VERSION AFI

L'ÉTHIQUE
59-60 AFI

Jacques Lacan

L'éthique de la psychanalyse

Séminaire 1959-1960

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

Table des matières, p. 2.
Avant propos, p. 7
Début, p. 9

La pagination respecte la pagination du document source

Tableau *L'école d'Athènes*, Raphaël, p. 583

L'ÉTHIQUE DE LA PSYCHANALYSE

Tables des matières :

Avant propos 7

Leçon I, 18 novembre 1959 9
Leçon II, 25 novembre 1959 29
Leçon III, 2 décembre 1959 51
Leçon IV, 9 décembre 1959 75
Leçon V, 16 décembre 1959 95
Leçon VI, 23 décembre 1959 115
Leçon VII, 13 janvier 1960 135
Leçon VIII, 20 janvier 1960 153
Leçon IX, 27 janvier 1960 175
Leçon X, 3 février 1960 193
Leçon XI, 10 février 1960 211
Leçon XII, 2 mars 1960 235
Leçon XIII, 9 mars 1960 255
Leçon XIV, 16 mars 1960 271
Leçon XV, 23 mars 1960 289
Leçon XVI, 30 mars 1960 305
Leçon XVII, 27 avril 1960 323
Leçon XVIII, 4 mai 1960 345
Leçon XIX, 11 mai 1960 365
Leçon XX, 18 mai 1960 383

L'ÉTHIQUE DE LA PSYCHANALYSE

-3-

L'ÉTHIQUE DE LA PSYCHANALYSE

-4-

L'ÉTHIQUE DE LA PSYCHANALYSE

-5-

L'ÉTHIQUE DE LA PSYCHANALYSE

-6-

Avant-propos

« Ce séminaire, je l'écrirai », voilà ce que Lacan a rêvé pendant plusieurs années et que le mouvement dans lequel l'emportait son enseignement ne lui a pas permis de réaliser. Tenu en 1959-1960, c'est sans aucun doute le plus important et le plus original de tous ceux qui représentent l'enseignement public qu'il a assumé pendant vingt-cinq ans de 1953 à 1978.

Nous pouvons regretter qu'il n'ait pu réaliser son projet, ce qui n'empêchera pas la transcription de son discours de constituer, comme l á déclaré Charles Melman lors du séminaire d'été qui lui a été consacré à Bruxelles en 1990, le texte le plus important du XXe siècle.

Il n'est pas inutile de rappeler que ce qu'on a appelé la Guerre froide atteignait à cette époque un apogée, la crise dite des fusées de Cuba étant survenue quelques mois après la leçon du 18 mai 1960 où Lacan pose la question: avons-nous passé la ligne ? et s'inquiète des conséquences imprévisibles de ce qu'il nomme le paradoxe du désir. Ces quelques pages prennent rétrospectivement un poids considérable.

Nous publions en annexe les deux conférences données à Bruxelles en marge du séminaire ainsi que le texte intégral avec la traduction du poème d'Arnaud Daniel commenté dans la leçon du 9 mars 1960.

Enfin, il ne m'a pas paru déplacé d'y joindre le texte sur la composition des séminaires de Lacan, publié dans le numéro 1 de la nouvelle série du Discours psychanalytique, où je tente de faire valoir la dimension supplémentaire que fait apparaître la mise en valeur de la construction de l'ensemble dont je crois pouvoir soutenir qu'elle est faite plus spécialement

pour donner sa vraie place dans la structure subjective à la pulsion de mort qui est « ininterprétable » et qui sert à illustrer de façon remarquable cette invention capitale de Lacan qu'est la sublimation créationniste dont on ne semble pas avoir encore aperçu les implications considérables qu'elle comporte.
Claude DORGEUILLE
8

Leçon I
18 novembre 1959

J'ai annoncé cette année, pour titre de mon séminaire, *L'éthique de la psychanalyse*. Je ne pense pas que ce soit un sujet dont, en soi, le choix surprenne, encore qu'il puisse, pour certains, laisser ouverte la question de savoir ce que je pourrai bien mettre là-dessous.
Cela n'est certes pas sans un moment d'hésitation, voire de crainte que je me suis décidé à aborder ce que je vais vous dire aujourd'hui, ce que je compte mettre sous ce titre. Je m'y suis décidé parce que, à la vérité, c'est ce qui vient dans le droit fil de ce que nous avons fait l'année dernière, si tant est que nous puissions considérer que ce que nous avons fait a reçu son plein achèvement.
Néanmoins, il nous faut bien avancer, et je crois que ce qui se groupe sous le terme de l'éthique de la psychanalyse est quelque chose qui nous permettra de mettre à l'épreuve, plus que dans tout autre domaine, les catégories à travers lesquelles, dans ce que je vous enseigne, je crois vous donner l'instrument le plus propre à mettre en relief ce que l'œuvre de Freud -au premier plan l'expérience de la psychanalyse qui en découle nous apporte de neuf sur quelque chose qui est à la fois très général et très particulier.
De neuf pour autant que je crois que l'expérience de la psychanalyse est hautement significative d'un certain moment de l'homme qui est celui dans lequel nous vivons, sans pouvoir toujours, et même loin de là, repérer ce que signifie l'œuvre dans quoi nous sommes plongés, l'œuvre collective, le moment historique. Et, d'autre part, cette expérience particu-9 -

lière qui est celle de notre travail de tous les jours, à savoir la façon dont nous avons à répondre à ce que je vous ai appris à articuler comme une demande du malade, une demande à quoi notre réponse donne sa signification exacte. Une réponse dont il nous faut garder la discipline la plus sévère pour ne pas laisser s'adultérer le sens en somme profondément inconscient de cette demande.

En parlant d'éthique de la psychanalyse, j'ai choisi un terme qui ne paraît pas choisi au hasard. Morale, aurais-je pu dire encore. Si j'ai choisi éthique, vous verrez pourquoi, ce n'est pas par plaisir d'utiliser un terme plus rare, plus savant. Mais, en effet, commençons de remarquer ceci qui rend en somme ce sujet éminemment accessible, voire tentant; je crois qu'il n'y a personne qui n'ait été tenté de traiter ce sujet d'une éthique de la psychanalyse. Il est impossible de méconnaître que nous baignons dans les problèmes moraux à proprement parler, et que ce n'est pas moi qui ait créé ce terme.

Notre expérience nous a conduit à approfondir plus qu'on ne l'avait jamais fait avant nous, l'univers de la faute. C'est le terme qu'emploie, avec un adjectif en plus, notre collègue, l'univers morbide, dit-il, de la faute [1]. C'est en effet sans doute sous cet aspect morbide que nous l'abordons au plus haut point. C'est, qu'à la vérité, cet aspect est impossible à dissocier de l'univers de la faute lui-même comme tel. Ce lien de la faute à la morbidité est quelque chose qui n'a pas manqué de marquer de son sceau toute la réflexion morale à notre époque, au point que- je l'ai quelquefois indiqué ici en marge de mes propos -, il est quelquefois singulier de voir à quel point, dans des milieux religieux même, je ne sais quel vertige semble saisir ceux qui s'occupent de la réflexion morale devant ce que leur offre notre expérience, et combien il est frappant de les voir parfois comme céder à une espèce de tentation d'un optimisme qui paraît presque excessif, voire comique, et de penser que la réduction de la morbidité pourrait pointer vers une sorte de volatilisation du terme de la faute.

En fait, ce à quoi nous avons affaire, c'est quelque chose qui ne s'appelle rien de moins que l'attrait de la faute. Quand nous parlons du besoin de punition, c'est bien de quelque chose qui se trouve sur le chemin de ce besoin que nous désignons le terme. Et, pour obtenir cette punition

1 - II s'agit de A. Hesnard, *L'univers morbide de la faute,* Paris, PUF, 1949.

recherchée par une faute, nous ne sommes que reportés un peu plus loin vers je ne sais quelle faute plus obscure qui appelle cette punition. Qu'est-elle cette faute ? Assurément, elle n'est pas la même que celle que le malade, aux fins d'être puni ou de se punir, commet. Qu'est-ce que c'est que cette faute ? Est-ce une faute, comme le début de l'œuvre freudienne la désigne, le meurtre du père, ce grand mythe mis par Freud à l'origine de tout développement de la culture ? Est-ce la faute plus obscure et plus originelle dont il arrive à poser le terme à la fin de son oeuvre, l'instinct de mort, pour tout dire, pour autant que l'homme est, au plus profond de lui-même, ancré dans sa redoutable dialectique ? C'est bien entre ces deux termes que se tend, chez Freud, une réflexion, un progrès que nous aurons à reprendre quand nous aurons à en mesurer les incidences exactes.
À la vérité, ce n'est pas là tout - ni dans le domaine pratique, ni dans le domaine théorique - ce qui nous fait mettre en relief l'importance de la dimension éthique dans notre expérience, et dans l'enseignement de Freud. Tout, dans L'éthique, n'est pas, comme on l'a fait remarquer à juste titre, uniquement lié au sentiment d'obligation.
L'expérience morale comme telle, à savoir cette référence sanctionnelle qui met l'homme dans un certain rapport avec sa propre action, qui n'est pas simplement celui d'une loi articulée, mais aussi d'une direction, d'une tendance, et pour tout dire d'un bien qu'il appelle, engendrant un idéal de la conduite, tout cela est quelque chose qui constitue aussi, à proprement parler, la dimension éthique. Et, au-delà de ce qui est à proprement parler le commandement, de ce qui peut se présenter, on l'a dit, avec un sentiment d'obligation.
Sans doute d'ailleurs, le fait que, dans une certaine réflexion sur l'expérience morale - et je fais là précisément allusion à l'une d'entre elles, à celle de Frédéric Rauh - dont nous aurons à tenir compte comme à l'un des points de repère de cet exercice, je crois nécessaire de situer la dimension de notre expérience par rapport à la réflexion de quelqu'un de ceux qui, à notre époque, ont tenté de faire progresser la réflexion moraliste. Sans doute cette mise au second plan du sentiment d'obligation... nous ne sommes certes pas de ceux qui iront volontiers dans ce sens, parce que s'il y a quelque chose que l'analyse a pointé, c'est bien, au-delà du sentiment d'obligation à proprement parler, l'importance, l'omniprésence, dirions-11 -

nous, du sentiment de culpabilité... assurément, dans certaines tendances internes de la réflexion éthique, est quelque chose qui tente en quelque sorte d'éluder ce faciès, appelons-le par son nom, désagréable de l'expérience morale. Nous ne sommes certes pas de ceux qui tentent de l'amortir, de l'émousser, de l'atténuer parce que nous y sommes trop instamment reportés, référés par notre expérience quotidienne.
Néanmoins, il reste que l'analyse, d'autre part, est l'expérience qui, au plus haut point, a remis en faveur la fonction féconde du désir comme tel, et au point même que l'on peut dire qu'en somme l'ensemble de l'articulation théorique qui est donnée par Freud de la genèse de la dimension morale, n'est pas à prendre ailleurs, ne s'enracine pas ailleurs que dans le désir lui-même. C'est l'énergie du désir d'où se dégage la fonction, l'instance de ce qui se présentera au dernier terme de son élaboration comme *censure.*
Ainsi, quelque chose est fermé dans un cercle qui, pour nous, nous a été imposé, déduit de ce qui est la caractéristique de notre expérience, c'est à savoir que dans l'apparence, dans le donné de l'expérience, ce qu'on pourrait appeler l'affranchissement naturaliste du désir, soit quelque chose qui peut se présenter comme ayant été le but d'une certaine philosophie, de celle qui a précédé immédiatement celle dont nous allons voir qu'elle est la plus proche parente de l'aboutissement freudien, celle qui nous a été transmise au XIXe siècle. Nous verrons laquelle.
Juste avant nous avons la tentative, au XVIIIe siècle, de cet affranchissement naturaliste du désir, de cette réflexion qui est, celle-là, pratique, qui est celle qu'on peut caractériser comme celle de l'homme du plaisir.
L'affranchissement naturaliste du désir a échoué. Plus la théorie, plus l'œuvre de la critique sociale, plus le crible d'une expérience tendant à ramener à des fonctions précises dans l'ordre social l'obligation a pu nous appeler à espérer relativer le caractère impératif, contrariant, pour tout dire conflictuel de l'expérience morale, plus dans le fait, en réalité, nous avons vu s'accroître, si l'on peut dire, les incidences pathologiques, au sens propre du terme, de cette expérience. L'affranchissement naturaliste du désir a échoué dans le fait, historiquement, car nous ne nous trouvons pas devant un homme moins chargé de lois et de devoirs qu'avant la grande expérience critique de la pensée dite libertine.
Et à la vérité si, ne serait-ce que par rétrospection, nous sommes ame-12 -

nés à faire allusion à cette expérience de l'homme du plaisir, nous verrons, et nous y serons amenés par la voie d'un examen de ce que l'analyse a apporté dans la connaissance et la situation de l'expérience perverse, nous verrons vite qu'à la vérité, dans cette théorie morale de l'homme du plaisir, il était facile de voir tout ce qui devait la destiner à cet échec. Car si elle se présente comme avec cet idéal d'affranchissement naturaliste, il suffit de lire les auteurs majeurs - je veux dire aussi bien ceux qui ont pris pour s'exprimer là-dessus les voies les plus accentuées dans le sens du libertinage, voire de l'érotisme - pour nous apercevoir de ce que comporte, dans cette expérience de l'homme du plaisir, quelque chose qui met une note de défi, une sorte d'ordalie proposée à ce qui reste le terme, réduit mais certainement fixe, de cette articulation de l'homme du plaisir, qui n'est autre que le terme *divin.*
Dieu, comme auteur de la nature, est sommé de rendre compte des plus extrêmes anomalies dont le Marquis de Sade, Mirabeau, Diderot, ou aussi bien tel autre, nous propose l'expérience, l'existence. Et ce terme même de défi, de sommation, d'ordalie, est bien évidemment quelque chose qui ne devait pas permettre d'autre sortie que celle qui s'est trouvée effectivement réalisée dans l'histoire; que celui qui se soumet en somme à l'ordalie en retrouve au dernier terme les prémisses, à savoir l'Autre devant lequel cette ordalie se présente, le juge en fin de compte de ladite ordalie. C'est bien quelque chose qui donne son ton propre à cette littérature dans laquelle se présente pour nous une dimension peut-être jamais retrouvée, inégalable, de l'érotique.
Assurément, ce que l'analyse garde d'affinité, de parenté, de racine dans une certaine expérience, est quelque chose que nous devons, au cours de notre investigation, proposer à notre propre jugement. En fait nous touchons là, et c'est une direction qui a été peu explorée dans l'analyse, l'analyse dans sa direction générale, il semble qu'à partir du coup de sonde, du flash que l'expérience freudienne a jeté sur les origines du désir, sur le caractère de perversion polymorphe du désir dans ses formes infantiles, il semble qu'en fin de compte un mouvement, une sorte de pente générale à réduire ces origines paradoxales du désir, à en montrer la convergence vers une fin d'harmonie, est quelque chose qui caractérise dans l'ensemble le progrès de la réflexion analytique, et nous permet de poser la question de savoir si, en fin de compte, le progrès théorique de -13 -

l'analyse ne convergerait pas vers ce que nous pourrions appeler un moralisme plus compréhensif que tout autre de ceux qui, jusqu'à présent, ont existé vers une fin en quelque sorte d'apaiser la culpabilité. Encore que nous en sachions, par notre expérience pratique, les difficultés et les obstacles, voire les réactions qu'une telle entreprise entraîne, un apprivoisement, si l'on peut dire, de la jouissance perverse qui ressortirait d'une sorte de démonstration de son universalité d'une part, et d'autre part de sa fonction.

