce qui était la réalité de son amour avec Eros. 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'égaler à ses sœurs en montrant qu'elle l'a mieux[309] 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 trancher, 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.

C'est l'important pour nous 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 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

[308] Dans trois versions de notes : *éludé.*
[309] Variante trouvée dans des notes : *qu'elle a.*

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 [nous] 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, Mme K., je vous ai expliqué depuis longtemps que Mme 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 $S<>a$, le rapport de *fading,* de vacillation qui caractérise le rapport du sujet à ce petit **a** qui se produit mais autre chose, parce qu'elle est hystérique, $\frac{a}{-\varphi} <> A$, c'est un grand A comme tel, 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** (grand phi) 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** (grand phi). 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 Mme 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 [à ceci] <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 [étiologie] <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 : $\frac{a}{-\varphi} <> A$ <soit> **a**, l'objet substitutif ou métaphorique, sur quelque chose qui est caché, à savoir – ϕ (moins phi), 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** (phi) dans sa forme dévoilée. C'est, je vous l'ai dit tout à l'heure, ce qu'il a d'insupportable qui n'est point 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 ceci] 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 **Φ** (grand phi) du signifiant phallus et pour lui aussi il s'agît de le rendre maniable. Quelque part un auteur[310], 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 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 piétiné, 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'élision imaginaire du phallus. C'est en tant que l'obsessionnel est en

310 Il s'agit de Maurice Bouvet et notamment d'un travail présenté à la Société Psychanalytique de Paris en décembre 1949, paru dans la Rev. franç. psychanal., XIV, 1950, sous le titre : « Incidences thérapeutiques de la prise de conscience de l'envie du pénis dans la névrose obsessionnelle féminine ».

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[311]. 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] <pourtant> la question de cette voie thérapeutique est là jugée. À quoi ceci nous introduit-il ? À la fonction **Φ** (grand phi) 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'essayerai d'aborder pour vous la prochaine fois.

[311] Une version de notes introduit d'ores et déjà à cet endroit la formule du fantasme de l'obsessionnel : A<>ϕ *(a, a', a", a'"…).*

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*[312] 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, parait-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 chose[313].

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 Carroll 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 Grandville[314], 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 signifiantes qui gardent pour nous toute leur richesse, et nommément dans un de ces royaumes, alors qu'il vient d'un autre, il parle à un académicien et il lui dit que[315] : 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 ; [Une tête de morue, un]
La peste, une armée de métier ;
Un hanneton, un premier ministre ;
La goutte, un grand prêtre ;

312 *La relation d'objet :* titre du séminaire de J. Lacan de l'année 1956-1957 ; *Le désir et son interprétation :* 1958-1959.
313 En 1961, en effet, Lacan déposait la sténotypie de ses séminaires à la bibliothèque de la Société française de psychanalyse, à la disposition de ceux qui voulaient les consulter.
314 Réédition Gallimard NRF, collection « 1000 soleils », 1965, traduction d'Émile Pons, illustrations de Grandville. – Pour présenter le texte, nous nous sommes servis d'une édition de 1929 dont la traduction intégrale a été revue et corrigée d'après la première édition anglaise (1726). Cf. document annexe, p. 230.
315 Nous laissons à ce récit son statut de citation. Une fois de plus, nous sommes confrontés à la façon dont Lacan cite un auteur. Lit-il l'édition dont il parle ? s'agit-il de sa traduction ou mieux, de sa lecture personnelle ? Cf. document annexe, p. 230 sq.

Un gibet, un secrétaire d'États ;
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 ;[316]
Une plaie ouverte, les affaires publiques.
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 : Votre frère [tom a] <Thomas> a les hémorroïdes ; *l'habile* [descripteur] <*décrypteur*>[317] *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] <resituer> 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,[318] 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 $A<>\phi$ (a, a', a", a'"…) que je vous ai donnée comme étant celle du fantasme de l'obsessionnel. 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 comme ce que je vous ai écrit la dernière fois, $\frac{a}{-\varphi} <> A$, à savoir : $\frac{a}{-\varphi}$ dans le rapport <, <>, >[319] 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

316 Ici rires dans la salle (indiqué par les notes). Cf. notre note 7.
317 Nous restons au plus près de l'homophonie bien que des notes nous donnent, comme le texte de Swift : *déchiffreur.*
318 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.
319 Dans des notes on trouve : <> lu *dans le rapport, désir 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 pentes analogiques auxquelles il est toujours facile, tentant de céder et de vous dire par exemple que **Φ** (grand phi), c'est le phallus symbolique, ϕ (petit phi), 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 plaisons 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 [de] <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 »,[320] aboutit à une action, une théorie tout à fait généralisée de la fonction de la distance à l'objet dans le maniement du transfert, 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, [et] <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. [dont] 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, [rapprochée] 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** (grand phi) et ϕ (petit phi). Et, parce que nous entendons bien qu'il ne s'agit jamais dans l'articulation de la

320 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,* 1950, XIV. n° 2. 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).

théorie analytique de procéder d'une façon déductive – de haut en bas si je puis dire – car il n'y a rien qui <ne> parte plus du particulier [dans] <que> l'expérience analytique, 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.

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, A<>ϕ (a, a', a", a'"), 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 (petit phi) qui désigne ce quelque chose. [qu'] Il suffit de recourir à une observation analytique, quand elle est bien faite par un analyste, pour nous apercevoir que le ϕ (petit phi) – 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 (petit phi) est en quelque sorte l'unité de mesure où le sujet accommode 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 au 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,*[321] 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 au 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,*[322] 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 [tout à l'heure] <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, [qui, si] <qu'ici> le rat symbolise, tenant proprement la place de ce quelque chose que j'appelle ϕ (petit phi), en tant qu'il est un certain état, un certain niveau, une certaine forme

321 Cf. S. Freud, *Cinq psychanalyses,* Paris, PUF, 1967, p. 207.
322 *11. Ibid.,* p. 238, 239.

de réduire, de dégrader d'une certaine façon – nous verrons en quoi nous pouvons l'appeler dégradation – la fonction d'un signifiant : **Φ** (grand phi).

Il s'agit de savoir ce que représente **Φ** (grand phi), 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 (phi), 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 [vouloir] <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] <méconnue> ? 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 jus qu'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 <Ⱥ>, 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 (phi) 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] 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 [ainsi si vous voulez, nommément] par exemple dans ce qu'on appelle les difficultés de la pensée chez le nommément 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 [biais] <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'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 [formes] <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'aphanisis. Si on l'emploie, c'est qu'il y a une 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 [est] <où> littéralement quelque chose qui est profondément foncier de son rapport à son fantasme vient se briser, c'est à proprement parler ce qu'<il y> 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 dérobe.

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'agît 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 palestres pour l'étreinte sexuelle, de faire vivre les corps dans la dimension de la nudité et de la prise au ventre. Je ne sache pas qu'à part quelques exceptions, une d'entre elles dont vous savez bien combien elle fut réprouvée, celle de Reich nommément, je ne sache pas que ça soit un champ où se soit jamais étendue l'attention de l'analyste. [Donc] <Dans> ce à quoi l'obsessionnel a affaire il peut [s'entendre] <s'attendre>[323] 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

[323] Variante envisagée : il peut s'y entendre. On trouve dans des notes : l'obsessionnel peut donc ici savoir manier son désir.

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'*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** (grand phi) du phallus en tant que nous essayons pour l'instant de l'approcher. Pour tout dire, [que] 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 [le mettre à son port] <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 découvre très spécialement l'action analytique, pour autant que forcément c'est le même puisque c'est là qu' « il faut y aller ».

[Au fond] <A 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** (grand phi) 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.* 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** (grand phi) du phallus en tant qu'elle est celle qui est cachée derrière son monnayage au niveau de la fonction ϕ (phi).

Déjà cette fonction **Φ** (grand phi) 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 à faire 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 [qui est] (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 [si 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 [sous le terme] : « Les incidences thérapeutiques de la prise de conscience de l'envie du pénis dans la névrose obsessionnelle féminine »[324]. 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*[325] *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*. – Trois lignes plus loin, nous retomberons sur cette fameuse *pulsion* [destructrice] <*destructive*> *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] <initiale> 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, *sans qu'il s'agisse de phénomènes hallucinatoires*. 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* <*en outre*> *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] <la mécanique> 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 [qui] 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 **a**utre dans le champ de laquelle se situe le développement de [son] <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

[324] Cf. notre note 9, p. 221

[325] Dans le texte cité, le terme utilisé est l'obsédé.

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 apprends 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** (grand phi) ? 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 vingt-cinq ou à trente 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 la fonction de l'objet phobique qui n'est pas autre même coup, vous si 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] <vital> 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'avance] <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[326]. 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** (grand phi), 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 (petit phi) imaginaire. Qu'est-ce qui nous permet alors d'en parler comme signifiant et d'isoler **Φ** (grand phi) ? 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 constations 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 d'une girl 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, [est-ce que c'est là] <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 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

[326] Variante envisagée :… c'est l'expérience, la découverte empirique qui nous l'assurent, qu'il est là quelque chose…

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.

DOCUMENT ANNEXE AU SEMINAIRE DU 26 AVRIL 1961

VOYAGES DE GULLIVER[*]