Sans doute, le terme de *partiel,* indiqué pour désigner la pulsion perverse, est là ce qui, en l'occasion, prend tout son poids. Et nous savons déjà que l'année dernière nous avons tourné autour de ce terme de pulsion partielle. Une partie de notre réflexion portait sur l'approfondissement que l'analyse donne à la fonction du désir. Bref sur la finalité profonde de cette diversité pourtant si remarquable, qui donne son prix à l'investigation, au catalogue que l'analyse nous permet de dresser des tendances humaines.

Ici, quelque chose déjà nous fait nous poser une certaine question qui peut-être ne sera bien perçue par nous dans son véritable relief qu'à comparer, pour mesurer le chemin parcouru, le point où notre vision du terme du désir nous a mis, à ce qui, par exemple, s'articule dans l'œuvre, une oeuvre à laquelle nous donnerons une place importante dans notre réflexion, d'Aristote quand il parle de l'éthique, la place du désir dans quelque chose d'aussi élaboré que se présente cette éthique aristotélicienne dans un ouvrage qui en donne la forme la plus élaborée, *l'Éthique à Nicomaque. Il y* a encore dans son oeuvre deux points où cette éthique s'articule, qui nous montrent à quel point tout un champ du désir est par lui littéralement mis hors du champ de la morale.

Il n'y a autour d'un certain type de désir - et vous le verrez quand nous y reviendrons -, d'un champ très large, très vaste, il n'y a pas de problème éthique. Ce type de désir dont il nous parle, et il s'agit là de rien moins que des termes mêmes qui, dans le désir, sont pour nous les termes promus au premier plan de notre expérience, un très grand champ de ce qui, pour nous, constitue le corps des désirs sexuels, est tout bonnement classé par Aristote dans des anomalies soit monstrueuses, soit bestiales. C'est à proprement parler le terme bestialité dont il se sert à leur propos. Et à propos de ces termes, il n'y a pas de problème. Les problèmes qu'il -14 -

pose, et dont je vais vous indiquer plus loin la pointe et l'essence, se situent tout entiers ailleurs. Ce qui se passe à ce niveau, à partir du moment où cela se produit, n'est plus de l'ordre d'une évaluation morale. C'est là un point qui a tout son prix. Si, d'autre part, l'on considère que l'ensemble de la morale d'Aristote n'a point perdu son actualité dans la morale théorique, est mesuré exactement à cet endroit ce que comporte de subversion notre expérience, ce qui, pour nous, ne peut rendre cette sorte de formulation que surprenante, primitive, paradoxale, et à la vérité incompréhensible, mérite d'être mesuré.

Mais ceci n'est point ponctuant en route ce que je désire vous montrer ce matin, notre programme. Nous nous trouvons en somme autour de cette question de ce que l'analyse permet de formuler quant à l'origine de la morale. Nous pourrons avoir à mesurer si son apport se réduit à l'élaboration d'une mythologie plus crédible, plus laïque que celle qui se pose comme révélée d'une mythologie, elle, reconstruite, de cette mythologie de *Totem et Tabou* qui fait partie de l'expérience du meurtre originel du père, et de tout ce qui l'engendre, et de ce qui s'enchaîne à elle. C'est cette transformation de l'énergie du désir, qui permet de concevoir la genèse de sa répression, du fait en quelque sorte que le désir n'est pas seulement, que la faute n'est pas seulement, dans cette occasion, quelque chose qui s'impose à nous dans son caractère formel, mais qui est aussi ce quelque chose dont nous avons en somme à nous louer, pour autant qu'il est attaché, ce caractère de *felix culpa,* à l'engendrement d'une complexité supérieure, grâce à quoi toute la dimension de la civilisation comme telle peut avoir été élaborée.

En somme, tout se limite-t-il à cette genèse du surmoi dont l'esquisse s'élabore, se perfectionne, s'approfondit, et devient plus complexe à mesure que s'avance l'œuvre de Freud ? Cette genèse du surmoi, dont nous verrons qu'elle n'est pas seulement une psychogenèse et une sociogenèse et, qu'à la vérité, il est impossible de l'articuler à nous tenir simplement au registre même des besoins collectifs, que quelque chose s'y impose dont nous devons distinguer l'instant de la pure et simple nécessité sociale, et qui est à proprement parler ce quelque chose dont j'essaye ici de vous permettre d'individualiser la dimension sous le registre du rapport au signifiant, de la loi du discours, de quelque chose dont nous devons conserver le terme dans son autonomie si nous voulons pouvoir

situer d'une façon rigoureuse, correcte, notre expérience. Ici, sans doute, y a-t-il quelque chose dans cette distinction de la culture et de la société qui peut passer pour nouveau, voire divergent par rapport à ce qui se présente dans un certain type d'enseignement de l'expérience analytique. Disons que cette distinction, cette dimension, dont je suis loin d'être le seul à mettre en faveur l'instance, à indiquer l'accent nécessaire, est quelque chose dont j'espère vous faire toucher du doigt, dans Freud lui-même, le repérage et la dimension comme tels. Et pour mettre tout de suite au premier plan de votre attention l'ouvrage où nous prendrons le problème, je vous désignerai ce *Malaise dans la civilisation,* ouvrage de 1929 écrit par Freud après l'élaboration de sa deuxième topique, après qu'il ait porté au premier plan la notion, si problématique pourtant, d'analyse de l'instinct de mort. Vous y verrez là, formulé en des formules saisissantes, quelque chose qu'il exprime en nous disant qu'en somme, ce qui se passe dans le progrès de la civilisation est quelque chose - la formule est très remarquable, je vous en ferai mesurer le poids et l'incidence dans le texte -, il nous dit que par rapport à l'homme, l'homme dont il s'agit, dans cette occasion, à un tournant de la civilisation où Freud lui-même et sa réflexion se situent-il s'agit de mesurer le malaise - que cela se passe très au-dessus de lui. Nous reviendrons sur la portée de cette formule. Je la crois très suffisamment éclairée par ce par quoi j'essaye de vous montrer l'originalité de la réversion, de la conversion freudienne dans le domaine du rapport de l'homme au logos. Je la crois assez significative pour, dès maintenant, l'avoir indiquée et, pour tout dire, vous prier de prendre connaissance, de faire une relecture de ce *Malaise dans la civilisation* qui n'est assurément pas dans l'œuvre de Freud quelque chose qui serait comme des notes; ce qu'on permet à un praticien, à un savant, même d'une qualité aussi éminente que celle de Freud, ce qu'on lui permet non sans quelque indulgence comme excursion dans un domaine de réflexion philosophique sans lui donner peut-être tout le poids technique qu'on donnerait à une telle réflexion chez quelqu'un qui se qualifierait lui-même de la classe de philosophie. Je vous prie de considérer ce point de vue, trop répandu dans l'analyse, comme devant être absolument écarté. Le *Malaise dans la civilisation* est une oeuvre absolument essentielle, première dans la compréhension de la pensée freudienne, dans la sommation de son expérience. Nous devons -16 -

lui donner toute son importance et tout son poids. Elle éclaire, elle accentue, elle dissipe les ambiguïtés sur des points tout à fait distincts de l'expérience analytique et de ce qui doit être notre position à l'égard de l'homme pour autant que c'est à l'homme, à une demande humaine de toujours que nous avons, dans notre expérience, la plus quotidienne, à faire.

Comme je vous l'ai dit, l'expérience morale ne se limite pas à cette part du feu à faire, au mode sous lequel elle se présente dans chaque expérience individuelle. Elle n'est pas liée uniquement à cette lente reconnaissance de la fonction qui a été définie, autonomisée par Freud sous le terme de Surmoi, et à l'exploration de ses paradoxes, à ce que j'ai appelé cette figure obscène et féroce sous laquelle l'instance morale se présente quand nous allons la chercher dans ses racines.

L'expérience morale dont il s'agit dans l'analyse est aussi celle qui se résume dans un impératif original qui est justement celui proposé par ce qu'on pourrait appeler dans l'occasion l'ascèse freudienne, ce *Wo Es war, soll Ich werden*, où Freud aboutit dans la deuxième série de ses *Conférences sur la psychanalyse,* et qui n'est rien d'autre que quelque chose dont la racine nous est donnée dans une expérience qui mérite le terme d'expérience morale, qui se situe tout à fait au principe de l'entrée elle-même du patient dans la psychanalyse. Car ce *Je* qui doit advenir là *où* c'était, ce quelque chose que l'analyse nous apprend à mesurer, ce *Je* n'est pas autre chose que ce dont nous avons déjà la racine dans ce *Je* qui s'interroge sur ce qu'il veut. Il n'est pas seulement interrogé ; quand il avance dans son expérience, cette question, il se la pose, et il se la pose précisément à l'endroit des impératifs souvent étranges, paradoxaux, cruels qui lui sont proposés par son expérience morbide. Va-t-il ou ne va-t-il pas se soumettre à ce devoir qu'il sent en lui-même comme étranger, au-delà, au second degré ? Doit-il ou ne doit-il pas se soumettre à cet impératif du surmoi paradoxal et morbide, demi-inconscient et, au reste, qui se révèle de plus en plus dans son instance à mesure que progresse la découverte analytique - il voit qu'il s'est engagé dans sa voie. C'est là quelque chose qui fait partie des données de notre expérience. Son vrai devoir, si je puis m'exprimer ainsi, n'est-il pas, donc, d'aller contre cet impératif ? Et il y a là quelque chose qui fait partie des données pré-analytiques. Il n'est que de voir comment se structure au départ l'expérience d'un obsessionnel -17 -

pour savoir que cette énigme autour du terme de devoir, comme tel, est quelque chose qui est toujours, pour lui, d'ores et déjà formulé, avant même qu'il arrive à la demande de secours qui est celle qu'il va chercher dans l'analyse.
En vérité il s'agit de savoir ce que nous apportons, nous, ici, comme réponse à un tel problème qui, pour être illustré manifestement du conflit de l'obsessionnel, n'en garde pas moins précisément, et c'est pour cela qu'il y a des éthiques, qu'il y a une réflexion éthique, sa portée universelle. Autrement dit, le devoir sur lequel nous avons jeté des lumières diverses, génétiques, originelles, le devoir lui-même, ce n'est pas simplement la pensée du philosophe qui s'occupe à le justifier. Cette justification de ce qui se présente comme sentiment immédiat d'obligation, cette justification du devoir, non pas simplement dans tel ou tel de ses commandements mais dans sa forme imposée, est quelque chose qui se trouve au centre d'une interrogation elle-même universelle.
Est-ce que nous sommes simplement, nous analystes, à cette occasion, ce quelque chose qui accueille ici le suppliant, qui lui donne un lieu d'asile ? Est-ce que nous sommes simplement, et c'est déjà beaucoup, ce quelque chose qui doit répondre à une certaine demande, à la demande de ne pas souffrir, au moins, sans comprendre, à l'espoir que, de comprendre, il ne libérera pas seulement le sujet, le patient, de son ignorance, mais de sa souffrance elle-même ? Est-ce qu'il n'est pas ici évident que, tout normalement, les idéaux analytiques trouvent leur place ? Et ils ne manquent pas; ils fleurissent en abondance; les mesurer, les repérer, les situer, les organiser sera une part de notre travail.
Pour en nommer trois, de ces idéaux, de ces valeurs, comme on dit dans un certain registre de la réflexion morale, qui sont celles que nous proposons à nos patients et autour de quoi nous organisons l'estimation de leur progrès, la transformation de leur voie en un chemin, ce sont l'idéal de l'amour humain. Je n'ai pas besoin d'accentuer le rôle que nous faisons jouer à une certaine idée de l'amour achevé; vous le savez, c'est là un terme que vous devez avoir appris à reconnaître, et non pas seulement ici puisqu'à la vérité il n'y a pas d'auteur analyste qui n'en fasse état. Et vous avez vu que souvent, ici, j'ai pris comme cible le caractère approximatif, vague, peu accentué, à proprement parler entaché de je ne sais quel moralisme optimiste dont sont marquées les articulations origi-18 -

nelles de cette forme dite de la génitalisation du désir, ou, autrement dit, de l'idéal de l'amour génital, cet amour qui est censé modeler à soi tout seul une relation d'objet satisfaisante, cet amour-médecin, dirais-je, si je voulais accentuer dans un sens comique la note de cette idéologie, cette hygiène de l'amour, dirais-je, très précisément pour situer ici ce à quoi semble se limiter le champ de l'ambition analytique. Je dirai qu'il y a là une question sur laquelle nous ne nous étendrons pas à l'infini puisqu'à la vérité je la présente sans cesse à votre réflexion, à votre méditation depuis que ce séminaire existe. Mais enfin, peut-être, pour lui donner un point plus accentué et remarquer en somme qu'il semble y avoir une espèce de fuite, de dérobade de la réflexion analytique devant ce champ du caractère de convergence de toute notre expérience. Ce caractère de convergence n'est pas niable, mais il semble aussi que l'analyste semble retrouver là une limite, un point au-delà duquel il ne lui est pas très facile d'aller. Dire que les problèmes de l'expérience morale sont entièrement résolus concernant quelque chose que nous pourrions, par exemple, appeler l'union monogamique serait, je crois, une formulation tout à fait imprudente, excessive, et inadéquate.

Pourquoi, en somme, dans un domaine dont on peut dire que l'analyse, en la mettant au centre de l'expérience éthique, apporte une note originale, une note certainement distincte du mode sous lequel l'amour, jusqu'alors, a été employé par les moralistes, les philosophes, comporte une certaine économie de la relation interhumaine, pourquoi l'analyse, qui a apporté ici un changement de perspective si important, n'a-t-elle pas poussé les choses plus loin dans le sens de l'investigation de ce que nous devrons appeler une érotique à proprement parler ? C'est là certainement une chose qui mérite réflexion.