…pleins d'espérance ; ils ne se plaindraient point des fausses promesses qu'on leur aurait données, et ne s'en prendraient qu'à la fortune, dont les épaules sont toujours plus fortes que celles du ministère.
Un autre académicien me fit voir un écrit contenant une méthode curieuse pour découvrir les complots et les cabales contre le gouvernement. Il conseillait d'examiner la nourriture des personnes suspectes, les heures de leur repas, le côté sur lequel elles se couchent dans leur lit, et de quelle main elles se torchent le derrière ; de considérer leurs excréments, et de juger, par leur odeur et leur couleur, des pensées et des projets de l'homme, d'autant que, selon lui, les pensées ne sont jamais plus sérieuses et l'esprit West jamais si recueilli que lorsqu'on est à la selle ; ce qu'il avait éprouvé lui-même. Il ajoutait que, lorsque, pour faire seulement des expériences, il avait songé parfois à la plus sûre manière de tuer le roi, il avait alors trouvé ses excréments verdâtres, et qu'ils étaient tout à fait différents lorsqu'il avait pensé simplement à soulever le peuple et à brûler la capitale.
Le projet était écrit avec beaucoup de talent, et contenait des observations également utiles et curieuses pour les hommes d'État ; cependant il me parut incomplet. je m'aventurai à le dire à l'auteur, et il offris d'y faire quelques additions. Il reçut ma proposition avec plus de complaisance que les écrivains, surtout ceux qui appartiennent à la classe des théoriciens, n'ont coutume de le faire, et il m'assura qu'il serait charmé de profiter de mes lumières.
Je lui dis que si je vivais jamais dans un royaume où la turbulence du petit peuple ou bien l'ambition de la noblesse seraient cause de nombreux complots ou conspirations, je prendrais d'abord soin d'encourager la race des dénonciateurs, témoins, espions, accusateurs, jureurs et autres instruments utiles et subalternes ; quand j'en aurais un nombre suffisant et que je les verrais compétents en toutes sortes de capacités, je les confierais à quelques personnes habiles et assez puissantes pour les protéger et les récompenser. Des hommes ainsi qualifiés et soutenus pourraient tirer le plus grand avantage des complots, établir leur réputation clé profonds politiques, rendre la vigueur a une administration malade, étouffer ou détourner les mécontentements, remplir leurs coffres par les amendes et confiscations, enfin élever oit abaisser le crédit public, selon ce qui convient à leurs intérêts privés. Ils conviendraient entre eux d'avance des complots dont certaines personnes suspectes devront être accusées. Alors ils saisiraient les lettres et les papiers de ces personnes et les feraient mettre en prison. On remettrait les papiers à une société d'artistes très habiles à trouver le sens caché des mots, des syllabes et des lettres.
Par exemple, ils découvriront qu'une chaise percée signifie un conseil privé ;
Un troupeau d'oies, un sénat ;
Un chien boiteux, un envahissement ;
La peste, une armée permanente ;
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 ;
Une plaie ouverte, les affaires publiques.
Quand ce moyen ne suffit point, 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 ;
ou bien ils transposent les lettres d'un papier suspect de manière à mettre à découvert les desseins les plus cachés d'un parti mécontent par exemple, vous lisez dans une lettre écrite à un ami *Votre frère Thomas a les hémorroïdes ;* l'habile déchiffreur trouvera dans l'assemblage de ces mots indifférents une phrase qui fera entendre que tout est prêt pour une sédition.

[*] Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver dans des contrées lointaines,* Paris, Éditions de La Pléiade, 1929, t. II. Pages 62 à 64 Illustrations de Jacques Boullaire. – Cette traduction intégrale a été revue et corrigée par Mme S. Martin-Chauffier d'après la 1ère édition, Londres, 1726.

L'académicien me fit de grands remerciements de lui avoir communiqué ces petites observations, et me promit de faire de moi une mention honorable dans le traité qu'il allait mettre au jour sur ce sujet. Je ne vis rien dans ce pays qui pût m'engager à y faire un plus long séjour ; aussi je commençai à songer à mon retour en Angleterre.

[327]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. 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 <la> mesure même d'un [dessin] <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

[327] Les sources privilégiées de notes d'auditeurs du séminaire nous ont fait défaut pour cette séance. Plusieurs passages restent encore à établir (appel au lecteur).

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[328] (et non pas comme il fut fait jusque-là dans une forme [spéculaire] <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] <dans> 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, de quelque façon, [qu'ils] <qui> 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'habitude] <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 – 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 [à tout instant] 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 [dans] 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

[328] Variante trouvée dans des notes : méconnaissance fondamentale du vécu.

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 de caractère génital [d'] <comme> une fin, 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. Ce désir de l'Autre,[329] ce génitif [qui] 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, [que] 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** (grand phi) dont j'essaie, pour vous, de montrer la position, la condition centrale dans notre expérience.

<Dans> notre fonction, notre force, notre devoir[330] est certain et toutes ces difficultés se résument à ceci : il faut savoir remplir sa place en tant que le sujet doit pouvoir y repérer le signifiant manquant. Et [que] 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, S<>D.

Ceci ne se produit pas seulement au niveau de la régression,[331] 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 [personnelle] <pulsionnelle> par où il soit possible que le sujet désigne la place de la réponse…[le S (A) qu'il <lacune> du transfert, que Phi, sans ce S (A), le fantasme en tant que le sujet s'y saisit comme défaillant devant un objet privilégié, 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

329 Cf. article joint. p. VIII.
330 Variante envisagée, *pouvoir*, trouvée dans des notes.
331 Variante trouvée dans des notes : représentation. Variante envisagée : pulsion.

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'**a**utre, à quelque distance que cet **a**utre soit de lui-même.

C'est bien parce qu'il en est ainsi que vous me voyez, tout au long de cet enseignement, interroger, faire le tour par tous les aspects où non seulement l'expérience mais la tradition peut 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), à son expérience tragique, qu'il s'agisse comme il y a deux ans du parcours que je vous ai fait faire du drame originel de l'homme moderne, *d'Hamlet* ou, 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. 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[332].

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 même mal sur la bouche du sujet cité – à partir de ce moment-là celui dont on raconte l'histoire s'en serait payé[333]. 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.

---

332 Variante envisagée : et je dirai plus que jamais d'autant que l'expérience analytique n'est après tout pas concevable pour avoir été seulement un miracle surgi de je ne sais quel accident individuel que se serait tapé le petit bourgeois viennois, Freud.

333 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

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 <le critère> 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*[334]. 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 propre 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 et c'est aussi vrai pour les miennes, je ne prétends pas <n'>être opérationnel que pour les autres. De telle sorte qu'en lisant la correspondance d'André Gide et de Paul Claudel[335], 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 : [qui est celui-ci] le U accent circonflexe. Car jamais en aucun point de la langue française n'a eu besoin d'un U 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 majuscule[336].

---

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).

334 Nous nous réglons pour l'usage de la majuscule sur l'édition Gallimard, « Folio », 1978, n° 170.

335 Paul Claudel, André Gide, *Correspondance 1899-1926,* Paris, Gallimard, 1953. Préface et notes par Robert Mallet.

336 Correspondance, op. cit. : Lettre 99 du 22 février 1911, p. 162. 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, comme nous vous l'avons dit, en librairie. – 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.

A 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' [arraché] <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[337]. Ne sourions pas de cette prudence, la prudence a toujours été considérée comme une vertu morale. Et croyez-moi nous aurions tort de croire que parce qu'elle n'est peut-être plus de saison, nous devions 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'année] <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. Ceci dans le texte n'est pas simplement le fait d'une ténacité avare, ceci nous est représenté comme consubstantiel, codimensionnel 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

[337] 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.*

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. Ce 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 [rien] <pas> dire non plus que ceux qui ont assisté à la représentation, d'ailleurs tardive dans l'histoire de cette pièce[338], 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 [est ceci] c'est que celui qui est le véhicule de la requête à quoi va céder Sygne de Coûfontaine [ça] n'est pas l'horrible et vous allez le voir pas seulement horrible personnage, capital pour toute la suite de la trilogie [qu'est]

338 Achevé d'imprimer le 26 mai 1911, *L'otage* a été représenté pour la première fois en juin 1914.

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 [semé] <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. 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, [c'est] qu'[en somme] 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 faiblesse[339]. 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 [jeu] <lieu> se franchit à passer non pas comme on le dit en une espèce

339 Cf. Paul Claudel, L'otage, Acte II, Scène II. Sygne : Père ne me tentez pas au dessus de ma force. Monsieur Badilon : Dieu 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 (p. 100).

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 bien] <le Beau> à proprement parler ; si la seconde mort est cette limite qui se désigne et qui se [voit] <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 Ερῶω ν⇔κατε μ ξαν/*Erôs anikate machan/, Éros invincible au combat…*[340] je vous rappelle ces termes pour vous montrer qu'ici, après vingt 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, *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 [en ceci c'est qu'] 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. 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 mésalliée.

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 [les beautés] <de beauté>) 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 ceci c'] 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

340 Sophocle, Antigone, v. 781.

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 [destin du beau] <dessein du poète> [c'est] 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, [c'est 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 reparaît 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 [A] <de> celle qui ne peut trouver, par aucun biais, quoi que ce soit [et] qui la réconcilie avec une fatalité dont je vous prie de remarquer qu'elle dépasse tout ce qu'on peut appeler l'*Anankè* dans la tragédie antique, [l'indice de] 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 [*Atè*] <l'*Anankè*>, de cette aberration nommée, articulée, dont il est l'ordonnateur, qui se relie à quelque chose, à cette *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 *Atè* de l'autre a un sens où la destinée d'Antigone s'inscrit[341].

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 Turelure[342], 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 y 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

341 Cf. probablement 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.
342 Variante trouvée dans des notes : *aux griffes de l'usurpateur.*

sa devise, qui est pour elle la signification de sa vie : *Coûfontaine Adsum*[343]*, 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. 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[344], 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[e] 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. [Que] Ce qui là nous est présenté selon la formule que je vous donnais l'année dernière δι /λϒου καψ φ⟩βου/ *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[345]. 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 [héroïque] <érotique> avec ce qui ici est nommément (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, [qui est] 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.

---

343 La devise *Coûfontaine Adsum* est imprimée dans le texte de Claudel en petites capitales ; cf. *op. cit., p. 11.*

344 Variante envisagée : *défi.*

345 Cf. *L'Éthique de la Psychanalyse,* séminaire inédit, 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 /λϒου καψ φ⟩βου περα⇔νουσα τ↓ν τ∩ν τοιο⁄τ̃ν παψημ τ̃ν κ ψαρσιν/*die eleou kai phobou perainousa ten ton toioutôn.,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 [son] <mon>[346] 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 [différentes] <tout opposées>[347] que nous nous trouvions l'un et l'autre en posture d'enseigner. Il avait toujours voulu et désiré – et je puis dire que c'est bien malgré moi – que j'occupe cette chaire[348]. 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 avions 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 d'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[349].

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] <Bien>, 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 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

346 Trouvé dans des notes.
347 Idem.
348 De quoi s'agit-il ?
349 Variante envisagée :… ce « non » a la place même où une tragédie, que j'appellerai provisoirement une « tragédie chrétienne », pousse son héroïne.

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[350], 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 dit[351] que cet Hamlet s'interroge : *to be or not to be, dormir, rêver peut-être,* 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 ?

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'Œdipe, 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*[352] 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 *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 pourrons 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[353] ». Telle est cette étrange dimension où reste, et uniquement pour Hamlet, l'éminente dignité, la source toujours [bourgeonnante] <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 parait, 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.

---

350 La répétition du mot *étrange* reprend une insistance de *strange,* sept fois dans le seul acte premier : Shakespeare, *Hamlet,* Aubier, Édition Montaigne, Collection bilingue, 1973.

351 Ernest Jones, *Hamlet et Œdipe,* 1949, trad. française Anne-Marie Le Gall, Gallimard, « Tel », 1967, chap. II, « Le problème d'Hamlet », p. 24.

352 Shakespeare, *Hamlet,* Acte 1, scène V. Lacan se réfère ici à son séminaire : *Le désir et son interprétation, 1958 – 1959,* notamment la séance du 4 mars *1959*. Cf. *Ornicar ?* n° 24, où il traduit *orchard* par *verger.*

353 Ibid., Acte I, Scène II : si tendre pour ma mère qu'il ne permettait pas aux vents du ciel de caresser trop rudement son visage.

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 tous 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*[354]*,* 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.

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,

354 Paul Claudel, *Le père humilié,* Gallimard (1ère éd. 1911, renouvelé 1939), « Folio », 1979, Acte II, Scène I, p. 361.

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 trois ou quatre ans après *L'otage,* prétend retenir, captiver notre attention de cet épisode dont je trouvais qu'une sorte de [morbidité] <sordidité> aux échos balzaciens 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 précipitiez 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 ; [que] pastichant Claudel, c'est cette scène de la réclamation auprès du vieux Toussaint qui a servi de thème au célèbre À *la manière de…*[355].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,

355 Paul Reboux et Charles Muller, À *la manière de*… Paris, Grasset, 1914, 1ère – 2e séries réunies : 1925, 4e série. Nous n'avons pas réussi à consulter la série où se trouve le pastiche de Claudel, manquante dans plusieurs bibliothèques consultées.

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 instant[356].

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 »[357], comme s'exprime textuellement la nommée Sichel parlant du vieux Turelure. [Son avarice] La personne de la Polonaise Lumir – *prononcez Loumyir* 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 [à] <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 disposion 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

356 Paul Claudel, *Le pain dur,* Gallimard (1ère ed. 1918 renouvelé 1946), « Folio », 1979, Acte I, Scène III, p. 180 sq.
357 Paul Claudel, op. cit., Acte 1, Scène 1, Sichel : « Son désordre égale son avarice, Qui ne le cède qu'à son improbité. Ah, c'est un grand seigneur ! » (p. 163).

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'ouvrir[358].

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 soudain[359],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, habenicht* [qui n'est rien] <qu'il n'ait rien>, c'est un jeu de mots), le vieil 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 [était bien double de] <doublait 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 [née] <renée> de lui-même, dans lequel il ne peut voir qu'un rival[360]. 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 »[361].

Autre thématique où nous pouvons reconnaître ce quelque chose d'introduit par la découverte freudienne. 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 Lumir, « c'est Sichel qui m'a donné cette idée »[362]. Et en effet, c'est lors de leur premier entretien que Sichel a fait surgir dans

358 *Ibid.,* Acte 1, Scène II, avant-dernière réplique, p. 179.
359 Ibid., Acte I, Scène III : « Quoi ! c'est-i qu'il vient ? » (p. 181).
360 Paul Claudel, op. cit., Acte Il, Scène III : « Tu te sers de la même figure que moi et ton âme fait les mêmes plis » (p. 235).
361 Ibid., Acte II, Scène III : « Il n'y a pas besoin de deux Turelure. Et moi, à quoi est ce que je sers, alors ? » (p. 234).
362 Ibid., Acte Il, Scène Il :… « Il est vieux. Il est usé. Qui sait si l'émotion ne suffira pas ? C'est une idée que Sichel m'a donnée… » (p. 230).

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 discutions la forte et la faible »[363]. 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 Lumir, oh ! il est incapable de rien refuser à une femme, c'est un Français authentique, sauf l'argent, l'argent poah ![364]) 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 [A savoir qu'] après un dialogue dont la codimensionnalité 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'aille 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 [à] l'un de ces détours. [alors que] 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 : <il envisage> pas seulement de perdre ce qu'il possède lui, le fils, mais de se voir réduit à n'être plus qu'un serf sur la terre même où il a engagé toute sa passion[365]. 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 rejailli et qui rejette – du rejeton de son être, le rejet de sa solitude, de cette déréliction 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 à la passion d'une terre, c'est au retour vers ce quelque chose dont il se sent chassé de tout recours à la nature[366], c'est de cela qu'il s'agit.

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 [la] 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

363 Paul Claudel, op. *cit.,* Acte 1, Scène 1, et début de la Scène II. Il ne s'agit pas là de citations littérales. Cf. p. 176-177. 19.
364 Cf. note 18. Acte I, Scène I, p. 171.
365 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 » (p. 238).
366 Variante envisagée : « dont il se sent chassé ; dans tout retour à la nature, c'est de cela qu'il s'agit ».

mesure les conséquences. C'est au moment donc où ce Louis se voit au point où cette épreuve de force entre son père et [Louis] <lui> <le réduit au désespoir>[367] 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 ce raffinement grâce à quoi 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 !*[368]

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 Lumir 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 couic ; si ça ne suffit pas alors, tu te serviras du grand qui, celui-là 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 texte[369] – 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 atermoiements[370]. 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 avalée[371]. C'est très joli. 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 Lumir 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. 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. C'est

367 Points de suspension dans la sténotypie. Notre suggestion est tirée de l'Acte II, Scène III, p. 239.

368 Christophe, *Les facéties du sapeur Camember,* Librairie Armand Colin, Paris, 1977 ; édition réalisée d'après l'édition originale en couleurs de 1896. Cf. document annexe, p. 260, où le lecteur remarquera comment Lacan peut utiliser des références.

369 Paul Claudel, op. *cit.,* Acte II. Scène 1, p. 216.

370 Ibid., Acte II, Scène IV. Louis : « Oui, je n'aime pas les marivaudages » (p. 250).

371 Ibid., fin Acte II, Scène III :… « Turelure reste un moment immobile et les yeux révulsés. Puis la mâchoire s'avale et il s'affaisse sur un bras du fauteuil… » (p. 247).

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 seule 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.

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, arrêt. Une fois la croix faite sur l'acte, pendant que la fille escamote le portefeuille dans la poche du père[372] : « 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 elle n'a d'autre réponse qu'un gentil rire.

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 troisième 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 [est] <et> à proprement parler, de l'amant sacrifié, est quelque chose [dont] <qui>, à l'horizon de l'histoire des de La Mole, du de La Mole décapité dont une femme est censée avoir recueilli la tête et celle de Julien Sorel dont une Mademoiselle de La Mole imaginaire celle-là va également rejoindre la dépouille, est là pour nous éclairer littérairement cette thématique[373].

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 [consommer] <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 dans son héritage par le meurtre de son père, 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 Lumir 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

372 Elle compte les billets que Louis a déjà pris dans la poche du père.

373 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 la plus spirituelle de son siècle 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.*

dans le même lit que lui. Il s'agit de sombres histoires de reconnaissance de dettes, de tout un traficotage, 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 Lumir, n'aient pas trop d'intérêt à sa disparition[374]. 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, [ce qu'il y a, c'est] 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)[375] 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 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 rejouera[376], qu'on a jouée quelquefois, et dont on ne peut dire ni qu'elle soit mal construite, ni qu'elle ne nous attache pas… 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

374 La suggestion lui en a été faite aussi par Sichel : *Ne lui donne pas trop d'intérêt à ta disparition*. Paul Claudel, op. *cit.,* Acte 1, Scène V, p. 205.
375 Cf. séminaire du 3 mai 1961
376 Une représentation a eu lieu en 1984, mise en scène de Gildas Bourdet, reprise annoncée en 1985 à Paris, au théâtre de la Ville.

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 pense 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 [qu'il le ramène] <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, que la mère, il y a quelque chose qui résiste malheureusement, c'est que cette mère nous l'appelons castratrice. Et pourquoi[377], 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 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 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'agite 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 et [ce sur quoi] 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,

[377] Variante trouvée dans des notes : « Et pourquoi pas ? »

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, [la voie] <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 zist et le zest », 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. [ce qu'il nous faut et] C'est pour cela que je m'efforce devant vous de fomenter ces schémas topologiques <*graphe*> qui nous permettent de [nous] repérer cette béance radicale. Elle se développe et le désir achevé n'est pas simplement ce point, c'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 au bout de quoi se réalise la configuration du désir, <temps d'>appel au premier, et vous pouvez le voir marqué dans les générations[378]. 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.

A 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

[378] Des notes traduisent : « Les trois temps aboutissant à la configuration du désir sont repérables dans Claudel en trois générations ».

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 alliage ![379]

Je voulais vous indiquer, tout au long du texte de la trilogie, la revenue 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, lui 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 répond[380] :

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.
A 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

379 Paul Claudel, *L'otage*, acte I. scène I, p. 35, éd. Gallimard, « Folio », 1978 (1911).
380 P. Claudel, *Le pain dur,* acte III, scène II, p. 269 sq.

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 défaire 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 ». 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, de cette 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 un tel » – 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 <vie> <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 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 <lacune> matrie cabalistique] <une

mater lectionis cabalistique>[381] quelque chose qui vient rencontrer notre S par quoi je vous montrais que cette imposition du signifiant est à la fois sur l'homme ce qui le marque et ce qui le défigure[382].

A 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 un 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 draine 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, peut être ouverte 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[383] ; [si] <ici> tout ce qui est condition devient perdition, et c'est pourquoi là « ne pas dire » devient le « dit-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 œdipienne, dans le μ↓ φ\ναι/*mè phunai/ d'Œdipe à Colone*[384], 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. Cette place c'est le *mè*, ou ce « ne » très particulier [que] <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

381 Nous proposons cette hypothèse en nous référant à James Février, *Histoire de l'Écriture*, Paris, Payot, 1959, 1984 p. 388.
382 Variante trouvée dans des notes : ce *qui le définit.*
383 *Variante* envisagée : per-di(c)tion.
384 Sophocle, *Œdipe à Colone*, vers 1225.

qu'il n'apparaisse », où il paraît aux grammairiens comme 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. *Mè phunai,* ce ne *sois-je,* ou ce *ne fus-je,* pour être plus près ce *n'y être*[385] qui équivoque si curieusement en français avec le verbe de la naissance, voilà où nous en sommes avec Œdipe. 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'*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 [ne] 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]<voie> où nous nous insérons pour porter chacun notre charge de cette dette qui fait notre destin, mais qu'il ouvre pour nous [une] <la> possibilité <d'>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 heure vérité, comme [heure] <heurt> 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 avions notre place peut nous être ravie, où nous pouvons nous sentir à nous-mêmes totalement aliénés. *L'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 parce qu'elle croit, doit témoigner de ce qu'elle croit, et justement est par là prise, captivée dans cette situation dont il suffit de l'imaginer, de la forger pour qu'elle existe [c'est] <que> d'être appelée à [sacrifier] <se river> 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 [que couvre] <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

385 Variante trouvée dans des notes *: n'être.*

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 même être, qu'un refus, un non[386], 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] <Ce> 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 obscène 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 raconte[387]. C'est dans la bouche du Pape lui-même, s'adressant à Orian [dont il s'agit] qui est l'enjeu de cet amour, que va paraître à ce propos le mot superstition : « Vas-tu céder mon fils à cette superstition ! »[388] 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.