Ai-je besoin de dire qu'à propos de ce que j'appelle les limitations ou la non-existence érotique analytique, quelque chose comme ce que je suis avoir mis à l'ordre du jour de notre prochain congrès, la sexualité féminine, est un des signes les plus patents, dans l'évolution de l'analyse, de cette carence que je désigne dans le sens d'une telle élaboration ? Il est à peine besoin de rappeler ce que Jones a recueilli d'une bouche, sans doute, qui n'a rien de spécialement qualifiée à nos yeux, mais qui, à tout le moins, est supposée avoir transmis dans son juste texte, sous toutes réserves, ce qu'elle a recueilli de la bouche de Freud. Jones nous dit quel-19 -

que part avoir reçu de cette personne la confidence qu'un jour Freud lui a dit quelque chose comme ceci: « Après quelque trente années d'expérience et de réflexion, il y a toujours un point sur lequel je reste sans pouvoir donner de réponse, *Was will das Weib ?* Qu'est-ce que veut la femme ? Et très précisément, qu'est-ce qu'elle désire ? », le terme will, dans cette expression, pouvant avoir ce sens dans la langue allemande. Sommes-nous là-dessus beaucoup plus avancé ? Assurément, je crois qu'il ne sera pas vain que je vous montre à l'occasion quelle sorte d'évidement, de progrès de la recherche analytique représente autour d'une question qui n'est pourtant pas une question dont on peut dire que ce soit l'analyse qui en ait été l'initiatrice; disons que l'analyse, et précisément la pensée de Freud, est liée à une époque qui avait articulé cette question avec une instance toute spéciale. Le contexte ibsénien des années de la fin du XIXe siècle dans lequel mûrit la pensée de Freud ne saurait être ici négligé, et le problème de la sexualité, vu dans la perspective de la demande féminine, est quelque chose dont il est en somme très étrange que l'expérience analytique ait plutôt étouffé, amorti, éludé, les zones.
Second idéal qui est aussi tout à fait frappant dans l'expérience analytique, je l'appellerai l'idéal de l'authenticité. Je n'ai pas besoin, je pense, de mettre là-dessus beaucoup d'accent. je pense qu'il ne vous échappe pas que, si l'analyse est une technique de démasquage, elle suppose cette perspective, cet idéal. Mais à la vérité ceci va plus loin. Ce n'est pas seulement comme chemin, étage, échelle de progrès que l'authenticité se propose à nous, c'est bel et bien aussi dans une certaine norme du produit achevé de quelque chose qui est encore désirable, donc une valeur, de quelque chose d'idéal, et quelque chose sur lequel nous sommes amenés, même, à poser des normes très fines, cliniques. Quelque chose dont je vous montrerai l'illustration, par exemple, dans les observations cliniques très subtiles qui sont celles d'Hélène Deutsch concernant un certain type de caractère et de personnalité dont on ne peut pas dire qu'il soit ni mal adapté, ni qu'y fasse défaut aucune des normes exigibles de la relation sociale, mais dont toute l'attitude, le comportement, est perçu dans la reconnaissance de qui ? de l'autre, d'autrui, comme marqué de cet accent qu'elle appelle en anglais le *As if* ou le *Als ob* qui est quelque chose où nous touchons du doigt qu'un certain registre, qui n'est pas défini, ni simple non plus, autrement que dans des perspectives d'expérience morale, est là présent, -20 -

directeur, exigible, dans toute notre expérience, et qu'il convient aussi de voir, de mesurer jusqu'à quel point nous y sommes adéquats.
Car c'est là que je voudrais en venir, à savoir qu'en somme quelque chose d'harmonieux, de plein, cette sorte de pleine présence qui est ce dont nous mesurons si finement, en tant que cliniciens, le déficit, est-ce que ce n'est pas en quelque sorte à mi-chemin de ce qu'il faut pour l'obtenir que notre technique, celle que j'ai appelée la technique du démasquage, s'arrête ? Est-ce qu'il n'y a pas quelque chose que nous pourrions appeler une science des vertus, une raison pratique, un sens du sens commun, dont il est intéressant de se demander ce que signifie notre absence sur ce terrain ? Car, à la vérité, on ne peut pas dire que nous intervenions jamais sur le champ d'aucune vertu. Nous déblayons des voies et des chemins, comme je l'ai déjà dit, et là nous espérons que ce qui s'appelle vertu viendra fleurir.
De même, nous en avons forgé un autre, un troisième depuis quelque temps, dont je ne suis pas tellement sûr qu'il appartienne à la dimension originale de l'expérience analytique, c'est celui d'un idéal de non-dépendance, ou plus exactement une sorte de prophylaxie de la dépendance. Est-ce qu'on peut dire qu'il n'y a pas, là aussi, une limite, une frontière très subtile qui sépare ce que nous désignons comme désirable, dans ce registre, au sujet adulte et les modes sous lesquels nous nous permettrons d'intervenir pour qu'il y parvienne. Il suffit pour cela de se rappeler les réserves, à vrai dire fondamentales, constitutives, de la position freudienne concernant tout ce qui s'appelle éducation à proprement parler. Sans doute sommes-nous, et plus spécialement les psychanalystes de l'enfant, amenés à tout instant à empiéter sur ce champ, ce domaine, à opérer dans la dimension de ce que j'ai appelé ailleurs, dans un sens étymologique, une orthopédie ; mais il est tout de même tout à fait frappant qu'aussi bien par les moyens que nous employons que par les ressorts théoriques que nous mettons au premier plan, il y a quelque chose de tout à fait frappant dans ce qu'on peut appeler une éthique.
Il y a une éthique de l'analyse. C'est l'effacement, la mise à l'ombre, le recul, voire l'absence d'une dimension dont il suffit de dire le terme pour s'apercevoir ce qui nous sépare, qui nous divise de toute l'articulation éthique avant nous, c'est l'habitude, la bonne ou la mauvaise habitude. C'est là quelque chose, en soi, à quoi nous nous référons d'autant moins

que le registre, l'articulation de l'analyse s'inscrit dans des termes tout différents, dans des termes de trauma, et en des termes de leur persistance. Sans doute avons-nous appris à atomiser ce trauma, cette impression, cette marque, mais l'essence même de l'inconscient s'inscrit dans un autre registre que celui sur quoi Aristote dans *l'Éthique,* lui-même, met l'accent d'un jeu de mots, c'est-à-dire l'habitude, *éthos* , alors qu'il s'agit de *êthos* -, c'est-à-dire d'éthique qu'on peut centrer entre les deux mots. Il y a des nuances extrêmement subtiles sur lesquelles nous aurons à revenir, qu'on peut centrer sur le terme de caractère. L'éthique, dans Aristote, c'est une science du caractère, la formation du caractère, et une dynamique des habitudes. C'est plus qu'une dynamique des habitudes, c'est une action en vue des habitudes, un dressage, une éducation. Il faut avoir un instant parcouru cette oeuvre si exemplaire, ne serait-ce que pour nous permettre de mesurer la différence des modes de pensée qui sont les nôtres avec ceux d'une pensée qui ne se présente en rien d'autre que comme une des formes les plus éminentes de la réflexion éthique en cette matière.

Pour pointer ce quelque chose à quoi ces prémisses d'aujourd'hui nous amènent, je vais vous dire ceci, c'est que, si abondantes que soient les matières dont j'ai essayé de montrer ce matin les perspectives, c'est d'une position tout à fait radicale que j'essaierai la prochaine fois de partir et qui n'est rien de moins que ceci. Pour repérer quelle est l'originalité de la position freudienne en matière d'éthique, il y a quelque chose qui est absolument indispensable à mettre en relief : c'est un glissement, un changement d'attitude dans la question morale comme telle.

Vous le verrez, dans Aristote, le problème est le problème d'un Bien, d'un Souverain Bien. Et nous aurons à mesurer pourquoi Aristote tient à mettre l'accent sur le problème du plaisir, de sa fonction dans l'économie mentale de l'éthique depuis toujours. C'est là quelque chose que nous pouvons d'autant moins éluder, comme vous le savez, que c'est le terme, le point de référence de la théorie freudienne concernant les deux systèmes Ψ et φ, les deux instances psychiques qu'il a appelées processus primaire et secondaire.

Est-ce bien de la même fonction, du même rôle qu'il s'agit concernant le plaisir dans l'un et l'autre cas ? Dans l'une et l'autre de ces élaborations ? Vous le verrez, il est presque impossible de repérer cette différence, de -22 -

trancher ce point si nous ne nous apercevons pas de quelque chose qui est arrivé dans l'intervalle, et dont nous aurons forcément, encore que ce ne soit là ni la fonction, ni quelque chose à quoi la place que j'ai ici semble me forcer, à quelque chose que nous ne pouvons nous même pas éviter, à une certaine investigation du progrès historique qui est le suivant. C'est ici que les termes dont je me sers et dont vous savez que les premiers, à savoir le symbolique, l'imaginaire et le réel, sont presque toujours les termes directifs auxquels nous avons affaire, eh bien ! il s'agit justement de quelque chose qui nous permet de poser dans ces trois registres ce que j'appellerai nos termes de références quant à des catégories dont il s'agit maintenant de bien mesurer la nature.
Ces catégories, quelles sont-elles ? Il est certain que plus d'une fois certains d'entre vous se sont demandé, du temps où je parlais du symbolique et de l'imaginaire et de leur inter-action réciproque, ce que c'était en fin de compte que le réel. Eh ! bien, chose curieuse pour une sorte de pensée sommaire qui penserait que toute exploration de l'éthique doit viser dans un domaine, disons, de l'idéal, sinon de l'irréel, vous verrez au contraire que c'est corrélativement dans le sens d'un approfondissement de cette notion du réel, et inversement, que c'est pour autant qu'il s'agit d'une orientation du repérage de l'homme par rapport au réel que la question éthique- je dis pour autant que la position de Freud nous fait faire un progrès - s'oriente et s'articule. Et pour le concevoir il faut voir ce qui s'est passé dans l'intervalle.
Ce qui s'est passé au début du XIXe siècle, c'est quelque chose que nous appellerons la conversion, ou réversion utilitariste. Jusqu'à un certain moment, sans doute, lui, tout à fait historiquement conditionné, que nous pouvons spécifier par un déclin radical de la position et de la fonction du maître, lequel régit, vous le verrez, évidemment toute la réflexion aristotélicienne et conditionne sa durée à travers les âges, c'est à la limite précise où nous allons arriver à cette dévalorisation si extrême de la position du maître qui est celle d'Hegel, qui fait du maître en quelque sorte la grande dupe, le cocu magnifique de l'évolution historique, faisant passer toute la vertu du progrès du travail par les voies du vaincu, c'est-à-dire de l'esclave, c'est dans la mesure précise où quelque chose est radicalement changé dans la vision du maître qui originellement, dans sa plénitude, au temps où il existe, à l'époque d'Aristote, il est bien autre chose que la fic- 23 -

tion hégélienne, la position hégélienne n'est en quelque sorte que comme un envers, un négatif, le signe de sa disparition, c'est peu de temps avant donc ce terminus que se lève, affectant le sillage du succès, une certaine pensée dite utilitariste, dans le sillage d'une certaine révolution également dans les rapports interhumains. Dérogation utilitariste, laquelle est loin d'être cette pure et simple platitude que l'on suppose.
Il ne s'agit pas simplement de ce quelque chose qui, tout d'un coup, se pose la question de ce qu'il y a en somme comme biens, sur le marché, à répartir, et de la meilleure répartition de ces biens. Il y a là toute une réflexion dont, à vrai dire, je dois à Monsieur Jakobson, ici présent, d'avoir trouvé le ressort, la petite chevillette, dans l'indication qu'il m'a donnée de ce que permettait d'entrevoir une oeuvre ordinairement négligée dans l'économie, le résumé classiquement donné de son oeuvre, une oeuvre de Jeremy Bentham, personnage qui est loin de mériter le discrédit, voire le ridicule dont une certaine critique philosophique pourrait faire état quant à son rôle au cours de l'histoire du progrès éthique. Nous verrons que c'est autour d'une critique philosophique, linguistique à proprement parler, que se développe l'effort de Jeremy Bentham, et qu'il est impossible de bien mesurer ailleurs, au cours de cette révolution, l'accent mis sur le terme de réel opposé chez lui à un terme qui est en anglais celui de *fictitious*. *Fictitious* ne veut pas dire illusoire, ne veut pas dire en soi-même trompeur. *Fictitious*, c'est très loin de pouvoir se traduire, comme n'a pas manqué de le faire celui qui a été le principe et le ressort de son succès sur le continent, à savoir Étienne Dumont qui a, en quelque sorte, vulgarisé la doctrine benthamienne, *fictitious* veut dire fictif, mais c'est au sens où, devant vous, j'ai déjà articulé ce terme que toute vérité a une structure de fiction. C'est dans cette dialectique du rapport du langage avec le réel que s'instaure l'effort de Bentham pour situer quelque part ce réel bien, ce plaisir en l'occasion, dont nous verrons qu'il l'articule d'une façon tout à fait différente de la fonction que lui donne Aristote. Et je dirai que c'est à l'intérieur de cet accent mis sur cette opposition entre la fiction et la réalité que vient se placer le mouvement de bascule de l'expérience freudienne.
L'expérience freudienne, c'est par rapport à cette opposition du fictif et du réel qu'elle vient prendre sa place, mais pour nous montrer qu'une fois cette division, cette séparation, ce clivage opéré, les choses ne se situent

pas du tout là où on peut s'y attendre; que la caractéristique du plaisir, la dimension de ce qui enchaîne l'homme, se trouve tout entière du côté du fictif, pour autant que le fictif n'est pas par essence ce qui est trompeur, mais qu'il est à proprement parler ce que nous appelons le symbolique. Que l'inconscient soit structuré en fonction du symbolique, que ce que le principe du plaisir fasse l'homme rechercher, ce soit le retour de quelque chose qui est un signe, qu'il n'y ait de distraction dans ce qui mène l'homme à son insu dans sa conduite, et que ce soit elle qui lui fasse plaisir parce que c'est en quelque sorte une euphonie, que ce que l'homme cherche et retrouve ce soit sa trace au dépens de la piste, c'est là ce dont il faut mesurer toute l'importance dans la pensée freudienne pour pouvoir aussi concevoir quelle est alors la fonction, le rôle de la réalité.
Assurément, Freud ne doute pas, non plus qu'Aristote, que ce que l'homme cherche, que ce qui est sa fin, ce soit le bonheur. Chose curieuse, le bonheur, dans presque toutes les langues, cela se présente comme en termes de rencontrer, *tuchè***.** Il y a là quelque divinité favorable. Bonheur, c'est aussi pour nous *augurum,* c'est aussi un bon présage, et aussi une bonne rencontre. Car il y a ici un sens objectif dans *augurum. Glück,* c'est *gelück, il y* a aussi là deux rencontres. La *happiness,* c'est tout de même *happen,* c'est aussi une rencontre, encore qu'on n'éprouve pas ici le besoin d'y ajouter la particule précédente marquant le caractère à proprement parler heureux de la chose.
Assurément il n'est pas sûr, pour autant que tous ces termes soient synonymes - et je n'ai pas besoin ici de vous rappeler l'anecdote du personnage immigré d'Allemagne en Amérique, à qui on demande: « *Are you Happy ? » - « Oh yes ! I am very happy ! I am really, I am very happy ! Aber nicht glücklich ! »*
Le bonheur est quelque chose qui n'échappe pas plus à Freud comme étant quelque chose qui doit, pour nous, être proposé comme terme à toute recherche, si éthique soit-elle. Mais ce qui tranche, et ce dont on ne voit pas assez l'importance, sous prétexte qu'on cesse d'écouter un homme à partir du moment où il semble sortir de son domaine proprement technique, ce que je voudrais lire dans le *Malaise dans la civilisation,* c'est que, nous dit-il, pour ce bonheur, il n'y a absolument rien de préparé dans le macrocosme, ni dans le microcosme.
Or, ceci est le point tout à fait nouveau. Toute la pensée d'Aristote concernant le plaisir c'est que le plaisir, en tout cas, lui, a quelque chose

qui n'est pas contestable. Il y a en lui quelque chose qu'il nous faut bien admettre, qu'il est au pôle directif de l'accomplissement de l'homme, pour autant que s'il y a, dit-il, chez l'homme quelque chose de divin, c'est cette appartenance à la nature. C'est là une notion de la nature dont vous devez mesurer combien elle est différente de la nôtre, car elle comporte inversement l'exclusion de tous les désirs bestiaux de ce qui est à proprement parler l'accomplissement de l'homme.
Dans l'intervalle, nous avons donc eu un renversement complet, total de la perspective. Pour Freud de quoi va-t-il en quelque sorte s'agir ? Tout ce qui va vers la réalité va en quelque sorte exiger je ne sais quel tempérament, baisse de ton, de ce qui est à proprement parler l'énergie du plaisir. Et ceci est quelque chose qui a une énorme importance. Ceci aussi peut vous sembler, vu que vous êtes hommes de votre temps, après tout, d'une certaine banalité. Je veux dire que, comme je me le suis entendu rapporter, je dirai presque que ce que Lacan conseille est tout simplement ceci, le roi est tout nu. Tout au moins est-ce dans ces termes que cela m'a été rapporté. Peut-être était-ce de moi qu'il s'agissait. Mais tenons-nous en à la meilleure hypothèse que c'est ce que j'enseigne. Bien sûr je l'enseigne d'une façon peut-être un peu plus humoristique que ne pense mon critique, dont je n'ai pas dans l'occasion à mesurer les intentions dernières. Ce n'est à la vérité pas d'une autre façon que celle-ci, pas tout à fait celle de l'enfant qui est censé faire tomber l'illusion universelle, mais plutôt celle d'Alphonse Allais faisant attrouper les passants pour les alerter d'une voix sonore, leur disant: « Oh ! Scandale ! Regardez cette femme, sous sa robe elle est nue ! » Et à la vérité, je ne dis même pas ça. Car si le roi est nu, ce n'est justement que pour autant qu'il est sous un certain nombre d'habits, fictifs sans doute, mais qui sont absolument essentiels à sa nudité, et par rapport auxquels sa nudité elle-même, comme une autre bien bonne histoire d'Alphonse Allais le montre, peut être considérée comme n'étant jamais assez nue. Après tout on peut l'écorcher, le roi ou la danseuse. En vérité, ce à quoi nous reporte la perspective de ce caractère absolument fermé, c'est précisément à la perspective de la façon dont s'organisent les fictions du désir. Fictions du désir, c'est là où interviennent, que prennent leur portée les formules que je vous ai données l'année dernière du fantasme. C'est là qu'elles doivent être reprises. C'est là que la notion du désir comme étant le désir de l'Autre prend tout son poids. -26 -

C'est là aussi aujourd'hui que je terminerai en trouvant dans une note de la *Traumdeutung,* elle-même empruntée à l'introduction à la psychanalyse, ceci : « Un second, écrit Freud, et beaucoup plus important et beaucoup plus profond, à nous diriger, facteur, qui est tout à fait négligé par le profane, est le suivant: la satisfaction d'un vœu doit certes apporter du plaisir mais on peut aussi poser la question. » Je ne pense pas forcer les choses en retrouvant ici l'accentuation lacanienne d'une certaine manière de poser les questions, naturellement, à celui qui a le souhait, le vœu. Mais il est bien connu du rêveur qu'il n'a pas un rapport simple et univoque avec son vœu. Il le rejette. Il le censure. Il n'en veut pas. Nous retrouvons la dimension essentielle du désir comme étant toujours désir au second degré, désir de désir. Et, à la vérité, nous pouvons attendre ici de l'analyse freudienne de mettre un peu d'ordre dans ce à quoi, au dernier terme, et dans ces dernières années, a fini par déboucher la recherche critique, à savoir la fameuse, trop fameuse théorie des valeurs. Celle dans laquelle l'un d'entre eux s'exprime en disant: « La valeur d'une chose est sa désirabilité. » Faites bien attention, il s'agit de savoir si elle est digne d'être désirée, s'il est désirable qu'on la désire. Ici nous entrons dans cette espèce de catalogue qu'on pourrait presque comparer dans bien des cas à une armoire, à un magasin de défroques des diverses formes de verdicts qui ont, au cours des âges ou encore maintenant, dominé de leur diversité, voire de leur chaos, les aspirations des hommes.