[Sygne] <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. [Sygne] <Pensée>[389] 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, du *père humilié,* cette justice est bien justement 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

386 Variante envisagée :… le commencement même du ne fus-je qui ne saurait plus même être qu'un refus, un nom.
387 P. Claudel, *Le père humilié,* acte II, scène II, p. 370.
388 *Ibid.,* acte II, scène II, p. 381.
389 Les notes d'auditeurs soulignent toutes ce lapsus redoublé de Lacan.

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 ce fils… tel est le point limite, le point frontière du mythe freudien qui nous est proposé, <il> 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] <l'Ancienne>, 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'étreindre 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 Lumîr – cette Lumîr, 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[390]. 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.

Lumîr, 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*[391]. 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 resurgissement, 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. 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.

390 P. Claudel, *Le pain dur,* acte I, scène I, p. 167. 13.
391 P. Claudel, *Le père humilié,* acte II scène II, p. 378.

Tous les spectateurs entendent bien qu'il s'agit de la nommée Lumîr[392], 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 Nageoire[393] – 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 »[394]. 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 ici d'un propos excentrique que de ramener cette dialectique que je vous fis entendre autrefois autour du thème[395] des perversions dites exhibitionniste et [voyantes] <voyeuriste>. Quand je vous faisais remarquer qu'elles ne pouvaient être seulement saisies du 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 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 **a**utre, 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.

---

392 P. Claudel, *Le père humilié,* acte I, scène II, p. 319.
393 P. Claudel, *L'échange,* 1ère – publication dans *L'Ermitage,* 1900.
394 André Breton, Introduction au discours sur le peu de réalité, Paris, Gallimard, 1927.
395 Variante trouvée dans des notes : des *termes.*

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 constellation[396], ce mystérieux aveu 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. 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 [le voir] <voile> et parce qu'elle est, elle même, [aveuglément] <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. 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 Poros et de Penia renaît ici sous la forme de l'aveuglement spirituel, car il nous est dit que Pensée incarne ici la figure de la Synagogue[397] même, telle qu'elle est représentée au porche de la cathédrale de Reims[398], 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 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

396 P. Claudel *Le père humilié*, acte I, scène III, p. 332.
397 P. Claudel, *Le père humilié,* acte I, scène III, p. 341.
398 Il s'agit de la cathédrale de Strasbourg.

appelait le second tempire[399] – 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 [reine] <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 ; [Orso] <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.

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 fomente, c'est la femme d'un certain désir. Tout de même rendons lui cette justice qu'ailleurs, dans le 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 – 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 cylindre[400]. 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 Prouhèze[401].

---

399 Nous laissons à ce mot d'esprit l'orthographe de la sténotypiste. Il s'agirait d'un mot d'esprit de Victor Hugo à propos de Napoléon III : « Le second en pire ».
400 J. Lacan, Le Séminaire, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 162.
401 Cf. P. Claudel, *Le soulier de satin*.

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 messager.

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 [magnifique] <Maléfique>qui nous attire dans la femme, et pas forcément, comme <on> le dit, 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'**, et à nous le sujet, S, pour autant que nous n'y comprenons rien, et cette figure de l'Autre incarnée en cette femme. Entre ces quatre éléments, toutes sortes de variétés sont possibles de cette [infixion] <infliction>[402] 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 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, annonce ce qui un

[402] S'agit-il du terme inflexion ou bien du substantif construit à partir du verbe *infliger*

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'entr'aide mais de ce qu'il peut y avoir [mais de ce qu'il peut y avoir, même sous les formes les plus obscures, dans l'autre où nous avons l'audace de l'accompagner dans le transfert, peut exiger.] à exiger d'audace, même sous les formes les plus obscures dans l'autre, à l'accompagner dans le transfert[403].

« Les extrêmes se touchent » disait je ne sais plus qui. 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 devions le conduire, celui où il doit articuler son désir.

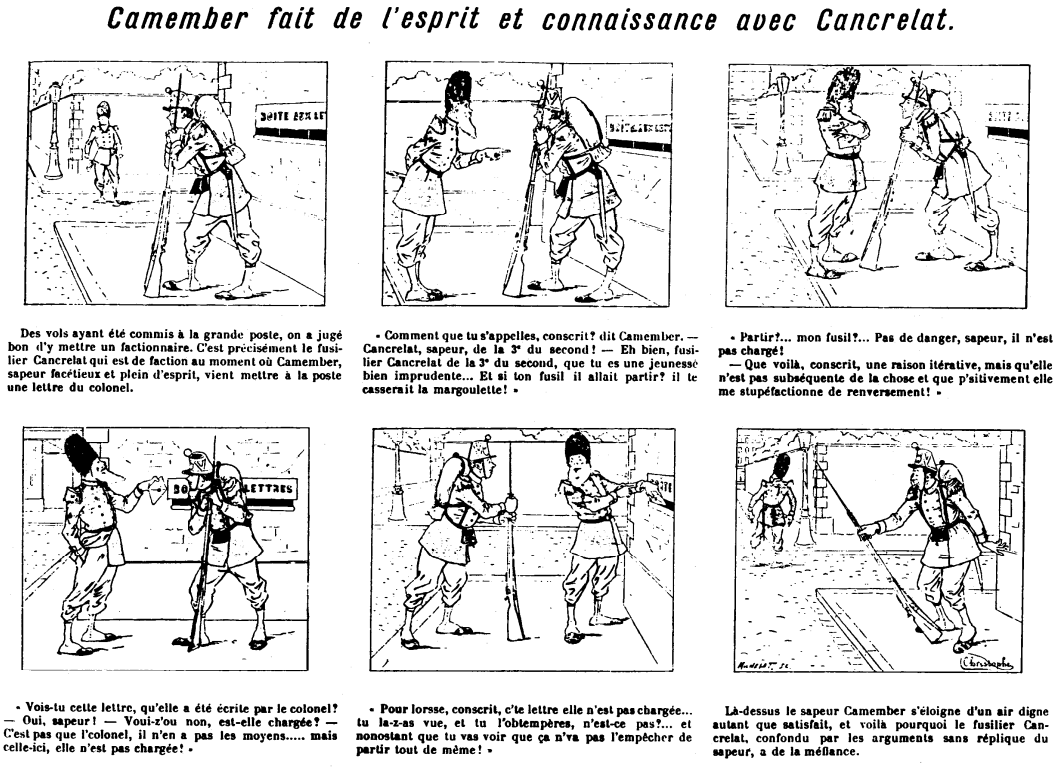


Figure 1 : Christophe, Les facéties du sapeur Camenber, *Paris, Librairie Armand Collin, 1977. Édition (non paginée) réalisée d'après l'édition originale en couleur de 1896 et celle en noir de 1898 comportant des culs-de-lampe dessinés spécialement par Christophe pour cette édition définitive. Nous remercions la Librairie Armand Colin pour son aimable autorisation.*

403 Variante envisagée : mais de ce qu'il peut y avoir à exiger d'audace, même sous les formes les plus obscures dans l'autre, et ce que peut exiger l'audace que nous avons à l'accompagner dans le transfert.

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 [le] <ce> sentiment du moins pour quelqu'un de moins avertit <que> tout de même tout ce que nous avons dit a un axe commun dont 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, [permet en <lacune>] <permettant> de concevoir ce « faute de quoi » elles se sont produites, [et] <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 [vase 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> 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, et 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] <l'analysé> ? Il y a quelque chose qui est peut-être suggéré [commun] <comme un> « peut-être » du moins « 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 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 »[404]. 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.

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 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

404 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.

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 pensée du transfert[405], sur l'alliance thérapeutique.

Il y a une véritable cohérence interne entre ceci et ce qui l'accompagne, ce corrélat de l'analyste, 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 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, c'est [de] <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 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, Hartmann 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 tranchant 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

[405] Variante envisagée *penser le transfert.*

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 [vraiment] 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* 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[406]. Il devait y avoir des raisons pour ces choses-là. Ce n'est quand même pas parce que j'ai rencontré l'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 [ce] <que surgisse le mythe>[407], 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.

406 J. Lacan, *Le mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose*, conférence au Collège philosophique, 1953 ; texte établi par J.A.M., Ornicar ?, n°17/18, Lyse, 1979, p. 289-307.
407 Lacune dans la sténotypie.

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.

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'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, [les] <des> fonctions intéressées dans le mythe, par exemple <dans> le mythe d'Œdipe, le rapport père-fils, l'inceste [par exemple]. 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 [les] <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 [conférence] <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 connoterez 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'élucidation 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 [s'aider] <Freud s'était> soutenu par cette référence au mythe, dès la *Traumdeutung* et dès les lettres à Fliess : le mythe d'Œdipe. [ne peut pas se faire non plus] Le fait que nous l'élidions, nous mettions entre parenthèses, que nous essayions de tout exprimer, 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 comme permettant d'articuler toute notre expérience sous le mode économique comme on dit, il ne peut pas se faire qu'aller dans ce sens et perdre l'autre [bord] <pôle> de référence ne représente à proprement parler ce qui dans notre expérience doit se [coter] <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[408], quoiqu'il existe, mais [ce qui] <ceci> permet de poser dans leur caractère tout à fait [dru] <cru> les vraies questions qui se posent. La vraie question qui se pose, là où elle commence, ça n'est pas seulement… [de ceci] est-ce que c'est ça l'analyse 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'est] 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. Jones a écrit là-dessus un article[409], 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 [vaticinations] <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 normal pour quoi que ce soit qui soit à l'horizon de notre pratique.

Alors limitons-nous pour l'instant à la question. Est-ce que l'effort de déchiffrage, 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 [moindre] <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, si nous avons découvert, si 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, ça n'est donc pas de l'extérieur. Et en quelque sorte de ce que

408 L'action d'épeler est une épellation.
409 Lequel ?

nous puissions, par ce savoir, ni nous permettre, ni permettre au sujet de se mettre de côté et que ça continue pour ceux qui continuent 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. [Que cette simplification dans le langage des figures développées que sont les mythes, ne se rapporte pas au langage mais à l'implication en étant pris dans le langage qui sescendu le jeu de la parole pour compliquer l'affaire, ses rapports avec un « Umwelt » quelconque.] [410] 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, aussi les yeux, l'attention, ce qui] 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 deux 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. [que] 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, il savait. Non seulement il savait, mais ceci intervient dans l'incidence subjective

[410] Une version des notes donne : « Que cette implication des figures développées dans le langage (ces figures ne rapportant pas au langage mais à l'implication). En étant pris comme animaux dans le langage en rapport avec un « Umwelt », il se développe des figures où il y a des points irréductibles et majeurs de recroisement que j'ai illustré dans le graphe ». Nous manquons d'éléments pour établir ce passage.

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 sur ce que c'est de 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 <dans 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 – [connotant] <connotons> là 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,* 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* 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 dit] <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 qu'est cette *Versagung* spécifiée. 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 <imagée> spectaculaire d'imager comment nous sommes les messagers, les véhicules de cette *Versagung* spécifiée[411].

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 « tuez le père » que le désir de la femme, de Lumîr lui a suggéré, [et superposant] <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 [**a** il] <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.

411 Dans la sténotypie on trouve : « d'imager les véhicules de cette Versagung spécifiée ». Dans deux versions de notes d'auditeurs : « Cette Versagung spécifiée que nous mettons en jeu dans l'analyse et dont nous sommes les véhicules.. ;…imager comment nous devons être les messagers de cette Versagung ».

Il devient le père. Non seulement il le devient mais quand il en parlera plus tard, dans *Le père humilié,* à Rome, il dira : « je l'ai beaucoup connu – il n'a jamais voulu en entendre parler – ce n'était pas l'homme qu'on croit »[412], 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, [il le dit] <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 », 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 ? c'est pas la mère évidemment, puisque c'est Sygne de Coûfontaine, 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 montrais est] <le montre, est> toujours à l'horizon de cette histoire d'une façon bien marquée[413]. 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 réinstaure, qui recrée avec lui le père en déconfiture, eh bien le résultat, c'est de lui donner la femme du père. 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, œdipien 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

412 P. Claudel, *Le père humilié,* acte I. scène II, p. 325.

413 Nous avons bouleversé l'ordre des parties de cette phrase qui se présentait ainsi dans la sténotypie : C'est pas la mère évidemment, puisque le père je vous le montrais est toujours à l'horizon de cette histoire d'une façon bien marquée, c'est Sygne de Coûfontaine. Elle est à une place qui n'est évidemment pas celle de la mère quand elle s'appelle Jocaste. Non il y en a une autre qui est la femme du père.

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 ».[414] 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, [sans] <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][415] Qu'est-ce que ça veut dire ? Je vous ai déjà dit que c'était un beau fantasme, cela n'avait pas dit son dernier mot. Mais enfin c'est quand même assez pour que je vous laisse une 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 [non] seulement de ce que tout ce qui est du cœur, de soi, lui est retiré, et [qu'il lui] <que lui> 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 elle 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.

414 P. Claudel*, Le pain dur,* acte III, scène II p. 268.
415 Dans des notes on trouve : *il résiste.*

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 [est-ce que] l'analysé le situe-t-il, où [est-ce que] l'analyste doit-il être pour lui répondre est-ce que convenablement ? il est clair que cette relation [que] – ce qu'on appelle souvent cette 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 ? Éclairons les choses plus loin, ceci peut vous sembler après tout presque ne pas faire de question, [est-ce que] sa science n'y supplée-t-elle pas ?

De quelque façon qu'il se le formule, [quelque chose dans] 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 »[416]. Ce n'est pas par une pure rencontre [que] si ce thème que est abordé par Freud [c'est] 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 [phase] <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 nécessitation 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[417]. En fait, c'est bien ainsi qu'il envisageait le fonctionnement du groupe des sept à qui il faisait vraiment confiance.

---

416 S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-analyse, Gesammelte Werke, t.* XIII p. 71-161, dernière. trad. parue dans Essais *de Psychanalyse,* « Petite Bibliothèque Payot », Paris, 1981, n° 44.

417 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.

Dès lors qu'il y a une foule ou masse organisée, [de] ceux qui sont dans cette fonction d'analyste se posent tous les problèmes que soulève Freud effectivement dans cet article et qui sont, comme je l'ai aussi en son temps éclairé, [que] 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 [active] <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.

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 »[418], 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),* l'Idéal du Moi est traduit en anglais par *ego ideal.*

Ce jeu de la place [l'élan] <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 Idéal* veut dire Moi Idéal. J'ai fait remarquer que dans l'article inaugural où on parle de *Ich Idéal,* de l'Idéal du Moi, « Einführung zur Narzissmus »[419], il y a de temps en temps *Idéal 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 précise concernant le signifiant une pareille [articulation] <variation>, et d'autres disant qu'il est impossible qu'à l'examen du contexte on s'y arrête d'aucune façon[420].

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 l'*Analyse,* 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 »[421], 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 numéro[422], 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 comme il s'exprime qui soit distante de l'expérience, c'est-à-dire qui soit à proprement parler métapsychologique – la différence clinique et descriptive des deux termes Idéal du Moi et Moi Idéal étant insuffisamment dans le registre de la méthode qu'il s'est lui-même proposée. Vous verrez bientôt tout cela à sa place.

---

418 Ludwig Jekels et Edmund Bergler. « Obertragung 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 ».

419 S. Freud, « Zur Einftülrung des Narzissmus », G.W., X. Des notes précisent traduit par Laplanche.

420 J. Lacan, Le Séminaire*, Les Écrits techniques de Freud,* texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1975, séances du 24 mars 1954 et 31 mars 1954 (intervention de Serge Leclaire).

421 *La Psychanalyse,* vol. 6, Paris, PUF, 1961 : Daniel Lagache, « La psychanalyse et la structure de la personnalité ».

422 Paru dans le même numéro de *La Psychanalyse,* « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache : « Psychanalyse et structure de la personnalité » », cf. *Écrits,* p. 647.

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, 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 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 idéal),* que 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 ou 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] <commode>, à quel point pour tout dire un sujet peut installer des positions à la fois fortes et confortables [est] <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. Même donc ça pose la question de ce que cette vérité se révèle devoir être dans le devenir. [A savoir si à la fin, et après l'analyse du transfert, l'analyste ne doit pas <lacune> ce qui n'est pas seulement en jeu] <A savoir à la fin et après l'analyse du transfert, où doit être l'analyste ? Ailleurs, mais où ?>[423] 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 même pas tellement une position de recherche – 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'une 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, l'exorcisme, l'extraction de soi-même nécessaire pour qu'il ait une juste aperception de son rapport à lui propre avec cette fonction de l'*ego idéal,* 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.

Car s'il ne le fait pas, ce qui se produit est ce qui s'est effectivement produit, à savoir [que par] un glissement, un glissement de sens qui n'est pas à 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>

[423] Ce passage particulièrement douteux et lacunaire a été construit à partir de notes.

ce qui se passe dans la théorie. [A 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, vingt ou vingt-cinq 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 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, et 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 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. Cela 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, où vous savez que [c'est celui où] tout le temps nous [accrochons] l'<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 – ils 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 »[424].

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, parce que encore que ce fût là, et depuis la *Traumdeutung* où je vous apprends à le reconnaître, à l'épeler, à voir 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 cristallisation nouvelle de ces effets d'inconscient qui opacifie ce discours. Cristallisation 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, [elles] 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

[424] Il s'agit probablement de la conférence ayant précédé le IIe congrès psychanalytique tenu à Nuremberg en 1910. On trouve ce texte sous le titre : « Perspectives d'avenir de la thérapeutique analytique », dans *La technique psychanalytique,* Paris, PUF, 1953, p. 23.

continuer à fonctionner quand il s'agit de le mener là où nous [venons] <devons> le mener, c'est à savoir à son désir. Ça ne change rien sur les points nœuds 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 [besoins] <points> stables, ces [zones] <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] <pour> 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 reconsidérions cela comme les [acting-out] <artefacts> de l'auto-institution[425] 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 référais tout à l'heure, une des faces de mon séminaire pourrait s'appeler « Ich-Psychologie und Massenanalyse ». C'est en tant qu'est venu, qu'a 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 décade 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 [analyses] <analystes>, dans l'état actuel de leur constitution et de leur discours.

Qu'on ne se trompe en rien [de] <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 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 définitive[426], 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 [être] <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

[425] Variante trouvée dans des notes : auto-instauration.
[426] Cf. probablement La direction de la cure.

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 la formuler fait vaciller notre esprit, à savoir le] au 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, 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 chez notre sujet ce qui se passe, <ce à quoi> notre expérience <nous> a habitués, ce quelque chose qui fait un analyste[427], 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 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, [éminemment] <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, est 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 [qu'il] <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 métalangage 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<>a** qu'on peut [dire] <lire>, 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'oubliions pas cette place justement indicible en tant que le sujet s'y dissout, que la [notion]

[427] Dans la sténotypie on trouve :… *que notre expérience a habitué, ce quelque chose qui fait un analyste*… Nous n'avons pas réussi à traiter de manière satisfaisante ce passage imprécis.

<notation> algébrique seule peut préserver dans la formule que je vous donne du fantasme.

Dans cet article « Transfert et amour » des dénommés Jekels et Bergler, ils ont donc dit en 1933, alors qu'ils étaient encore à la Société de Vienne… Il y a 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. Puis 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 berquinade 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] <gênant> 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. 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 de la conduite, 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,* 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 précaire 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…[428] 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 [que] 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 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 enjeu de l'Idéal du Moi, Freud, dans l'Introduction au narcissisme », nous indique que c'est l'artifice par quoi le sujet va pouvoir maintenir son idéal – disons pour abréger 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 tout 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.

[428] La sténotypie indique une lacune à cet endroit.

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 statut] <*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, vienne 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 réprouve, il prend par là la dimension du réprouvé 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 [de] réalisant d'une façon en quelque sorte massive la coalescence de l'autorité bienveillante et de ce qui est bénéfice 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 [ce] 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] <que> la structure particulière de l'être humain en tant qu'hypertrophie de son <Moi>[429] semble être liée à sa prématuration.

La distinction nécessaire du lieu où se produit le bénéfice narcissique avec le lieu où l'ego 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 <*neue*>[430] *morale,* 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

[429] Lacune dans la sténotypie. Aucune version de notes ne nous permet d'étayer notre hypothèse.
[430] Lacune dans la sténotypie.

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 bien vous pensez, elle était un tant soit peu progressiste.