La structure constituée par la relation imaginaire comme telle, par le fait que l'homme narcissique entre double dans la dialectique de la fiction, est ce quelque chose qui, peut-être à la fin, trouvera son mot et son aboutissement: notre recherche de cette année sur l'éthique de l'analyse. Au dernier terme vous verrez pointer la question posée par le caractère fondamental du masochisme dans l'économie des instincts.

Si, sans doute, quelque chose devra rester ouvert concernant le point que nous occupons dans une évolution de l'érotique, dans une cure à apporter non plus à tel ou tel, mais à la civilisation et à son malaise, si peut-être devrons-nous faire notre deuil de toute espèce de véritable innovation dans le domaine de l'éthique, et jusqu'à un certain point on pourrait dire que quelque signe s'en trouve dans le fait que nous n'avons même pas été capables après tout notre progrès théorique, d'être à l'origine d'une nouvelle perversion, ce serait un signe pourtant sûr que nous sommes

vraiment arrivés au cœur du problème; du moins sur le sujet des perversions existantes, l'approfondissement du rôle économique du masochisme est-il, au dernier terme, et pour nous donner un terme simplement accessible, le point sur lequel cette année j'espère que nous arriverons à conclure.
28

Leçon II *25 novembre 1959*

Miel! J'essaie de vous apporter mon miel, le miel de ma réflexion sur ce que, mon Dieu, je fais depuis un certain nombre d'années qui commence à compter, mais qui avec le temps finit par ne pas être tellement hors de mesure, avec le temps que vous y passez vous-mêmes. Si, bien sûr, cet effet de communication présente parfois quelques difficultés, pensez, pour le comprendre, justement à l'expérience du miel. Le miel, c'est ou bien très dur, ou bien très fluide. Si c'est dur, cela se coupe mal, il n'y a pas de clivage naturel. Si c'est très fluide, je pense que vous avez fait tous suffisamment l'expérience d'absorber du miel dans votre lit à l'heure du petit déjeuner; il y en a bientôt partout.

D'où le problème des pots. Le problème du pot de miel étant une réminiscence du pot de moutarde auquel j'ai fait un sort dans un temps, ayant exactement le même sens depuis que nous ne nous figurons plus que les hexagones, dans lesquels nous sommes portés à faire notre récolte, aient un rapport naturel avec la structure du monde. De sorte qu'en somme, vous allez le voir, la question que nous nous posons, et qui est en fin de compte toujours la même, c'est à savoir de la portée de la parole et, plus spécialement, c'est de nous apercevoir aussi que le problème moral, éthique, de notre praxis est étroitement attenant de quelque chose que nous pouvions entrevoir depuis quelque temps, c'est que cette insatisfaction profonde où nous laisse toute psychologie, y compris celle que nous avons déjà fondée grâce à l'analyse, tient peut-être à quelque chose, justement à ceci qu'elle n'est qu'un masque, un alibi quelquefois de cette tentative de pénétrer le problème de notre propre action qui est l'essence, le

fondement même de toute réflexion éthique. Autrement dit, qu'il s'agit de savoir si nous avons réussi à faire plus qu'un tout petit pas hors de l'éthique, si, comme les autres psychologies, la nôtre n'est pas simplement un des cheminements de cette réflexion éthique, de cette recherche éthique, de cette recherche d'un guide, d'une voie dans quelque chose qui, au dernier terme, se pose en ceci, que devons-nous faire pour agir d'une façon droite, étant donné notre position, notre condition d'hommes ?

Ce rappel me paraît difficile à contester quand notre action de tous les jours nous suggère que nous n'en sommes pas très loin. Bien sûr, les choses se présentent autrement pour nous dans la façon que nous avons d'introduire cette action, de la présenter, de la justifier. Bien sûr, même, pouvons-nous dire que son départ se présente avec des caractères de demande, d'appel d'urgence, ayant une signification de service qui nous met plus au ras du sol quant au sens de l'articulation éthique ? Mais ceci ne change rien pourtant au fait que nous pouvons, au bout du compte, à tout bout de champ si l'on peut dire, la retrouver dans sa position intégrale, celle qui a fait depuis toujours le sens et le propos de ceux qui ont réfléchi sur la morale, qui ont écrit, qui ont tenté d'articuler des éthiques.

La dernière fois, en vous traçant le programme de ce que je désire parcourir cette année - programme qui s'étend de la reconnaissance de l'omniprésence, de l'infiltration dans toute notre expérience de l'impératif moral jusqu'à quelque chose qui est l'autre bout, à savoir, paradoxalement, le plaisir que nous pouvons y prendre, en fin de compte, au second degré, à savoir le masochisme moral. Je vous ai indiqué, pointé en cours de route, ce quelque chose qui, je crois, fera l'inattendu, l'original, le paradoxe même d'une perspective que j'entends y ouvrir en référence aux catégories fondamentales dont je me sers pour vous orienter dans notre expérience, à savoir le symbolique, l'imaginaire et le réel. Je vous ai indiqué que, paradoxalement, ma thèse, et sans aucun doute, ici, ne vous étonnez pas qu'elle ne se présente d'abord que d'une manière confuse, car c'est bien entendu le développement de notre discours qui lui donnera son poids, ma thèse est que la loi morale, le commandement moral, la présence de l'instance morale, ce en quoi cette instance s'impose à nous, est ce qui représente ce par quoi se présentifie, dans notre activité en tant qu'elle est structurée par le symbolique, le réel. Le réel comme tel, le poids du réel.

Thèse qui, à la fois, peut paraître comme une vérité triviale, et aussi bien un paradoxe. Nous sentons bien ce qu'il y a là dans ma thèse, que la loi morale s'affirme, si vous voulez, contre le plaisir. Nous sentons bien aussi que parler de réel à propos de la loi morale, c'est quelque chose qui semble mettre en question la valeur d'un terme que nous intégrons d'ordinaire sous le vocable de l'idéal. Aussi bien, pour l'instant, ne cherchais-je en rien à fourbir autrement le tranchant de ce que j'apporte ici, puisque aussi bien tout ce qui peut faire le poids, la portée de cette visée, c'est justement le sens à donner, dans l'ordre des catégories qu'ici je vous apporte - je vous apporte, je le répète, toujours en fonction de notre praxis d'analystes -, ce dont il s'agit, c'est justement du sens à donner à ce terme de réel.
Vous verrez qu'il n'est pas immédiatement accessible, quoique déjà un certain nombre d'entre vous se le sont déjà sans doute dit en s'interrogeant sur la portée dernière que je peux lui donner. Et, bien sûr, vous devez vous demander tout de même, déjà entrevoir, que le sens de ce terme de réel doit avoir quelque rapport avec le mouvement qui traverse toute la pensée de Freud, qui le fait partir d'une opposition première entre principe de réalité et principe du plaisir pour, à travers une série de vacillations, d'oscillations, d'insensibles changements dans ses références, le faire aboutir à la fin de sa formulation doctrinale à poser au-delà du principe du plaisir quelque chose dont nous pouvons nous demander qu'est-ce qu'il peut bien être par rapport à la première opposition. Car, quand au delà du principe du plaisir nous apparaît cette face opaque et si obscure qu'elle a pu paraître à certains l'antinomie de toute pensée, je ne dirai pas seulement de biologiste, mais même de toute pensée proprement et simplement scientifique, qui s'appelle l'instinct de mort, qu'est-ce que c'est que ce dernier terme ? Cette sorte de loi au delà de toute loi qui ne peut se poser que comme d'une structure dernière, d'une sorte de point de fuite de toute réalité possible à atteindre ? Qu'est-ce que c'est si ce n'est quelque chose comme le dévoilement, la retrouvaille, à l'opposé du couplage entre le principe du plaisir et le principe de réalité, où le principe de réalité serait en quelque sorte de considérer comme une sorte de dépendance, de prolongement, d'application du principe du plaisir, mais qui justement, dans la mesure où ce principe de réalité prendrait dans la perspective de Freud cette position dépendante et réduite, ferait resurgir -31 -

quelque chose au-delà qui gouverne l'ensemble de notre rapport au monde, au sens le plus large.
Et, dans ce procès, dans ce progrès, ce qui pour nous au premier abord subsiste, se maintient, vient devant notre regard, c'est assurément le caractère problématique de ce que Freud pose sous le terme de réalité. Est-ce qu'il s'agit de la réalité quotidienne, immédiate, sociale ? Est-ce le conformisme aux catégories établies, aux usages reçus ? Est-ce quelque chose d'autre ? Mais alors qu'est-ce ? Est-ce la réalité découverte par la science, ou celle qui ne l'est point encore ? Est-ce la réalité psychique ? Quelle Est-elle, après tout, cette réalité ? Et nous-mêmes, bien sûr, en tant qu'analystes, c'est bien sur la voie de sa recherche que nous sommes. Cette voie nous entraîne bien ailleurs que dans quelque chose qui peut s'exprimer par une catégorie d'ensemble. Cela nous amène dans un champ précis, celui d'une réalité psychique qui assurément pour nous se présente avec le caractère problématique d'un ordre jusque-là jamais égalé.
Si la loi morale doit être ainsi posée dans cette référence, et déjà vous voyez que ce que je vais donc d'abord aborder, c'est d'essayer de sonder la fonction qu'a joué, dans la pensée de l'inventeur de l'analyse, puis du même coup dans la nôtre, nous qui sommes engagés dans ses voies, dans son champ, ce terme de réalité, à l'opposé déjà je pointe -pour qu'aussi bien vous ne l'oubliiez pas, ou vous ne croyiez pas que je m'engage dans cette voie d'une façon qui, en quelque sorte, ne comporterait qu'un sondage, une sorte d'objectivation, qu'une sorte de référence de ce qui dans l'expérience morale est l'instance impérative comme telle, sous quelque forme qu'elle se présente, à l'opposé l'action morale elle-même se présente pour nous d'une façon qui nous pose des problèmes, et précisément en ceci que peut-être l'analyse y prépare, mais qu'en fin de compte elle nous laisse à sa porte. L'action morale, précisément, dans la mesure où elle est entrée dans le réel, où elle ne peut se concevoir, elle, autrement que comme notre action au moment où elle nous apporte, dans le réel, quelque chose qui y apporte du nouveau, qui y crée un sillage, quelque chose qui est en somme là où se sanctionne le point de notre présence, est ceci, à savoir en quoi l'analyse nous y rend, si elle nous y rend apte, en quoi l'analyse nous y amène, si l'on peut dire, à pied d'oeuvre, et pourquoi elle nous y amène ainsi ? Pourquoi aussi elle s'arrête à ce seuil ? C'est là l'autre terme où s'axera ce que j'espère ici articuler. En précisant par là, et dans -32 -

cette question, ce que j'ai indiqué la dernière fois comme étant les limites de ce que nous articulons, en ce en quoi nous nous présentons capables d'articuler une éthique. Cette notion des limites éthiques de l'analyse coïncide avec les limites de sa praxis considérée comme prélude d'une action morale comme telle, ladite action étant celle par laquelle nous débouchons dans le réel.

De ceux qui ont fait avant nous l'analyse d'une éthique, Aristote pour le prendre comme exemple, se classe dans les plus exemplaires assurément les plus valables. C'est une lecture, je vous l'ai signalé, passionnante, et je ne saurais trop vous conseiller, comme un exercice, d'en faire l'épreuve, vous ne vous y ennuierez pas un instant, je vous l'assure. Lisez *L'Éthique à Nicomaque* que les spécialistes semblent considérer comme le plus sûr à devoir lui être attribué de ses traités ; c'est également certainement le plus lisible, et avec sans doute quelques difficultés, quelques problèmes qui se rencontrent dans le texte de son énoncé, dans ses détours, dans l'ordre de ce qu'il discute, tout de même franchissez les passages qui vous sembleraient trop obscurs, ou compliqués, ou bien ayez une édition avec de bonnes notes qui vous réfèrent à ce qu'il est nécessaire de connaître de la logique d'Aristote, à l'occasion, pour comprendre les problèmes qu'il évoque ; mais après tout, ne vous embarrassez pas tellement, même de tout saisir, paragraphe par paragraphe, essayez de le lire de bout en bout d'abord, et vous en aurez sûrement récompense.

Une chose en tout cas s'en dégagera, c'est quelque chose qu'il a en commun, jusqu'à un certain degré, avec toutes les autres éthiques, c'est qu'en tant qu'éthique, il tend à se référer à un ordre. Un ordre d'abord qui se présente comme science, *épistémè*. Mais c'est dans la mesure où quelque chose, dans le sujet, de lui-même, est supposé pouvoir être établi, à savoir cette science de ce qui doit être fait, cet ordre proprement éthique, cet ordre qui définit la norme d'un certain caractère *étos* avec l'état proprement éthique, qui est ce qui est considéré à ce moment dans le sujet, que le problème se pose de la façon dont cet ordre qui, lui-même, est posé et découvert sans doute, n'est point contesté. Comment, dans le sujet, peut être, d'une part, obtenue l'adéquation qui le fera rentrer, se soumettre à cet ordre ? L'établissement de l'*êtos*, de ce quelque chose qu'Aristote pose comme différenciant l'être vivant de l'être inanimé, inerte, comme il le fait remarquer, aussi longtemps que vous lancerez une

pierre en l'air, elle ne prendra pas l'habitude de cette trajectoire, mais l'homme, lui, prend l'habitude, c'est là l'étos, et cet étos, il s'agit de l'obtenir conforme à l'êtos, ce qui définit l'étos, quelque chose qui a rapport à sa conformité, à un ordre ou à un *Bien* qu'il faut bien rassembler dans la perspective logique qui est celle d'Aristote en un dernier terme, en un *Souverain Bien* qui est en quelque sorte le point d'insertion, d'attache, de convergence, de quelque chose où cet ordre particulier s'unifie dans une connaissance plus universelle, où l'éthique débouche dans une politique, au delà de cette politique dans une imitation d'un ordre cosmique. Macrocosme et microcosme, ici, sont supposés au principe de toute la méditation aristotélicienne.