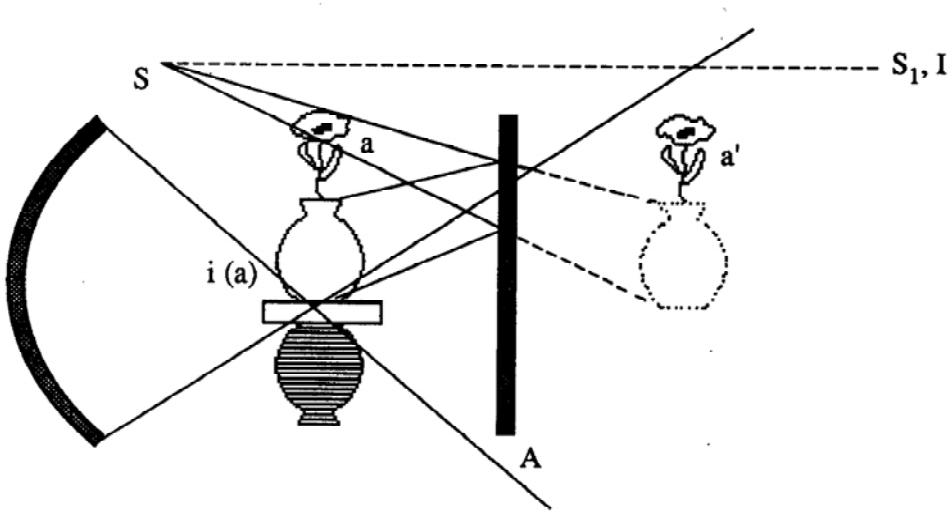
Eh bien, vous le voyez, à considérer la vraie dynamique des forces, c'est ici que l'analyste a son petit mot à dire. Les abîmes ouverts, on pouvait en faire comme de ce qu'il en est pour la parfaite conformité des idéaux et de la réalité de l'analyste. Mais je crois que la vraie chose, celle qui devait 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 à la fin d'arriver à formuler notre but, peut-être osé, de cette année, formuler ce que [l'analyse] <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 [à propos] de l'article de Jekels et Bergler, de l'*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,* 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

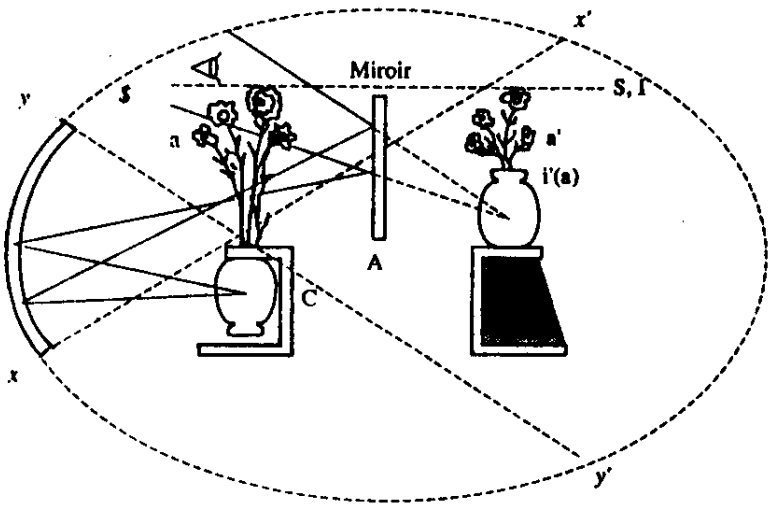
qui se trouve en réalité dissimulé dans les dessous de ce support. Ce sont des artifices qui sont employés aussi bien dans toutes sortes de tours que les illusionnistes présentent à l'occasion. On peut présenter de la même façon toute autre chose qu'un bouquet[431].

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. 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 pourquoi ? [que] Pour construire un appareil qui lui a valeur métaphorique et qui est fondé sur ceci [c'est] 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 [plat] <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] <aspects> 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 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 lui apparaisse dans l'espace,

[431] J. Lacan, « Remarque sur le rapport de D. Lagache », *La Psychanalyse* n° 6, Paris, PUF, 1961. Nous en reproduisons le schéma dit : fig. 2 (p. 137).



inversement nous supposions 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 ? [Consultez] <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 (voire 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 [optique] <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 a] <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 [terme] <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, ce que veut dire le neutre[432]) 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, 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, [qui sont] 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 d'<une> 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. 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 »…

A la vérité, s'ils s'interrogent ainsi pour permettre en quelque sorte un tempèrement, 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 qui pour nous fait problème [que] <mais> ceci qui 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

[432] Cf. traduction déjà citée de L Jekels et E. Bergler, « Transfert et amour », p. 4 : Nous concevons, en effet, l'idéal du moi un peu comme une « zone neutre » située entre deux pays voisins.

hautement significatif. Puis cet objet, dès que le conflit aura éclaté, c'est le fait qu'il puisse [à un degré] 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 [possible] <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 deuxième temps – ou plus exactement c'est en éprouvant le besoin de le scander comme un deuxième 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, l'*Hypnose und Verliebtheit*[433], 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 reprojeté sur un objet (reprojeté 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 reprojeté 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 [pour] <de> sentir que si ces descriptions, surtout quand elles sont illustrées, traînent après elles certains lambeaux de perspectives où nous retrouvons dans la clinique les flashes, nous ne saurions complètement, à bien des titres, nous en satisfaire. Pour tout de suite ponctuer ce que je crois pouvoir dire qu'articule d'une façon plus élaborée un

433 S. Freud*, Massenpsychologie und Ich-Analyse,* G.W., L XIZ chap. 8, « Verlieb theit und Hypnose ». Dernière traduction parue dam *Essais de psychanalyse,* chap. 8, « État amoureux et hypnose », « Petite Bibliothèque Payot » n°44, p. 175, Paris 1981.

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 à proprement <parler> par l'instinct de destruction, *Destruktions-Triebe,* 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, niais 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 νο\ω/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, 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 [choses qui] 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, [considérée] <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 [qui aboutit] <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 que 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, [pour autant qu'] il veut dire que c'est pour autant que le tiers, le grand Autre, intervient dans ce rapport du Moi au petit **a**utre, 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, et que nous pouvons mettre à la 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, |υκ *f*ξϖν/*ouk echôn*/, bien qu'il ne soit pas la perfection[434]. 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, structuralement, 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, à quoi il s'identifie, se

434 *Ho echôn :* celui qui possède, le riche. Par opposition, *ouk echôn :* celui qui ne possède pas, le pauvre.

présente et se soutient comme problématique, mais uniquement à partir du regard du grand Autre. Pour 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. On nous dit, c'est l'introjection de cet Autre, ce qui va loin ; car c'est supposer un rapport *d'Einfühlung* <*empathie*> qui, 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) va très loin.

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 formes[435] 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 essayera 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 [pourquoi] <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.*

[435] Lacan va présenter trois modes d'identification, mais il rassemble les deux premiers décrits par Freud comme se faisant 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 cet *einziger 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 **a**utre, 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, [un] signe de l'assentiment de l'Autre, du choix d'amour sur lequel le sujet justement peut opérer [se règle] <son réglage> 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 *einziger Zug,* soit à sa disposition.

La distinction radicale de l'Idéal du Moi (en tant qu'il n'y a pas tellement à supposer [comme] <d'autre> introjection possible) <et du Moi Idéal> c'est que l'un est une introjection symbolique comme toute introjection : l'Idéal du Moi, alors que le Moi Idéal est la source d'une projection imaginaire. 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 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 dans l'amour implique ce à quoi elle est substituée comme métaphore, c'est-à-dire le [désiré] <désir>.

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 [qu'] on ne peut aimer qu'à se faire comme n'ayant pas, même si l'on a. [Que] 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, *Penia,* peut concevoir l'Amour, [et] <ait> 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 Grisélidis[436], 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.

Mais en voilà assez pour les riches. Léon Bloy a fait un jour *La femme pauvre*[437]. 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

[436] *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 Grisélidis, femme du marquis de Saluces,* à Troyes, chez Pierre Garnier, Imprimeur-Libraire (permission du 17 septembre 1736).

[437] L. Bloy, *La femme pauvre,* Union générale d'édition, rééd. *1983, coll. « 10/18 »,* n°*1549.*

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 ravaler 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 [non] <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.

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 primaire. 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 *Sapho* 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[438]. 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 Icht zieht die (vorbewusste) Besetzung von der zu verdrängenden Triebrepräsentanz ab und verwendet sie für die Unlust(Angst-) Entbindung.* Traduction : « Le moi retire l'investissement (préconscient) du *Triebrepräsentanz* – 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, $S <> a$, doit être pour quelque chose dans [notre] <le> moment de [cette] <l'>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.

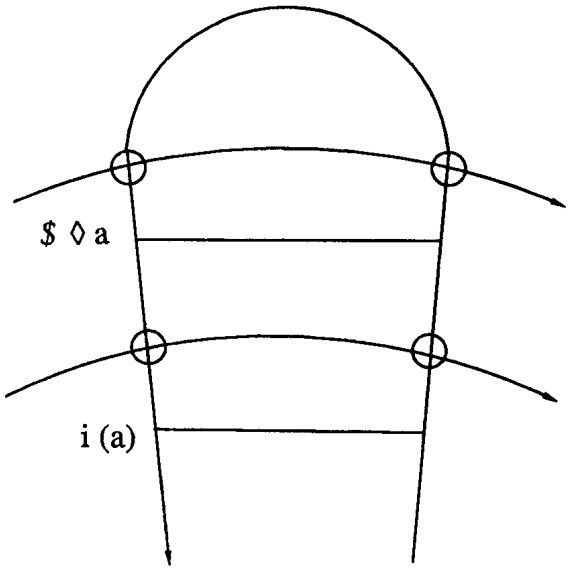
Vous en savez assez pour savoir que S a rapport avec quelque chose qui s'appelle le *fading* du sujet [qui est] <et que> le petit **a**utre, le petit **a**, a quelque chose à faire avec ce qu'on appelle l'objet du désir. Cette symbolisation a déjà l'importance et l'effet de vous montrer que le désir ne comporte pas un rapport subjectif simple à l'objet et que ce S est fait pour exprimer. C'est ce qu'il ne suffit pas de dire. [qu'il se rapporte] <Sur ce rapport> du sujet à l'objet, dont le désir implique une espèce de médiation ou d'intermédiaire réflexif, le sujet par exemple se pensant 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 [et] <est> faite pour remettre en cause cette théorie de la

438 Tout ce qui précède a été reconstruit à partir de notes. Il nous manque toujours la page 1 de la sténotypie de cette séance.

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 [comme cela]. 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 euristique mais ma méthode.

Qu'est-ce que veut dire, pour l'appliquer à notre propre formulation, le désinvestissement du *Triebrepräsentanz ?* 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. 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 [occupé par ça] mais ordinairement occupé par. ça. C'est ce qu'exprime, dans le petit schéma[439]



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 coapter 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 vienne s'y produire de satisfaisant concernant le surgissement de l'image narcissique, nous pouvons concevoir que c'est peut-être bien cela à quoi répond [à son appel] 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'écrou 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.

[439] Il semble qu'il s'agit du même schéma que celui produit le 7 juin, cf. séance 1961-06-07

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 [espère] <S est barré>. Dans la *Verdrängung* du *Triebrepräsentanz,* il y a cette corrélation du [dérangement] <dérobement> du sujet qui confirme bien la justesse de notre notation de S. 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 [l']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 [la connaissance] <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 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'installe] <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 [comment on coupe] <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 de relation spatiale qui se référencie à l'image spéculaire comme telle, à savoir quand elle commence de s'animer, quand elle devient l'**a**utre 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 [hâtérologie] <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.

Posons-nous la question suivante. Si c'est comme cela que nous abordons le problème, 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 détaler 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 à sa dialectique, car c'était vraiment à faire. [je dis] <Il

dit> 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 bramement, 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, [à savoir] 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. Mais c'est pourquoi, [si elle] <s'il> n'était pas soigneusement préservé <de> l'intactitude, l'intouchabilité de cette propre image, ce qui surgirait de tout cela serait bel et bien l'angoisse et l'angoisse devant quoi ? pas devant l'**a**utre 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 – et c'est devant « la pauvre gosse » qu'il a l'angoisse, devant **a**, non pas l'image de lui-même mais devant l'**a**utre, **a** comme objet de son désir.

Je dis cela pour bien illustrer ce qui est très important, c'est que, si l'angoisse se produit 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, il n'y a pas de signal d'angoisse sinon en tant qu'il se rapporte à un objet de désir, 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 [se trotter] <à détaler>. C'est que tout en accomplissant sa fonction ce signal maintient le rapport avec l'objet du 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,* 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, quelle est la 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,* c'est là le trait central. Que nous en puissions faire secondairement la raison de détaler, 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 non 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*[440]*,* ou encore comme dit Freud nous sommes dans le rapport *d'Hilflosigkeit),* 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'insoutenabilité 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 ceci : 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> : $\frac{a}{-\varphi} <> A$ 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 Mme K. C'est dire qu'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 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] grand phi, **Φ**, 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). 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

[440] *Unbestimmt* : indéfini, indéterminé.

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 [que] 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 retrouverez. 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, [à savoir] 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 une année, sur le plan synchronique (celui qui ne permet pas [les façons] <d'invasion> de la diachronie, à savoir que votre angoisse vous l'avez déjà largement dépassée dans votre analyse antérieure, ce qui 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] <prête> 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] <qui> fait intervenir la fonction de l'Autre, grand A, concernant la possibilité de surgissement de l'angoisse comme signal, vous voyez à la fois que la référence au troupeau pour autant que ce signal s'exerce à l'intérieur d'une fonction de communication imaginaire [et] <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, c'est 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 [c'est] 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 du 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 [action] <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, lui, 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 [la seule] <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, [et] <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'analyse] <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, [c'est] 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 pourrons la définir dans et par le fantasme, serait la place du désirant, *erastès ou erôn,* pur, ce qui voudrait dire ce quelque part où se produit toujours la fonction du [désir] <désirant>, à savoir de venir à la place de l'*erômenos ou* de l'*erômenon,* car c'est pour cela que je vous ai fait au début de l'année parcourir ce long [défrichage] <déchiffrage> du *Banquet,* de la théorie de l'amour. Il faudrait arriver à concevoir que quel que 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 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 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 tellement trop d'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*[441] cet épisode est là circulant entre vous tous comme un modèle par l'intermédiaire de tous les autres modèles qu'il a engendrés. Il la fait porter, il dédouble ce personnage [Priam] <priant> qu'il est d'un autre qui se décrit, s'insère[442] 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.

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 [est] <et> impuissance à dire parce que dès qu'il dit il n'est rien plus que quémandeur, 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'analyse] <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 [désigner] <dessiner> le tour c'est que, si l'angoisse est ce que je vous ai dit, ce rapport de soutien au désir [car] <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

441 Cet épisode se trouve au chant XXIV de *L'Iliade*.
442 On trouve dans des notes : « d'un autre qui se décrit sincère ».

remède à l'angoisse. [et que] 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 – [c'est] <il s'agirait> d'avoir toujours à sa portée un petit désir bien [fourni] <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.

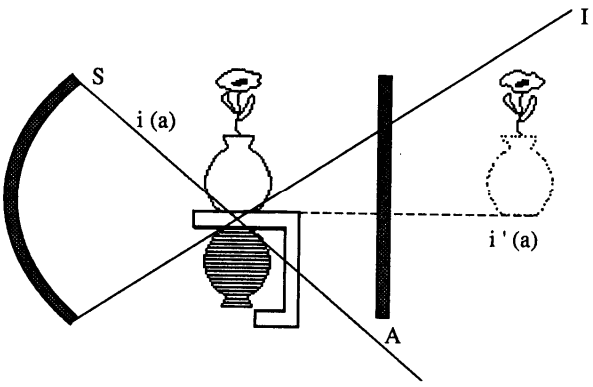
Dans notre prochaine rencontre, nous allons revenir sur la distinction la dernière fois inaugurée du rapport du sujet au Moi Idéal et à l'Idéal du Moi. Cela nous permettra de nous orienter dans la topique vraie du désir, la fonction de l'*einziger Zug,* de ce qui différencie foncièrement l'Idéal du Moi d'une façon telle que seulement [cela] <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 σκι ω῾ναρ νψρῶποω,/*skias onar anthrôpos/, rêve d'une ombre l'homme*[443]*,* 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.

[443] Pindare, *Pythiques,* huitième Pythique, trad. 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 reprendrais sous le signe de la jaculation célèbre de Pindare, dans la huitième Pythique faite pour Aristomène, lutteur d'Égine, vainqueur [d'Égypte] <des jeux> Επ μεροι τ⇔ δϒ τιω ; δ ⟩υ τιω ; σκι ω⟩ναρ νψρϖποω/*Epameroi ti d'e tis ? ti d'ou tis ? skias onar anthrôpos*/ rêve d'une ombre, l'homme[444].

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 [c'est] <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 [aussi bien] ce que j'appelle aussi la fonction du Moi Idéal en tant qu'opposée et distincte de celle de l'Idéal du Moi.

444 Cf. la note 6 du séminaire du 14 juin ; traduction : « Êtres éphémères !Qu'est chacun de nous, que n'est-il pas ? L'homme est le rêve d'une ombre ».

Je trace la mise en fonction de l'Autre, grand A, l'Autre en tant qu'il est l'Autre du sujet [parlé] <parlant>, [dans] l'Autre en tant que par lui, [le] lieu de la parole, l'incidence du [cynique] <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 [Paris] <paraître> 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 (car 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). <Nous ne pourrions> spéculer de lui comme de la pure transparence à soi-même de la pensée puisque – justement c'est là contre 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 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 »[445]. 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 [réelle] <virtuelle> qui est ici en [i prim de a] <i'(**a**)> la voici et c'est bien en effet ce que le sujet voit dans l'Autre, mais qu'il n'y voit 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**) ; certaines conditions le lient à être tout de même dans un certain champ, c'est celui que [désignent] <dessinent> les lignes limitant un certain volume [donné] <conique>.

Pourquoi donc, dans ce schéma originaire, 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'idées de derrière la tête ? Il faut bien savoir aussi

[445] J. Lacan, *Écrits*, « Propos sur la causalité psychique », Paris, Seuil, 1966, p. 188 : *un miroir sans éclat lui montre une surface où ne se reflète rien*.

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 [vous] repérer dans quelle mesure le fait que la position de S [en tant qu'elle] n'est repérée, [qu'elle] 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 *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 [docteur] <deuil>[446]. *Der Schatten,* l'ombre, 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 [vers] <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'imagions, 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'**a**utre 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 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 [miracle] <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 bzz 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 bzz, 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, la consistance de l'illusion du Moi comme tel. 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'Autre[447], 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

[446] Nous avons consulté S. Freud, Studienausgabe Band III, *Psychologie des Unbewussten,* « Trauer und Melancholie » (1917 <1915>, Fischer Wissenschaft S. Fischer Verlag GrnbH), Frankfurt am Main, 1975 ; et pour la traduction française, *Metapsychologie,* « idées » n°154, Paris, Gallimard. – Dans la phrase où Freud parle de *der Schatten,* le terme qu'il emploie pour qualifier l'objet est *das verlassene Objekt (p.* 203). *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.* Toutefois, le terme *verlorene* est également utilisé par Freud à deux reprises p. 199 (trad. p. 150) et p. 209 (trad. p. 168).

[447] Dans deux versions de notes on trouve : la *consistance de l'ombre.*

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, 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 [de] <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 *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, non seulement je triomphe de l'ombre, mais 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 [promène] <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.

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 [abordée] <apportée> par l'analyse, nous savons ce que c'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 attenants 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 [doublé] <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 [pas] <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… si c'était de cette opposition qu'il s'agit entre les identifications, elle 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*[448] 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,* 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. 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

[448] K. Abraharn, *Psychoanalytische Studien zur Charakterbildung und andere Schriften,* Frankfurt ain Main, S. Fischer Verlag, 1969. Pour la traduction française, nous avons consulté K. Abraham, *Développement de la libido,* dans *Œuvres complètes II,* chap. « Esquisse d'une histoire de la libido basée sur la psychanalyse des troubles mentaux », trad. Ilse Barande, Paris, Payot 1977.

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 il n'a jamais écrit d'aucune façon qu'il s'agit de l'objet partiel – il décrit [Der objectes partial liebe] <*Die Partialliebe des Objektes*>, ce qui veut dire l'amour partiel de l'objet[449] 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> [à savoir] 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, [l'autre] 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 amour partiel de l'objet.

Mais l'important est dans une note, je donne tout de suite la référence[450], page 89 de l'édition originale, et dans [ce travail] <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 pas appréhendé… n'est pris à la suite d'une relation traumatique que pour sa valeur phallique ; à la suite de quoi, 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 [fondation] <fonction> centrale exemplaire, fonction pivot dirais-je, peut nous permettre de situer ce qui est différent, à savoir **a**,[dans petit 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 que [Freud] <Abraham> écrit dans la petite note 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 [mécanisme] <négatif> de cette organisation définie, structurée comme l'exclusion du génital »[451].

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

449 Cf. note précédente.

450 Nous n'avons pas vérifié la pagination donnée ici par Lacan. Dans la bibliographie consultée (cf. n° 5) cette note se trouve p. 178 de l'édition allemande et p. 308 de la traduction.

451 Voici enfin 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 exclusif des organes génitaux et à la phase phallique de l'organisation.

algébrique que je donne du fantasme hystérique s'y trouve manifeste, $\frac{a}{-\varphi}<>A$ 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>*. 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 réluctance, 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,* pour qu'il n'y ait aucune ambiguïté sur sa pensée 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*[452]. Je ne sais pas si vous vous rendez bien compte de ce qu'une pareille [modification] <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 sache 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 [ce sont] <c'est> des avatars du narcissisme que dépend le procès, [du] <le> progrès de l'investissement [du génital] <objectal>. 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.