Il s'agit donc, ici, d'une orientation, d'une conformisation à quelque chose qui, dans le réel, n'est pas contesté comme supposant les voies de cet ordre. Et le problème, qui est en somme perpétuellement repris et posé à l'intérieur de l'éthique aristotélicienne, est celui-ci, celui qui possède cette science et, bien entendu, puisque celui qui est là, auquel s'adresse Aristote, l'élève, le disciple, est censé du fait même qu'il l'écoute, participer à ce discours de la science, c'est à lui que ceci s'adresse. Le discours est déjà introduit, l'orthos logos, dont il s'agit, le discours droit, le discours conforme dans le problème par le fait même que la question éthique est posée.

Le problème est donc celui-ci, ramené sans doute au point où l'avait laissé Socrate avec, sans doute, un optimisme dont l'excès n'a pas manqué de frapper ses plus immédiats successeurs; comment se fait-il, si la règle de l'action est dans cet orthos logos, s'il ne peut y avoir de bonne action que conforme à cet orthos logos, comment se fait-il que subsiste ce qu'Aristote articule comme l'intempérance ? Comment se fait-il que, dans le sujet, les penchants aillent ailleurs ? Comment cela est-il même explicable ? Cette nécessité, cette exigence d'explication, si superficielle peut-être qu'elle puisse, à nous qui croyons en savoir beaucoup plus, paraître, n'en fait pas moins la plus grande part de la substance de la méditation aristotélicienne dans *l'Éthique.* J'y reviendrai tout à l'heure, et justement à propos de ce que nous pouvons penser de la méditation de Freud dans le même domaine.

Assurément le problème, pour Aristote, doit nous apparaître cerné par les conditions d'un certain idéal humain que je vous ai déjà brièvement indiqué au passage comme étant celui de l'idéal du maître. Tout le pro.

blème pour lui est d'élucider le rapport qu'il peut y avoir entre cette *acholasia*, cette intempérance, et quelque chose qu'il appelle la mise en défaut, le défaut manifesté concernant ce qui est la vertu essentielle de celui auquel il s'adresse, c'est à savoir au maître. Au maître antique, vous l'ai-je indiqué la dernière fois, qui n'est pas tout à fait la brute héroïque qui nous est représentée dans la dialectique hégélienne pour lui servir d'axe et de point tournant. Je ne m'étendrai pas ici sur ce que représente le type du maître antique. Qu'il vous suffise de savoir que c'est ce qui doit nous permettre à la fois d'apprécier à sa juste valeur ce que nous apporte l'éthique aristotélicienne, et ceci est à double sens. D'une part, bien sûr, cela la limite, l'historicise comme nous pouvons dire dans notre perspective, mais on aurait tort de croire que c'est là la seule conclusion à tirer de cette remarque. D'abord parce que, d'une part, cela l'historicise d'une façon qui pose assurément toutes sortes de problèmes sur ce que c'est vraiment que ce maître antique dans la perspective aristotélicienne. C'est assurément quelque fonction, une présence, une condition humaine assurément liée, d'une façon beaucoup moins étroitement critique, à l'esclave que la perspective hégélienne ne nous l'articule et ne nous le fait entrevoir.

Le problème qui est posé est bien celui qui reste irrésolu dans la perspective hégélienne, celui d'une société de maîtres. Et, d'autre part, il y a bien des remarques intéressantes à faire qui contribuent aussi à limiter la portée de l'éthique aristotélicienne sur le fait que ce maître, tel le Dieu qui est au centre du monde aristotélicien, du monde gouverné par le vous, est un maître dont l'idéal semble bien être celui de tirer le plus possible son épingle du jeu du travail. Je veux dire de laisser à l'intendant le gouvernement des esclaves, pour se diriger vers cet idéal de contemplation sans lequel l'éthique ne trouve pas sa juste perspective. C'est donc vous dire tout ce que comporte d'idéalisation la perspective de l'éthique aristotélicienne. Si, donc, localisée, je dirai presque à un type social, à un exemplaire privilégié et, disons-le, d'oisiveté, puisque le terme même *akolastichos* l'évoque, cette oisiveté, il n'en est que plus frappant de voir combien ce qu'ils articulent à l'intérieur de cette condition spéciale, reste pour nous riche de résonances, d'enseignement et, après tout, en fin de compte, ne nous donne pas des schèmes qui soient inutilisables une fois recomposés, retransposés, des schèmes qui ne se retrouvent pas dans les mêmes vieilles outres dans lesquelles nous mettrons notre nouveau miel; -35 -

ils ne se retrouvent pas parfaitement reconnaissables, au niveau où nous allons voir maintenant que se pose pour nous à travers l'expérience freudienne, l'axiome, le premier rapport.
Au premier abord, on peut dire que cette perspective est nôtre. Cette recherche d'une voie, d'une vérité, n'est pas absente de notre expérience. Qu'est-ce donc d'autre que nous cherchons sinon, dans l'analyse, une vérité libératrice ? Mais là, tout de même, faisons bien attention. C'est que, précisément, il y a lieu de ne pas se fier aux mots et à leurs étiquettes, car cette vérité que nous cherchons, il est certain que, dans son être, dans ce en quoi nous la poursuivons dans une expérience concrète, ce n'est pas celle d'une loi supérieure, d'une loi de vérité. Si la vérité que nous cherchons est une vérité libératrice, c'est une vérité que nous allons chercher à un point de recel de notre sujet. C'est une vérité plus particulière.
Car même si nous pouvons, la forme de l'articulation que nous lui trouvons chez chacun, la retrouver toujours nouvelle, la même chez d'autres, c'est tout de même pour autant que, pour chacun, elle se présente dans sa spécificité intime, avec ce caractère de *Wunsch* impérieux auquel rien ne saurait s'opposer qui, en quelque sorte, permette de le juger du dehors. Ce que nous pouvons lui trouver de mieux comme qualité, une fois que nous l'avons fait agir, c'est que c'est là le vrai *Wunsch* qui était au principe d'un comportement égaré, d'un comportement atypique. Mais c'est dans son caractère irréductible, son caractère de modification dernière, de modification qui ne suppose d'autre normativation que celle d'une expérience de plaisir ou de peine, mais d'une expérience dernière d'où il jaillisse, et à partir duquel il se conserve dans la profondeur du sujet sous une forme irréductible ; c'est à partir de là, de cette découverte qui est donc loin d'être quelque chose qui se présente d'aucune façon comme ayant un caractère de loi universelle, mais au contraire de la loi la plus particulière, même s'il est universel que cette particularité se rencontre chez chacun des êtres humains; c'est là sous cette forme que nous avons qualifié de phase régressive, infantile, irréaliste, avec ce caractère de pensée livrée au désir, de désir pris pour la réalité, que nous le rencontrons.
Et ceci qui assurément fait le texte de notre expérience, est-ce là, si je puis dire, toute notre découverte ? Est-ce là toute notre morale, la mise au jour, la découverte comme telle de cette pensée de désir, de la vérité de

cette pensée ? Est-ce que, de sa seule révélation, nous attendons que soit faite place nette pour une pensée différente ? D'une certaine façon, c'est vrai. C'est aussi simple d'une certaine façon. Mais aussi à l'opposé d'une certaine façon, à la formuler ainsi, tout nous est véritablement voilé. Car cette pensée, après tout, si c'était là que devait se limiter le bénéfice, la nouveauté de l'expérience analytique, elle ne serait rien d'autre, elle n'irait pas plus loin que quelque chose qui est né bien avant la psychanalyse, et qui tout de même est d'une certaine date dans l'histoire. La pensée de l'enfant qui est père de l'homme, la formule citée par Freud lui-même avec respect est de Wordsworth, c'est-à-dire d'un poète romantique anglais.
Et ce n'est pas pour rien que nous le trouvons là, que nous trouvons qu'au début de je ne sais quoi de nouveau, d'ébranlant, voire d'irrespirable qui se déclenche au début du XIXe siècle avec la révolution industrielle, dans le pays le plus avancé dans l'ordre de ses effets, à savoir l'Angleterre, que le romantisme anglais se présente avec ces traits particuliers de la valeur donnée aux souvenirs d'enfance, au monde de l'enfance, aux idéaux et aux vœux de l'enfant dont on peut dire que les poètes de l'époque font la racine non seulement de l'inspiration, mais de l'exploitation de leurs thèmes principaux. Ce en quoi ils se distinguent radicalement des poètes qui les précèdent, et spécialement de cette admirable poésie qu'on appelle, je ne sais pourquoi, métaphysique, du XVIIe et du début du XVIIIe siècle. Cette référence à l'enfance, cette idée de l'enfant qu'il y a dans l'homme, cette idée que quelque chose exige de l'homme d'être autre chose qu'un enfant, et que pourtant en lui les exigences de l'enfant comme tel se font perpétuellement sentir, est une idée qui, dans l'ordre de la psychologie, est situable historiquement.
Un homme de la même époque, qui vivait aussi dans la première moitié du XIXe siècle, un victorien de la première époque, l'historien Macaulay, faisait remarquer qu'à son époque on ne pouvait pas vous accuser d'être un malhonnête homme, ou d'être complètement un imbécile, qu'on avait une excellente arme dans le fait de vous accuser de ne pas être devenu un esprit tout à fait adulte, de conserver des traits de mentalité infantile, cette sorte d'argument, si datable historiquement que vous ne pouvez en trouver le témoignage nulle part ailleurs dans l'histoire avant cette époque, montre quelque chose qui scande, qui constitue une

coupure dans l'évolution historique. Au temps de Pascal, si l'on parle de l'enfance, c'est pour dire qu'un enfant n'est pas un homme. Si l'on parle de la pensée de l'adulte ce n'est pas, en aucun cas, pour y retrouver jamais les traces d'une pensée infantile.
La question, si je puis dire, ne se pose pas dans ces termes. Je dirai, jusqu'à un certain point, que le fait que nous la posions constamment dans ces termes, si elle est motivée, si elle est justifiée par l'expérience, par les contenus, par le texte de notre rapport au névrosé, par la référence de cette expérience à la genèse individuelle, est aussi quelque chose qui, d'une certaine façon, nous voile ce qu'il y a là derrière. Car, en fin de compte, si vrai que ce soit, il y a une autre position, une autre tension entre la pensée à laquelle nous avons affaire dans l'inconscient et celle que nous qualifions, Dieu sait pourquoi, de pensée adulte. Précisément ce que nous démontrons, et ce que nous voyons, et ce que nous touchons sans cesse du doigt, c'est qu'elle est plutôt en perte de vitesse par rapport à cette fameuse pensée de l'enfant dont nous nous servons pour juger notre adulte comme, je ne dirai pas du tout de repoussoir, mais comme de point de référence, de point de perspective, où ses inachèvements, voire ses dégradations, viendraient confluer, et aboutir. Il y a là même, d'une façon perpétuelle, une sorte de contradiction dans l'usage que nous faisons de cette référence. Je lisais encore avant de venir ici, dans Jones, une sorte d'exclamation sur les sublimes vertus de la pression sociale sans laquelle nos contemporains, nos frères les hommes, se présenteraient comme vaniteux, égoïstes, sordides, stériles, etc. Mais on est tenté de ponctuer en marge, mais que sont-ils donc d'autre ? Et quand nous parlons de l'être adulte, à quelle sorte de référence nous rapportons-nous ? Où est ce modèle de l'être adulte ?
Ceci nous incite à réinterroger l'arête véritable, l'arête dure, de la pensée de Freud quand il fait quelque chose qui, sans aucun doute, a abouti à toute cette expérience, à tout ce matériel qui s'ordonne en termes du développement idéal, et qui dans son principe, à l'origine, dans l'opposition, pour la mettre enfin, là, désignée par son nom, entre processus primaire et secondaire, entre principe du plaisir et principe de réalité, trouve ses termes, trouve sa tension, son opposition fondamentale dans un tout autre système de référence, dans un tout autre ordre que ce à quoi le développement, la genèse - je pense vous l'avoir fait suffisamment sentir, -38 -

encore que je sois bien entendu forcé ici de le faire d'une façon cursive, je pense vous l'avoir suffisamment fait pressentir -ne donne qu'un support inconstant.
Quand Freud est en cours de son autoanalyse, il écrit, dans une courte lettre, la lettre 73: *« Meine Analyse geht weiter.* Mon analyse se poursuit; elle reste mon intérêt principal. » Tout restant encore obscur, certains problèmes appellent, même le problème dont il s'agit, met là-dessus quelque chose, un sentiment de confortable. C'est, dit-il, comme si on avait à prendre, à puiser dans une chambre à provision, et à en tirer des choses, ce dont on a besoin. Le désagréable, dit-il, ce sont *die Stimmungen.* À savoir les états, au sens le plus général que nous pouvons donner à ce mot qui a sa résonance spéciale en allemand, les états d'humeur. Il s'agit à proprement parler des sentiments, des états de sentiment qui, de leur nature, essentiellement, couvrent, cachent, quoi ? *Die Wirklichkeit,* la réalité. C'est en termes d'interrogation sur cette *Wirklichkeit,* sur cette réalité, que Freud interroge ce qui se présente à lui comme *Stimmung.* Et la *Stimmung,* de par sa nature, est ce qui lui dévoile ce qu'il a là dans son autoanalyse à chercher, ce qu'il interroge, ce dont il a le sentiment d'avoir comme dans une chambre obscure, cette chambre à provisions, tout ce dont il a besoin, et ce qui l'attend là, toujours en réserve, mais dont la *Wirklichkeit lui* est essentiellement cachée. Il n'est pas guidé vers cela par ses *Stimmungen.* C'est là le sens de sa phrase: « le plus désagréable, ce sont les *Stimmungen », das Unangenehmste,* qui font obstacle à la réalité qu'il recherche. C'est par le chemin d'une recherche de la réalité qu'il y a quelque part, au sein de lui-même, que se pose l'expérience freudienne à l'origine, et que s'explique, que se sent, ce qui constitue l'originalité de son départ. Il ajoute d'ailleurs dans la même ligne : « Même l'excitation sexuelle est, pour quelqu'un comme moi, quelque chose, dans cette voie, d'inutilisable. Même en ceci je ne me fie pas pour voir où sont les réalités dernières. Je garde dans toute cette affaire ma bonne humeur. Avant d'arriver au résultat, nous devons encore savoir garder un instant de patience. » Je vous signale en passant qu'à cette occasion, dans un petit livre récent, dont je ne peux tout de même pas dire que je recommande la lecture, car c'est un livre très singulièrement discordant, presque insidieux, à la limite diffamatoire, d'Erich Fromm, qui s'appelle *Sigmund Freud's Mission,* où des questions insinuantes, des questions qui ne sont -39
-

certes pas du tout dépourvues d'intérêt, sont posées concernant la spécificité, les traits spéciaux de la personnalité de Freud, dans un sens très évidemment toujours diminuant et dévalorisant. Il est dit que, pas plus que d'autres, Sigmund Freud, dans cette recherche de la réalité dont il s'agit, ne trouve un guide sûr dans *his sexual background,* en extrayant cette phrase de son texte pour nous en faire conclure qu'à l'âge de quarante ans, Freud est déjà impuissant.
Nous voici donc en mesure d'interroger, d'articuler ce que Freud, en *1895,* puisque le sort des choses fait que nous est venu en mains le texte concernant sa conception fondamentale de la structure psychique, que nous est venu en mains cette *Esquisse* qu'il avait pensé intituler *Une psychologie à l'usage des neurologues,* mais comme il ne l'a jamais publié, le brouillon est resté annexé au paquet des lettres de Fliess, et nous avons ces textes grâce à la récupération de ces collections. Il est donc non seulement légitime, mais forcé que ce soit de là que nous partions pour interroger ce que veut dire, dans la réflexion freudienne, dans cette réflexion essentiellement ici interrogée, l'opposition, la thématique du principe de réalité comme opposé au principe de plaisir; que nous voyions si oui ou non il y a là quelque chose qui se présente comme différent, essentiellement distinct, par rapport à ce qui constitue le cheminement de sa pensée, et du même coup les directions de notre expérience, si c'est là que nous pouvons trouver cette arête plus profonde qui, je crois, dans cette occasion, est exigible.
Assurément, dans cette opposition du principe du plaisir au principe de réalité qui a été réarticulée tout au long de l'œuvre de Freud, 1895*, l'Entwurf,*1900, le chapitre 7 de la *Traumdeutung,* avec la réarticulation, pour la première fois publique, des processus dits primaires et secondaires comme tels, comme étant, l'un gouverné par le principe du plaisir, l'autre par le principe de réalité, la reprise ensuite, en *1911,* de l'article d'où, l'année dernière, je vous ai extrait le rêve dont j'ai fait grand état, à savoir le rêve du père mort, il *ne le savait pas,* l'article *Formulierungen über die zwei Principien des psychischen Geschehens* - on pourrait traduire, de la structure psychique - et, plus tard, dans ce *Malaise dans la civilisation* auquel nous arriverons, je l'ai promis, comme à notre terme, la même référence, mais qui ne saurait se comprendre si nous n'essayons pas, à partir de cette origine, de voir dans tout son relief ce qu'elle comporte, et ce qu'elle constitue.

D'autres, avant lui, ont parlé du plaisir comme d'une fonction directrice. Aristote, vous ai-je dit, ne peut pas ne pas en faire non seulement cas, mais ne peut pas ne pas l'amener au centre même du champ de sa direction éthique. Qu'est-ce que le bonheur s'il ne comporte pas cette fleur de plaisir ? Et une part importante de la discussion de *l'Éthique a Nicomaque* sera pour remettre à sa place la véritable fonction du plaisir, amenée, très curieusement d'ailleurs, à en faire quelque chose qui n'est pas simplement un état passif. Car, dans Aristote, c'est une activité comparée à la fleur qui se dégage de l'activité de la jeunesse. C'en est en quelque sorte le rayonnement. De surcroît, c'est aussi, du même coup, le signe de cet épanouissement d'une action au sens propre de cette *energeia* qui est le terme où, dans Aristote, s'articule la praxis véritable, comme comportant en elle-même sa propre fin.
Ici le plaisir qui, sans aucun doute, je vous l'ai indiqué la dernière fois, a trouvé bien d'autres modulations comme signe, comme stigmate, ou comme bénéfice, ou comme substance du vécu psychique, à travers les âges, voyons ce qu'ici, au dernier terme chez celui qui nous interroge, chez Freud, à quoi il est associé dans le principe du plaisir. Et d'abord, ce qui ne peut manquer de nous frapper, c'est que ce principe du plaisir est, en somme, un principe d'inertie. Le principe du plaisir se présente comme quelque chose qui règle, par une sorte d'automatisme, tout ce qui à la fois converge et résulte d'un processus que Freud tend, dans sa première formulation apparente, à présenter comme le résultat d'un appareil préformé, l'appareil neuronique comme tel. C'est étroitement limité à cet appareil neuronique que le fonctionnement de ce principe est articulé comme réglant les frayages qu'il conserve après en avoir subi les effets. Il s'agit essentiellement de tout ce qui résulte des effets d'une tendance foncière à la décharge, d'une sorte d'activité réglée par la seule *Bahnung* où une quantité est vouée à s'écouler. C'est là la perspective dans laquelle nous est d'abord présentée l'efficace de ce principe du plaisir.
Il suffit de le dire, cette tentative particulière de formulation hypothétique se présente avec un caractère si unique dans ce qui nous reste écrit de Freud - et il ne faut pas oublier qu'il s'en est dégoûté, qu'il l'a repoussée, il n'a pas voulu la publier, assurément il l'a fait sous la forme de ce quelque chose qui vraiment représentait pour lui les exigences d'une cohérence de lui-même avec lui-même devant lui-même, mais qui ne pré-41 -

sente tout de même aucun des traits, ou du moins en apparence de référence à l'effet clinique qui, sans aucun doute, pour lui, représente tout le poids des exigences auxquelles il a affaire. Mais là, il s'entretient avec lui même, ou avec Fliess, ce qui, dans l'occasion, est bien près de revenir au même. Ce dont il s'agit, c'est qu'il se donne une représentation probable, cohérente, une hypothèse de travail pour répondre à quelque chose dont tout le point concret, expérimental, est ici masqué, éludé. Il importe donc plus encore de voir qu'en somme, pour expliquer quelque chose qui est ce vers quoi pointe ce projet, à savoir les tentatives d'expliquer, comme il le dit, un fonctionnement normal de l'esprit, il part des données de l'appareil qui sont les plus à l'opposé de tout cet aboutissement vers l'adéquation, vers l'équilibre, à un système qui, lui-même, de sa propre pente, va essentiellement vers le leurre, vers l'erreur, vers quelque chose qui pointe dans le fait que cet organisme semble tout entier fait non pour satisfaire le besoin, mais pour halluciner le besoin. Il convient que s'oppose un autre appareil. Et là, je ne force pas la note, Freud lui-même entend bien qu'il doit y avoir une sorte de distinction entre les appareils dont il avoue ne voir aucune trace dans ces supports anatomiques. Il faut supposer un autre appareil qui vient là entrer en jeu pour exercer un principe, une instance de réalité qui se présentera comme essentiellement un principe de correction, de rappel à l'ordre.

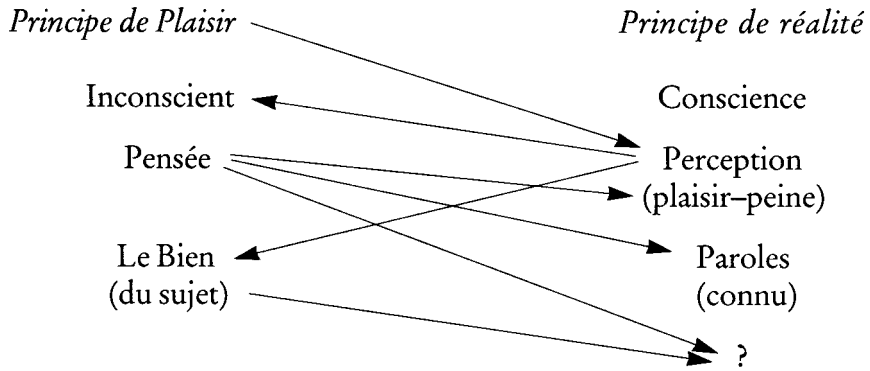
Le principe de réalité, c'est-à-dire tout ce à quoi doit, en fin de compte, le fonctionnement de l'appareil neuronique son efficace, se présente comme un appareil qui va beaucoup plus loin dans le sens d'opposition que le simple contrôle. Il s'agit de la rectification et aussi bien d'ailleurs toute façon d'opérer ne sera que le détour de précaution, de retouche, de retenue dirai-je, pour caractériser essentiellement le mode sur lequel ce principe s'exerce et fonctionne. Principe de retenue qui vient ici en somme pour corriger, compenser, fondamentalement s'opposer à ce qui paraît être la pente fondamentale de l'appareil psychique. Jamais personne, jamais aucun système possible de reconstitution de l'action humaine n'avait été aussi loin dans le caractère fondamentalement conflictuel, introduit à la base, au principe même de ce que comporte normalement l'affrontement d'un organisme qui semble en principe, après tout, disons-le, plutôt destiné à vivre. Et aucun n'avait poussé plus loin dans les présupposés, explications à donner de cet organisme dans le 42 -

sens d'une inadéquation radicale pour autant que le dédoublement des systèmes se pose au principe comme fait pour aller contre l'inadéquation foncière d'un des deux.
Et ceci est articulé tout au long, semblant presque une gageure. Cette opposition du système φ avec le système Ψ, qu'est-ce qui peut la justifier, si ce n'est ce qui, dans l'occasion, pour nous, la justifie au maximum, à savoir cette expérience des quantités immaîtrisables auxquelles il a affaire dans son expérience de la névrose, dans ce quelque chose qui, pour Freud, fait l'exigence de tout ce système ? Et ce qui donne son poids, sa justification à la mise au premier plan de la quantité comme telle, qu'est-ce que c'est ? Ici, nous le sentons de la façon la plus directe, c'est bien autre chose que tel désir d'être conforme ou pas aux idéaux mécanistes d'Helmholtz ou de Brücke. C'est quelque chose qui, pour lui, correspond, je dirai, à l'expérience vécue la plus immédiate, celle du poids précisément de l'inertie que lui opposent, au niveau des symptômes, des choses dont il sent le caractère irréversible. C'est là, désignant sa première pénétration dans l'obscurité vers cette *Wirklichkeit,* qui est ce autour de quoi il porte sa question, c'est là qu'est le ressort et le relief, et l'action de toute cette construction dont, à son aridité près -là aussi je vous demande d'en faire la relecture, non pas en vous disant avec les annotateurs, commentateurs, et connotateurs qui l'ont publié, si ceci est plus ou moins près de la pensée purement psychologique ou physiologique, ou si ceci se rapporte à Herbart, à Fechner ou à quelqu'un d'autre - mais de vous apercevoir que nous sommes sous cette forme froide, abstraite, scolastique, compliquée, devant un texte derrière lequel se ressent une expérience et que cette expérience est, de son fonds, de sa nature, une expérience d'ordre moral. Et je dirai presque que nous en avons, moi aussi-puisqu'on fait de l'histoire à ce sujet, comme si d'expliquer un auteur comme Freud par les influences, par la plus ou moins grande homonymie de telle de ses formules avec celles qui ont été employées avant lui par un penseur, dans un contexte différent, était quelque chose qui avait en soi sa portée, je veux dire la portée essentielle - pourquoi n'en ferais-je pas moi aussi autant, puisque c'est un exercice auquel on se livre ? Et je vous dirai que, à certains moments, c'est ce que fait Freud pour nous expliquer à l'aide de quoi s'opère cette activité de retour, cette activité de retenue, je veux dire comment l'appareil qui supporte les processus seconds opère pour

contourner les déchaînements des catastrophes entraînant fatalement, à un temps de trop ou de trop peu, le laisser-aller à soi-même de l'appareil du plaisir. S'il le lâche trop tôt, ce sera le mouvement, et comme le mouvement sera déclenché simplement par un *Wunschgedanke,* le mouvement sera forcément douloureux, aboutira à un déplaisir, s'il intervient par contre trop tard, c'est-à-dire si cet appareil ne donne pas cette petite décharge qui ira dans le sens d'une épreuve, d'une tentative grâce à quoi un commencement de solution adéquat pourra être donné dans l'action, si c'est un temps trop tard, ce sera au contraire alors la décharge régressive, c'est à savoir l'hallucination, elle-même également source de déplaisir.
Ce fonctionnement de l'appareil, en tant qu'il supporte le principe de réalité, est-ce que ce n'est pas quelque chose qui vous paraîtra singulièrement proche de ce que quelque part, quand Aristote se pose la question de savoir comment celui qui sait peut être intempérant, donc, Aristote donne plusieurs solutions. Je passe les premières qui font intervenir des éléments concernant le syllogisme à proprement parler des éléments dialectiques qui sont en fin de compte assez loin de notre intérêt dans cette occasion, mais il en donne aussi à un moment une tentative de solution non pas dialectique, mais en quelque sorte plus physique. Mais c'est tout de même sous la forme d'un certain syllogisme du désirable qu'il nous le promeut, c'est à savoir sous la forme d'une certaine prise de notion universelle, comme par exemple ce qu'il exprime dans le Livre VII sur le plaisir, précisément, dans le chapitre Ψ de ce livre. Je crois qu'il vaut la peine d'être lu tout entier. À la présence de la proposition universelle: « Il faut goûter à tout ce qui est doux », il y aurait une mineure particulière, concrète: « Ceci est doux ». Et ce serait dans l'erreur portée sur le jugement particulier de cette mineure que résiderait le principe de l'action erronée. Pourquoi ? En quoi ?Justement en ceci que le désir, en tant qu'il est sous-accent, évoqué par la proposition universelle: « Il faut goûter à tout ce qui est doux », ferait surgir ce jugement erroné concernant l'actualité du doux, du prétendu doux vers lequel l'activité se précipite.
Assurément, nous avons là quelque chose, dont nous ne pouvons manquer de penser que Freud qui, en 87, avait assisté au cours de Brentano sur Aristote, a ici quelque chose qu'il retrouve, mais retrouve d'une façon purement formelle, avec un accent complètement différent, une sorte d'articulation du problème proprement éthique comme tel, qu'il retrans-

pose dans la perspective de sa mécanique hypothétique, qui n'est pas plus une psychologie que n'importe laquelle des autres qui ont été élucubrées à la même époque. Car, ne nous faisons pas illusion, en psychologie, rien ne vaut mieux jusqu'à présent que *l'Entwurf* de Freud. Tout ce qui a été élucubré sur le fonctionnement psychologique, pour autant que les appareils nerveux pourraient rendre compte de ce qui est concrètement pour nous le champ de l'action psychologique, garde le même aspect d'hypothèse farfelue. Ce dont il s'agit dans Freud, c'est de la reprise d'articulations logiques, syllogistiques, qui ne sont rien d'autre que les mêmes qui ont toujours été mises par les éthiciens, dans le même champ, en exercice, mais auxquelles Freud donne une tout autre portée.
Si nous pensons à ceci, nous l'interprétons dans son véritable contenu qui est celui-ci, et ceci que je vous enseigne, c'est que l'orthos logos dont il s'agit pour nous, ce ne sont pas justement des propositions universelles. L' orthos logos dont il s'agit pour nous, c'est la façon dont je vous apprends à articuler ce qui se passe dans l'inconscient, c'est le discours qui se tient au niveau du principe du plaisir. Et c'est par rapport à cet orthos, entre guillemets « d'ironie », que le principe de réalité a à guider le sujet pour qu'il aboutisse à une action possible. Le principe de réalité, donc, se présente dans la perspective freudienne comme tel, comme s'exerçant d'une façon qui est essentiellement précaire. Nulle philosophie, jusque là, n'a poussé si loin dans ce sens, non pas dans la mise en question de la réalité comme telle - elle n'est certes pas mise en question au sens où les idéalistes ont pu la mettre en question; auprès de Freud les idéalistes de la tradition philosophique sont de la petite bière, car en fin de compte, cette fameuse réalité, ils ne la contestent pas sérieusement, ils l'apprivoisent. Cela consiste à nous dire que la réalité, c'est nous qui en donnons la mesure et qu'il n'y a pas à chercher au-delà. La position dite idéaliste est une position de confort, celle de Freud, comme d'ailleurs de tout homme sensé, est bien autre chose. La réalité est précaire, et c'est justement dans la mesure où son accès est si précaire que les commandements qui en tracent la voie sont des commandements tyranniques. Les sentiments, en tant que guides vers le réel, sont trompeurs. L'intuition qui anime toute la recherche auto-analytique de Freud ne s'exprime pas autrement par rapport à cet abord exigé de l'homme vers le réel. Son procès même d'abord ne peut se faire que par la voie d'une défense primaire. L'ambiguïté pro

fonde de cet abord s'inscrit en termes, d'abord de défense, de défense qui existe déjà, avant même que se formulent les conditions du refoulement comme tel.
Et pour bien mettre l'accent sur ce que j'appelle ici le paradoxe du rapport au réel dans Freud, je voudrais vous mettre ceci au tableau.