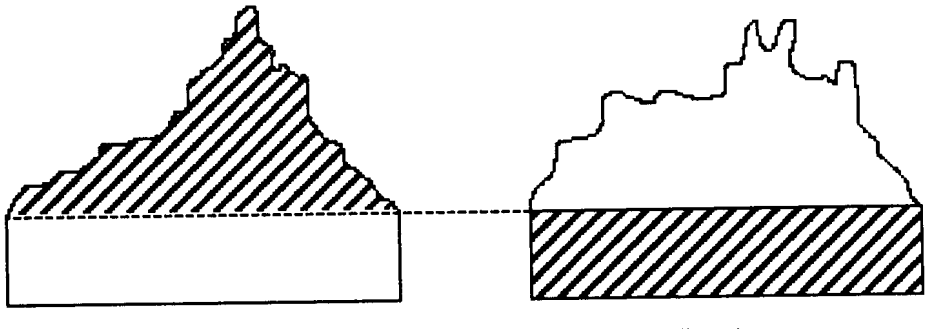


Figure 2(Ce schéma est reproduit d'après des notes d'auditeurs).

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, 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, l'objet existant comme objet.

[452] Cette citation (p. 178 de l'édition allemande, p. 308 de la traduction) est ici traduite par Lacan plus littéralement que ne le fait Ilse Barande dans l'édition Payot : *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.*

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'interversement 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 et 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 terreau*, rapport *more ferarun,* 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. 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 [déversants] <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 [sectes] <scènes> primitives évoquent, reproduisent, s'accrochent autour de la perception d'un coït *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 passés 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 [l'essai] <les seins>.

Le souvenir m'est venu à ce propos, dans un livre de cette excellente Mme Gyp, qui s'appelle le *Petit Bob*[453]*,* [l'épître] <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,

[453] Gyp, *Petit Bob,* Paris, Calmann-Lévy, 1920, p. 177. Sous ce nom se cache Sibylle Gabrielle Marie-Antoinette de Riquetti de Mirabeau, comtesse de Martel de Janville (1850-1932).

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 [voulions] <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 nourrisson, 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 [mère]. 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'en avant] <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 »[454] de l'entrée dans ce stade génital ou alors, personne n'y est jamais entré[455].

[Le mettre de nouveau dans votre imagerie mentale] Ce que j'ai dit aujourd'hui quant à l'image ventrale 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 ».[456] Or, ce dont il s'agit concerne précisément le renard. Se souvenant ou ne se souvenant pas d'Archiloque, Giraudoux, dans *Bella,*[457] [révèle] <réfère> 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, [plus] 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

454 K. Abraham construit un tableau (p. 179 de l'édition allemande, p. 309 de la traduction) 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.*

455 Une page manque dans la sténotypie. Nous avons reconstruit d'après les notes d'auditeurs depuis : *Mais la caractéristique centrale*… jusqu'à… *jamais entré.*

456 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.

457 Cette référence reste à préciser. Il ne s'agit pas de *Bella.*

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'embarrasse. Que cette image vous illustre que la relation de tout ce qui est narcissique est conçue comme racine de la castration.

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] <à> la mesure de ce qui est à dire – puissé-je, en effet, savoir ce ton garder[458]. Pour ce faire, Platon invoque ce qui est l'objet même, quand il va parler dans ce texte inachevé (rien moins que celui de la naissance des dieux), recoupement 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 eux] 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, [en tant que] dans mon chemin de cette année, vise la position de l'analyste (et que cette position je la distingue [pour autant c'est elle] <comme étant celle> qui est au cœur de la réponse, de la satisfaction à donner par l'analyste [pour le] <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 enjeu 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[459]. 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

458 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, « La Pléiade », Gallimard. – Lacan a déjà évoqué la question de ton, harmonie, accord, mesure, dans son commentaire du discours d'Eryximaque, cf. *Stécriture*, p. 61.

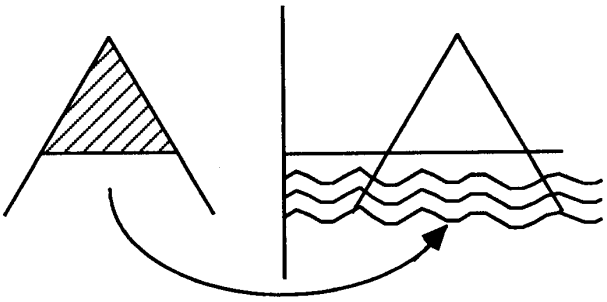
459 Cf. p. 86, n° 1

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[460]. 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. Au dernier terme, les spéculations de Winnicott, 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) [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 élidé, 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 <est> celle précisément qui, du thème platonicien au pinceau 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[461], 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 Fenichel ?[462] 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 n'est pas, là où nous le supposons sous le voile [qu'il s'est manifesté] <se manifester> dans l'érection du désir, c'est de ce côté-ci du miroir, là où il est, c'est là où il n'est pas. S'il est là devant nous, dans ce corps éblouissant de Vénus, c'est que justement, en tant qu'il n'est pas là et 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.

460 Cf. séance du 21 juin, p. 79, n° 5
461 Variante trouvée dans des notes : issu *des flots*.
462 Cette référence se trouve dans les Écrits, p. 565, n° 1.



Si le miroir est là, nous avons la relation suivante, ce qui émerge à l'état de forme fascinante <est> ce qui 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 respections 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'*himeros* antique, que j'ai maintes fois approché allant jusqu'à jouer de son équivoque avec l'*himera,* jour[463].

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. [Cette] <Quelle> étrange chaleur, cette main [de réelle portée] <devrait elle porter> avec elle pour que le mythe soit vrai, pour qu'à son approche jaillisse cette flamme [de l'objet en feu, mirage] <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 tout idéal, 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'il est chargé dans *Le Banquet* au plus gentiment bêta[464] 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 [moisi] <Moi s'y> 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

463 Cf. la fin de la séance du 8 février 1961, *Stécriture*, p. 146.
464 Agathon.

dans l'échelle, a cerné autour du complexe urinaire avec son rapport obscur avec l'action du feu, termes antinomiques, l'un luttant contre l'autre, jeu de l'ancêtre primitif. Comme vous savez, [quel autre 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 [l'urinal à l'urine] <de l'*uro*, je brûle, à l'*urina*, l'urine : je pisse dessus>[465]. 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, [ceux qui ont pu aller voir la splendide mise en scène de <lacune> de tous les blancs possibles] illustrant sur la scène, matérialisant pour nous le fait et la raison de savoir pourquoi Pierrot scène est en blanc[466]. Bref, c'est un petit milieu bien humain qui fait bascule 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. 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 ce qu'il y a dans son opaque réponse : « 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 [qui] entre dans la dialectique dé 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 [dans] 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 fantasme, 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 lui 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 [est] <et>

465 Cf. S. Freud, *Malaise dam la civilisation,* Paris, PUF, 1971, p. 37 n. 3, p. 38.

466 En 1961, Visconti a réalisé un film, *Rocco et ses frères,* et une mise en scène de théâtre à Paris, *Dommage qu'elle soit une p…* Ces informations ne sont pas suffisantes pour établir et expliquer le texte.

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 ou 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 sapience, 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 risquer[467].

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 [vers le] <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 »[468], 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[e] siècle. Qu'on me montre de nos jours quelqu'un du type Louise <Colet>[469], 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 [le désir, ce cher <lacune>] dont je vous ai fait un jour tout un grand séminaire[470]. 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

467 Rabelais, *Le Tiers Livre,* des faits *et dicts 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. »

468 S. Freud, *Malaise dans la civilisation,* trad., Paris, PUF, 1971, p. 6 sq.

469 Ce nom était illisible dans la sténotypie.

470 Lacan fait allusion là à la séance du 5 mars 1958 des *Formations de l'inconscient* dont la 2[e] partie est consacrée à un commentaire du *Balcon* de Jean Genet.

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, Ⓢ, 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 [rester tué] <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 influx] 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 anificiel, 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 [autant] <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'être de] <d'>épuiser 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.

Forcer un être, puisque c'est là l'essence du petit **a**, [ou de la vie] <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 et pas à de moindres qu'à 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 quoi ?] 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, [de cette jumidité] 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 [d'un autre] <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 [est] de l'image de la phobie 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 [c'est] 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 [cette] <son> image. [qu'un] 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[471] <même> si ceci comporte apparemment des tabous analogiques, 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 désir] <le désiré> se trouve sans défense à l'endroit où du désir de l'Autre [où] <quand> il menace le rivage, la limite, i(**a**), c'est alors que l'artifice éternel se reproduit et que le sujet [le] constitue le fait <d'>apparaître comme enfermé dans la « peau de l'ours avant de vous[472] avoir tué », mais c'est une peau de l'ours en réalité retournée et c'est à l'intérieur que le phobique défend [quoi] 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 Pacifique* 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 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.

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 [du rêve minimum] de « l'analyse d'un rêve unique », d'Ella Sharpe[473], ce petit toussotement 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 découvrît ? 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 « oua, oua », rien d'autre ; j'aboierais, on se dirait, ceux qui ne sont pas là, « c'est un chien », valeur de l'*einziger Zug*.

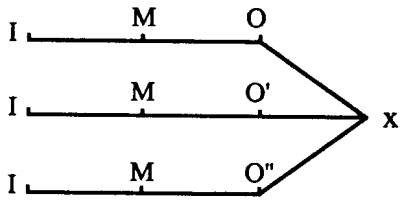
Et aussi bien, quand vous prenez le schéma par où Freud nous origine l'identification qui est proprement celle de l'Idéal du Moi, il le fait [par quel biais ?] par le biais de la *psychologie*

471 Cf. *Stécriture*, p. 67.

472 Ce « vous » est énigmatique mais toutes les notes confirment son emploi.

473 Ella Sharpe, *Dream analysis,* Londres, the Hogarth Press, 1937, chap. V, « Analyse d'un rêve unique », traduit par *La Documentation psychanalytique,* cahier n° 3 : cf. *Stécriture,* p. 202, n. 15 et 16.

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 ? (Cf. schéma)



M : tous les Moi étant là

O, O', O" : en face d'eux, leurs objets

x : quand les objets produisent pour le Moi cet élément collectif, l'Idéal

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 [le jeu] exemplaire des identifications défensives, c'est pure affaire de décret que de fixer ce trait commun à [la] <leur> diversité [des objets] ; 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 « oua, oua », telle est la fonction du *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 [au cours] <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 [identifier] <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, [c'est donc] <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 [sérieuse] <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 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. Qu'allons nous voir pour un objet aussi voilé, aussi [marqué] <masqué>, aussi obscur ? Ce ne sont aucun des traits d'un objet qu'on ne voit pas auquel le sujet peut s'attaquer mais, pour autant que nous le suivons, 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 [symbolisme] <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 [son] <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 si le désir de l'objet a été[474], 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 écarter. 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 petit **a**, ce que Socrate sait, [c'est ce] <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 [cas] <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 déféré 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.

474 Dans la sténotypie on trouve : « s'il a, cet objet, été comme il semble qu'on aille jusqu'à le détruire ».

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, 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 oserez aller en interrogeant un être au risque pour vous-même de disparaître.