Depuis que vous êtes bercés avec ces deux termes, les choses semblent aller toutes seules, et il est bien clair qu'en gros, encore que vous sachiez bien entendu qu'en gros, c'est d'un côté l'inconscient, c'est de l'autre côté la conscience dont j'ai donné ici tout au moins les pôles sous lesquels se manifesteront au niveau de la connaissance l'opposition de cet appareil. Je vous prie pourtant de retarder ici votre attention pour suivre les points que je vais essayer de vous faire remarquer.
C'est à savoir, qu'à quoi sommes-nous amenés à articuler l'appareil de perception comme tel ? À la réalité bien sûr. Néanmoins, qu'est-ce que la nouveauté même, apportée par Freud, nous permet de poser, en fait, à tout le moins, si nous suivons son hypothèse ? C'est que s'il y a quelque chose sur quoi en principe s'exerce le gouvernement du principe du plaisir - c'est là la nouveauté apportée par Freud - c'est précisément cette perception. Le processus primaire, nous dit-il dans la partie VII de La *science des rêves,* tend à s'exercer dans le sens d'une identité de perception. Peu importe qu'elle soit réelle ou hallucinatoire, elle tendra toujours à s'établir. Si elle n'a pas la chance de se recouvrir avec le réel, elle sera hallucinatoire. Et c'est là tout le danger du cas où le processus primaire gagne à la main. D'autre part, le processus secondaire, à quoi tend-t-il ? Ceci, -46 -

Livre VII également de la *Science des rêves,* mais c'est déjà articulé dans *l'Entwurf* - à quelque chose, nous dit Freud, qui est une identité de pensée.
Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que tout le fonctionnement intérieur de l'appareil psychique - nous reviendrons la prochaine fois sur la façon dont nous pouvons le schématiser- est quelque chose qui est exercé dans le sens d'un tâtonnement, d'une mise à l'épreuve rectificative grâce à quoi le sujet, conduit par les décharges qui se produisent d'après les *Bahnungen* déjà frayées, fera la série d'essais, de détours qui, peu à peu, l'amèneront à l'anastomose, au franchissement de la mise à l'épreuve du système environnant à ce moment-là dans l'expérience des divers objets présents par rapport à ce qui forme la trame de fond de l'expérience, à savoir, si l'on peut s'exprimer ainsi, la mise en érection d'un certain système de *Wunsch, ou d'Erwartung* de plaisir défini comme le plaisir attendu et qui tend de ce fait à se réaliser dans son propre champ d'une façon autonome, qui, en principe, n'attend rien du dehors pour se produire, pour aller directement donc à la réalisation la plus contraire à ce qui tend à se déclencher. La pensée, donc, devrait nous paraître, dans ce premier abord, être quelque chose qui, se trouvant au niveau du principe de réalité, est à mettre, si vous voulez, dans la même colonne. Il n'en est pourtant rien car ce procès, tel qu'il nous est décrit par Freud, est, nous dit-il, par lui-même et de sa nature, inconscient. Entendons qu'à la différence de ce qui parvient au sujet dans l'ordre perceptif venant du monde extérieur, rien de ce qui se produit au niveau de ces essais, de ces tentatives, où dans le psychisme par voie d'approximation se réalisent les frayages qui permettront au sujet une adéquation, rien de ces frayages n'est comme tel perceptible. Toute pensée, de sa nature, s'exerce par des voies inconscientes. Sans aucun doute, ce n'est pas le principe du plaisir qui le gouverne mais c'est dans un champ qui est celui, au premier abord à titre de champ inconscient, qui était ce que nous pouvions attendre comme soumis au principe du plaisir. De ce qui se passe au niveau des processus internes, et le processus de la pensée en fait partie, le sujet, dans sa conscience, ne reçoit d'autre signe, nous dit Freud, que des signes de plaisir ou de peine. Comme pour tous les autres processus inconscients, rien d'autre ne parvient à la conscience que ces signes de plaisir ou de peine. Comment donc avons-nous quelque appréhension de ces processus de

la pensée ? Ici encore Freud répond d'une façon pleinement articulée, uniquement dans la mesure où se produisent des paroles. Ce qu'on interprète communément, et bien sûr avec cette pente de facilité qui est propre à toute réflexion qui reste malgré elle et toujours entachée, si l'on peut dire, de parallélisme, ce qu'on interprète d'ordinaire en disant, mais bien sûr Freud nous dit là que les paroles, c'est ce qui caractérise le passage dans le préconscient. Mais le passage justement de quoi ? De quoi ? Des mouvements en tant qu'ils sont ceux de l'inconscient. Ce qui est des processus de la pensée, nous dit Freud, ne nous est connu que par des paroles. Le connu de l'inconscient c'est quelque chose qui nous vient en fonction de paroles. Et ceci est articulé de la façon la plus précise, la plus puissante dans *l'Entwurf, sous* la forme suivante, par exemple, que nous n'aurions de l'objet désagréable comme tel, et en tant qu'objet, que la notion la plus confuse qui, à la vérité, ne le détacherait jamais du contexte dont il ferait si simplement le point non dit, mais qui arracherait avec lui tout le contexte circonstanciel.
L'objet en tant que tel, nous dit Freud, ne se signale au niveau de la conscience que pour autant - ceci est articulé pleinement - que la douleur fait, au sujet, pousser un cri. L'existence du *feindliche Objekt* comme tel, c'est le cri du sujet. Ceci est articulé dès *l'Entwurf,* et nous montre la fonction qu'il remplit, comme processus de décharge, et comme ce pont au niveau duquel quelque chose peut être attrapé dans la conscience du sujet de ce qui se passe. C'est en tant que la conscience du sujet attrape quelque chose au niveau de la décharge du cri, que quelque chose peut être identifié qui est ce vécu de *feindliche Objekt,* lequel resterait comme tous les autres obscur, et inconscient, si le cri ne venait pas lui donner, pour ce qui est de la conscience, le signe qui lui donne son poids, sa présence, sa structure, et qui du même coup, avec ce développement, le développement que lui donne le fait que les objets majeurs dont il s'agit pour le sujet humain sont des objets parlants, qui lui permettront de voir se révéler dans le discours des autres les processus qui sont effectivement ceux qui habitent son inconscient. Si l'inconscient nous est révélé, pour autant que nous ne le saisissons que dans son explication, en fin de compte, dans ce qui en est articulé de ce qui se passe en parole, c'est à partir de là que nous avons le droit, et nous avons d'autant plus le droit que la suite des événements, la suite de la découverte freudienne nous le -48 -

montre, de nous apercevoir que lui-même, *cet inconscient, n'a pas une autre structure au dernier terme qu'une structure de langage.* Et c'est ce qui fait le prix et la valeur des théories atomistiques. Les théories atomistiques n'ont aucune espèce de rapport, ne recouvrent absolument rien de ce qu'elles prétendent recouvrir, à savoir ce qui serait un certain nombre d'atomes de l'appareil neuronique, d'éléments prétendus individualisés de la trame nerveuse. Mais, par contre, toute la théorie, aussi bien des rapports de contiguité et de continuité, illustre admirablement la structure signifiante comme telle pour autant qu'elle est intéressée dans toute opération de langage.
Qu'est-ce que nous voyons donc se présenter avec ce tableau? -À savoir avec ce double entrecroisement des efforts respectifs du principe de réalité et du principe de plaisir, l'un sur l'autre ? Le principe de réalité, pour autant que gouvernant ce qui se passe au niveau de la pensée, ce n'est que pour autant que de la pensée revient quelque chose qui, dans l'expérience interhumaine trouve à s'articuler en paroles, qu'il peut, comme principe de la pensée, venir à la connaissance du sujet, venir dans le conscient. Inversement, que l'inconscient, lui, c'est pour autant que ce qui se passe au niveau d'éléments qui sont des éléments, des composés logiques, qui sont quelque chose de l'ordre du logos, qui sont articulés sous la forme d'un orthos logos, si vous voulez d'un logos caché au cœur du lieu où, pour le sujet, s'exercent ces passages, ces transferts motivés par l'attraction et la nécessité, l'inertie du plaisir, et qui feront pour lui indifféremment valoir tel signe plutôt que tel autre, pour autant qu'il peut venir à substitution du premier signe, ou au contraire voir se transférer à lui la charge affective liée à une première expérience.
Nous voyons donc, là, nécessités à ces trois niveaux, s'ordonner trois ordres qui sont respectivement d'une substance, disons, de l'expérience, ou sujet d'une expérience qui corresponde à l'opposition principe de réalité, principe du plaisir, d'un procès de l'expérience qui correspond à l'opposition de la pensée à la perception. Mais ici que voyons-nous ? Le procès de l'expérience psychique se divise selon qu'il s'agit de la perception liée à l'activité hallucinatoire, au principe du plaisir - c'est ce que Freud appelle réalité psychique, autrement dit, c'est un procès en tant qu'il est procès de fiction - à distinguer de cet autre terme qui s'appelle les processus de pensée, par quoi effectivement se réalise l'activité tendancielle, -49 -

c'est à savoir le processus appétitif, pour autant que le processus appétitif, qui est un processus de recherche, de reconnaissance - comme Freud l'a expliqué plus tard - de retrouvaille de l'objet, s'exerce quelque part. C'est là l'autre face de la réalité psychique, son procès en tant qu'inconscient aussi qui est un procès d'appétit. Au niveau enfin de l'objectivation, ou de l'objet, nous avons ici le connu et l'inconnu. C'est parce que ce qui est connu ne peut être connu qu'en paroles que ce qui est inconnu se présente comme ayant une structure de langage. Et ceci nous permet de reposer la question de ce qu'il en est au niveau du sujet. De même que l'opposition fiction-appétit, connaissable-non connaissable, divise ce qui se passe au niveau du procès et de l'objet, au niveau du sujet nous devons nous demander en quoi consiste, au dernier terme, l'appréhension, le versant que nous pouvons mettre du point de vue de la réalité entre l'un et l'autre des deux principes.

Eh ! bien, je vous propose de le qualifier ainsi. Ce qui se présente comme substance au sujet, au niveau du principe du plaisir, c'est le bien du sujet, pour autant que le plaisir gouverne l'activité subjective. C'est le bien, c'est l'idée du bien qui le supporte, et c'est pour cela que, de tout temps, les éthiciens n'ont pas pu moins faire que d'essayer d'identifier ces deux termes pourtant fondamentalement si antinomiques que sont le plaisir et le bien. Dès lors, est-ce qu'en face ici, nous ne pouvons pas mettre toute chose au niveau du substrat de réalité de l'opération subjective, quelque chose qui est un point d'interrogation ? Quelle est cette figure nouvelle qui nous est apportée par Freud dans l'opposition principe de réalité, principe du plaisir ?

Assurément, c'est une figure problématique. Freud ne songe pas un seul instant à identifier l'adéquation à la réalité à un bien quelconque. Dans le *Malaise dans la civilisation,* Freud nous dit: « Assurément la civilisation, la culture, en demande trop au sujet. » S'il y a quelque chose qui s'appelle son bien et son bonheur, il n'y a rien à attendre ni du microcosme, c'est-à-dire de lui-même, ni du macrocosme. Et c'est sur ce point d'interrogation que je terminerai pour aujourd'hui.

Leçon III *2 décembre 1959*

Comme vous l'avez entendu, je me suis rencontré sur mon chemin de cette année avec certains points de l'œuvre de Freud et nommément, la dernière fois, vous avez vu le recours spécial que j'ai été amené à prendre à cette oeuvre curieusement située qu'est *l'Entwurf.* C'est annexé à la correspondance avec Fliess. Cela ne fait pas partie des oeuvres complètes. Cela a été publié d'abord dans un texte allemand. Vous savez les réserves qu'on peut faire, que ce n'est pas une oeuvre complète. Mais, assurément, c'est là une chose très précieuse, et spécialement les travaux annexes, parmi lesquels *l'Entwurf* a une place éminente, autrement dit, le *Projet pour une psychologie. Il* est certain que ceci est fort révélateur de ce qu'on peut appeler une espèce de base, de soubassement de la réflexion freudienne. Et les traits, l'annonce de parenté évidente qu'il y a entre cette oeuvre et toutes les formulations qu'il a été amené à donner par la suite de son expérience, rendent ce texte vraiment précieux. Il se trouve que ce que j'en ai dit la dernière fois, je pense, assez suffisamment, articulait par quel biais il s'insère dans mon propos de cette année. C'est pour autant que je crois que, contrairement à ce qui est reçu, l'opposition du principe du plaisir et du principe de réalité, l'opposition du processus primaire et du processus secondaire, c'est quelque chose qui est moins de l'ordre de la psychologie que de l'ordre de l'expérience proprement éthique. Je veux dire que la perception qu'il y a eu chez Freud de ce qui est en somme la dimension propre où se déploie l'action humaine comme telle, l'apparence d'un idéal de réduction mécanistique qui s'avoue dans *l'Entwurf.* -51 -

Mais ici, je crois qu'en somme la compensation, la contre-partie de quelque chose qui, dans l'expérience pour Freud, dans sa découverte des faits de la névrose, se pose dès le principe comme aperçu dans la dimension éthique où elle se situe effectivement, pour autant que le conflit est au premier plan et que, dès l'abord, ce conflit est un conflit, disons-le, massivement d'ordre moral.
Bien sûr, cela n'est pas là, après tout, d'une telle nouveauté. Nous pouvons dire que tous les fabricants d'éthique ont eu affaire au même problème. Mais justement, c'est en cela qu'il est intéressant, je dirai, de faire l'histoire, la généalogie de la morale. Non pas de la morale comme s'exprime Nietzsche, mais de la succession des éthiques, c'est-à-dire de la réflexion théorique sur l'expérience morale. Et on s'aperçoit, à cette occasion, d'abord de la signification centrale des problèmes tels qu'ils sont posés dès l'origine, tels qu'ils se sont maintenus avec une certaine constance. Pourquoi, après tout, a-t-il fallu que toujours les éthiciens reviennent à ce problème énigmatique du rapport du plaisir avec la définition de ce qu'on peut appeler le bien dernier, dans ce qui oriente, dirige l'action humaine en tant qu'elle est action morale ? Pourquoi toujours revenir à ce même thème du plaisir ? Pourquoi cette sorte d'exigence interne qui fait que l'éthicien ne peut se dégager d'essayer de concevoir, de réduire les antinomies qui s'attachent à ce terme autour, d'une part, du fait que ce plaisir apparaît dans bien des cas le terme opposé à l'effort moral en lui-même, et que pourtant il faut qu'il y trouve en somme la dernière référence, celle à laquelle doit se réduire au dernier terme ce bien qui orienterait toute l'action humaine ? Voilà un exemple, ce n'est pas le seul, de cette espèce de nœud qui se propose dans la solution du problème. Alors c'est ce premier point qui doit nous instruire lorsque nous retrouvons ces points de nœuds autour du problème éthique comme tel. C'est un des exemples qui nous montre la constance avec laquelle le problème du conflit se pose à l'intérieur de toute élaboration.
Et là, donc, nous dirons que Freud ne vient que comme un des éléments, un des successeurs, dans le problème de l'éthique. Et c'est là que nous pouvons essayer de formuler quelque chose qui est important à poser. Nous dirons que, s'il est vrai que Freud nous apporte une chose d'un poids inégalé, qui vraiment, à un point dont on n'a pas pris conscience, change pour nous les problèmes de la position éthique, c'est

quoi ? C'est dans la mesure justement où il l'a articulé plus profondément que personne. Et c'est pourquoi j'ai fait allusion à quelques références que nous aurons à prendre cette année. Il faut bien les choisir; nous n'allons pas mettre là au premier plan tous les auteurs qui ont parlé de la morale. J'ai parlé d'Aristote parce que je crois que c'est vraiment le premier livre vraiment articulé à proprement parler autour du problème éthique que *l'Éthique à Nicomaque* qui - comme vous le savez, il y en a eu bien d'autres autour, avant, après, chez Aristote lui-même - qui met au premier plan ce problème du plaisir. Et puis nous n'allons pas mettre ici en fonction Epictète et Sénèque. Je vous ai donné quelques repères. Nous aurons à parler de la théorie utilitariste, pour autant qu'elle est significative du virage qui aboutit à Freud.

Ce que je veux dire, l'intérêt du commentaire que nous faisons de certaines œuvres, c'est quelque chose que j'exprimerai aujourd'hui dans les termes mêmes dont Freud se sert à l'intérieur de cette *Entwurf* pour désigner quelque chose qui, à mes yeux tout au moins, est très proche du procès du langage qui est celui que je vous ai appris, au cours de ces années, à mettre au premier plan du fonctionnement du processus primaire. C'est le terme de *Bahnung,* le terme de *frayage.* Nous dirons que le discours freudien fraie, dans l'énoncé du problème éthique, quelque chose qui, par son articulation, et comme tel - et c'est là son mérite essentiel - est ce qui nous permet vraiment d'apercevoir, d'aller plus loin qu'on n'est jamais allé dans ce qui est l'essentiel du problème moral. Je crois que ce sera l'inspiration de notre progrès de cette année, que c'est autour du terme de *réalité,* du vrai sens qu'a le mot de réalité, toujours employé par nous d'une façon si inconsidérée, le vrai sens que peut avoir pour nous le terme de réalité où se situe la puissance de cette conception qu'il faut mesurer à la persistance du nom de Freud dans le déploiement de notre activité analytique. Il est tout à fait clair que ce n'est pas simplement par une pauvre petite contribution à une physiologie de fantaisie qu'il y a dans *l'Entwurf,* que ce n'est pas là ce qui fait l'intérêt brûlant que nous pouvons prendre à lire ce texte. Car c'est un texte, sans aucun doute, on vous le dira, difficile, mais c'est un texte, aussi, passionnant. Ça l'est moins en français qu'en allemand. Je dirai même que la traduction française est extraordinairement ingrate. À tout instant elle manque de cette précision, de cet accent, de cette vibration, bref, qu'ici je suis forcé d'évoquer

ou de provoquer le regret que peuvent avoir certains de ne pas savoir l'allemand.
En allemand, c'est un texte d'un éclat, d'une pureté, un premier jet encore sensible, qui est tout à fait étonnant. Et les contours de la traduction française l'effacent et le rendent gris à un point qui, évidemment, n'est pas fait pour en faciliter la lecture. Faites l'effort de le lire, et vous verrez combien peut être authentique la remarque que je vous fais que ce dont il s'agit là est bien autre chose qu'une construction d'une hypothèse. C'est une espèce de colletage, que Freud se fait pour la première fois, avec ce quelque chose qui est le pathos même de la réalité à laquelle il a affaire chez ses patients. Il a, vers la quarantaine, découvert la dimension propre, la vie profondément significative de cela.
Donc ce n'est pas par un vain souci de référence simple, textuelle - après tout pourquoi pas, vous savez très bien qu'à l'occasion je sais prendre avec le texte de Freud mes libertés et mes distances - mais que si je vous ai enseigné par exemple une doctrine de la prévalence d'un signifiant dans ce que nous pouvons appeler la chaîne inconsciente chez le sujet, après tout c'est là, pour autant que je mets en valeur, que j'accentue certains traits de notre expérience, de cette expérience que Leonov, dans sa communication d'hier soir, appelait - par une division à laquelle je n'adhère pas entièrement, mais qui exprime quelque chose d'expérience du contenu, et où il opposait l'échafaudage des concepts.
Eh bien, ce que je vous propose maintenant, cette année, cela n'est pas simplement par souci d'être fidèle au texte freudien, d'en faire l'exégèse, comme si c'était là la source d'une vérité *ne varietur* qui serait pour nous le modèle, le lit, l'habillement que nous imposerions à toute notre expérience ; c'est parce que je crois qu'à rechercher le phylum du déploiement des concepts dans Freud, ceci depuis *l'Entwurf, puis* en passant par le chapitre VII de la *Traumdeutung* - organisation qui est la première qu'il a publiée de cette opposition processus primaire et processus secondaire, la façon dont il conçoit les rapports du conscient, du pré-conscient et de l'inconscient - et puis l'introduction du narcissisme dans cette économie, puis ce qu'on appelle la seconde topique, la mise en valeur des fonctions réciproques du moi, du surmoi, du monde extérieur, qui donnent une expression achevée à des choses dont nous surprenons, et non sans étonnement, dont déjà nous voyons dans *l'Entwurf* les traces, les

germes dans sa pensée, puis ces points ultérieurs, toujours centrés dans sa réflexion autour du thème, comment se constitue pour l'homme la réalité ? C'est l'article de 1925 de la *Verneinung* que nous aurons à revoir. C'est aussi le *Malaise dans la civilisation,* pour autant qu'il est de la position de l'homme dans le monde et de la signification que lui demande cette chose que Freud appelle la civilisation - le terme allemand est la *Kultur* - c'est-à-dire quelque chose, disons, dont nous aurons peut-être ici à essayer de préciser, de cerner la portée exacte sous la plume de Freud qui ne reçoit jamais les concepts d'une façon qui soit simplement neutre, banale, le concept ayant toujours pour lui une portée véritablement assumée. Si nous serrons cette année de près ce qu'on peut appeler l'évolution de la métaphysique freudienne, c'est parce que c'est là que nous pouvons penser trouver la trace d'une élaboration qui reflète une pensée éthique, dont, quelles que soient les difficultés, peut-être, que nous ayons à en prendre conscience comme étant au centre de notre conscience, c'est néanmoins elle qui tient ensemble tout ce monde que représente la communauté analytique, et cette espèce de dispersion - on a souvent l'impression d'éparpillement - d'une intuition fondamentale qui, par chacun, est reprise par un de ses aspects. Si nous revenons toujours à Freud, c'est parce que Freud est parti d'une expérience. Nous pouvons aussi bien penser traduire par une intuition initiale, cette intuition centrale, l'intuition éthique qu'il y a dans Freud. Je la crois - pour comprendre toute notre expérience, pour animer aussi cette expérience, pour ne pas nous y égarer, pour ne pas la laisser se dégrader - je crois essentiel de la mettre en valeur. C'est pourquoi j'ai attaqué cette année ce sujet ci.

J'ai eu la dernière fois le plaisir d'avoir une sorte d'écho, de réponse. Deux personnes, qui parmi vous étaient en train, pour d'autres fins, une fin d'élaboration de vocabulaire - et peut-être aussi un intérêt personnel - de relire *l'Entwurf,* sont venues, après, me dire la satisfaction qu'elles avaient pu prendre, en raison même de cette mise en prise qui était la leur à ce moment-là avec *l'Entwurf,* la façon dont j'en avais parlé, qui pour elles, peut-être, leur justifiait un peu de l'intérêt qu'elles avaient pu prendre à cette relecture. Et je n'ai eu aucune peine à me souvenir- parce que c'était un souci lancinant - que ce séminaire est un séminaire, et qu'il conviendrait que ce ne soit pas seulement le signifiant de séminaire qui maintienne son droit à cette dénomination. J'ai demandé à l'un d'entre

eux, puisque tous les deux sont particulièrement pour l'instant au fait de cet *Entwurf* qui, comme le remarquait tout à l'heure Valabréga, il faut vraiment l'avoir frais dans la mémoire, et l'expérience, pour pouvoir en parler d'une façon valable. Est-ce très vrai ?Je ne sais pas car on finit bien par l'avoir, on finit bien par s'apercevoir que ce n'est pas si compliqué que cela. Et je vais demander à Albert Lefèvre-Pontalis de venir dire les réflexions que lui a inspirées la façon dont j'ai ramené la dernière fois l'actualité de ce séminaire à ce projet freudien dont aujourd'hui vous allez entendre Lefèvre-Pontalis vous parler.

J. Lacan écrit au tableau :
« Not des Lebens »

A. LEFÈVRE-PONTALIS. - Il y a un petit malentendu à dissiper. Je ne suis pas du tout un spécialiste de *l'Entwurf* et je ne l'ai pas relu. Je suis en train de le lire. Le docteur Lacan m'a demandé de revenir sur certains points de son séminaire de la semaine dernière, en particulier sur la question du rapport à la réalité qu'il nous a décrit comme très problématique, voire franchement paradoxal dans ce texte originel de Freud.
Quelques mots d'abord sur cet *Entwurf,* le titre étant de l'éditeur, car c'est un manuscrit sans titre. On tend à en faire maintenant un travail purement académique, un petit relais qui relèverait de la grande illusion du siècle dernier qui n'est jamais tout à fait dissipée, à savoir à chercher à imposer un ordre et des lois scientifiques en biologie par un recours systématique, parfois nettement forcé, aux notions et à la terminologie de la physique qui serait capable de donner, là où manque l'administration d'une preuve proprement dite, le sentiment de la rigueur. Tel le scientisme qui croit corriger par l'excès ce qui pêche en fait par défaut. Et il est frappant de voir que des gens qui sont payés pour bien connaître ce texte, à savoir les éditeurs de *l'Entwurf,* adoptent finalement un tel point de vue. Ils n'y voient, je cite « qu'une tentative cohérente pour ramener le fonctionnement de l'appareil psychique à un système de neurones et pour concevoir tous les processus par des modifications quantitatives. » Tel est le point de vue des éditeurs qui ne voient dans ce texte qu'une tentative plus ou moins heureuse de synthèse entre les consignes transmises à Freud par la voie de Brücke et la doctrine du neurone qui est en train de

s'élaborer à cette époque comme unité fonctionnelle du système nerveux, de cellules spécifiantes, sans continuité avec les cellules adjacentes. J'ai le sentiment, que je vois que partage le docteur Lacan, qu'une telle façon de voir, qui répond bien évidemment au contenu manifeste du texte, conduit à faire du projet un texte qui n'a plus à ce moment-là de valeur qu'archéologique, qui n'est destiné, tout au plus, qu'à intéresser les historiens des idéaux de la psychanalyse et où on pourrait désigner l'annonce d'idées soutenues, élaborées plus tard sous une forme autrement acceptable.
C'est ce point de vue qui se trahit dans les notes que les éditeurs consacrent souvent au texte. Même un auteur comme Jones, qui souligne l'importance du projet, auquel il consacre presque un chapitre de commentaires dans le premier tome de sa *Biographie,* même un auteur comme lui cherche, d'un mouvement contraire, à réduire la portée du texte en voulant n'y voir finalement qu'une séquelle des premiers intérêts de Freud voués, comme vous le savez, à l'étude microscopique du système nerveux. Il décrit le projet comme un dernier effort désespéré pour se raccrocher à l'étude sans risques de l'anatomie cérébrale. Ce sans risques fait rêver. Pour un peu on nous présenterait le projet comme une défense de Freud, qui serait capable d'entraîner chez lui quelque répression [1], à la période analytique. Et le courageux, l'intrépide, le sublime, serait alors à ce moment-là Breuer qui, exactement à la même époque, 1895, pense et écrit que pour parler de phénomènes psychologiques, il convient d'utiliser la terminologie de la psychologie. Il dit par exemple: « Parler [d'affect] au lieu de représentation, c'est une pure et simple mascarade puisqu'en fait au sein de nous-mêmes nous remplaçons silencieusement le premier terme par le second. » Mais il se trouve que Freud n'a pas collaboré à ce chapitre des *Considérations théoriques* des *Études sur l'hystérie,* malgré ce que Jones affirmait. Il y a un témoignage de Freud qui est probant. Il dit « Je ne suis pour rien dans ce chapitre. »
Donc Freud, en un sens, préfère cette mascarade que dénonce Breuer. Et cela vaut la peine de se demander pourquoi. D'autant qu'il ne faut pas

1 - Selon les différentes notes consultées, il s'agit de *répression.* Le contenu du texte n'exclut cependant pas le terme de *régression.*

oublier que les *Études sur l'hystérie,* au moins pour leur date de publication, sont exactement contemporaines du *Projet, 1895.* Ce qui veut dire que Freud a déjà, par son expérience thérapeutique et sa réflexion, découvert ces choses qui s'appellent la règle d'association, le transfert, la résistance, la remémoration, l'abréaction et ses limites, le pouvoir du silence, de la parole refusée et de l'interprétation de la parole donnée. Sur le plan théorique, le rapport de l'affect et de la représentation, le symbolisme du symptôme, le refoulement, la censure, tout comme on est toujours tenté de le dire quand on lit un texte de Freud. Et ce qui retient le lecteur du *Projet,* c'est ceci que Freud ne s'entretient pas du tout de cela avec lui-même, ou avec l'ami Fliess, dans ce fameux *Projet.* Voilà bien le paradoxe premier qui saute aux yeux dès que simplement on ouvre ce livre. Cette référence aux *Études sur l'hystérie,* donc, est surtout destinée ici à nous inscrire en faux contre la thèse qui revient *à* rejeter le *Projet* dans la préhistoire de la doctrine freudienne.

Freud est à ce moment-là complètement engagé dans sa découverte. Il a en mains tous les éléments pour élaborer une théorie de la psychanalyse. Malheureusement je n'ai pas eu le temps de comparer les vues de Brücke, contemporaines du projet, avec celles du *Projet.* Et il construit, dans la fièvre, dans l'exaltation que l'on sait, ce texte très difficile, entièrement déductif, avec des références les plus discrètes *à* l'expérience, et sans référence du tout souvent, et qui mériterait presque, avant même qu'on se soucie de son contenu, une étude de structure. Je veux dire, voir comment il est, ce texte, lui-même fait. Et ce texte, nous avons, comme Freud, la plus grande difficulté *à* le situer. Ce n'est pas un hasard s'il est sans titre. Je pense donc qu'il ne faut pas du tout en émousser le sens en l'inscrivant purement et simplement dans la lignée des élaborations psychophysiologiques qui en sont contemporaines, par exemple celles d'Enzner qui est un professeur de Freud, et qui a publié en *1894* son propre *Entwurf. Il y* a là tout un ordre d'idées en l'air, comme celui de la psychanalyse aujourd'hui, où tout le monde prend son bien.

D'autant que, dans les lettres à Fliess qui précèdent la date où Freud commence le Projet, on ne trouve nulle part des références à des auteurs comme Enzner. Freud n'avait aucune raison de les cacher, mais au contraire Freud est là à la pointe de sa recherche qui l'ouvre à l'image banale de l'enfant qui vient se trouver là avec fraîcheur, et passionnément -*58* -

annoncé. Il est surnommé, avant la naissance, dans un concept Ψ, φ, ω, il est fiévreusement mis à jour, puisque Freud le commence au crayon au retour d'une rencontre avec Fliess, l'écrit en deux semaines, le lui expédie inachevé, et ne le lui réclame jamais depuis. Ce qui ouvre des horizons sur la réaction très peu narcissique de Freud à ses productions. Et c'est ce caractère très avancé, et nullement rétrograde du *Projet,* qui explique en partie les appréciations que Freud donne sur son texte, et qui semblent d'un ton inhabituel chez lui. Il a le sentiment d'avoir construit une sorte de machine « où tout se trouve à sa place, les rouages s'engrènent, on a le sentiment de se trouver réellement dans une machine qui ne tarderait pas à fonctionner d'elle-même. » Mais quelques jours plus tard, il écrit: « Ça me semble être une sorte d'aberration. » Je ne crois pas qu'il y ait dans ces deux aveux, qui sont choisis entre beaucoup d'autres semblables, une réelle contradiction. On a plutôt le sentiment qu'il y a là deux images inversées d'une même visée. Freud construit là un modèle, au sens originel du terme, et non pas à celui qu'on tend à lui donner aujourd'hui d'un symbole, système de concepts, voire même de références éloignées de l'expérience. Si j'osais, je dirais que ce *Projet,* c'est son *graphe* à lui. Et il est à ce moment tout à fait normal que nous nous interrogions sur son mode d'emploi et sur sa valeur, ce qui éclaircirait un peu les choses. Il y a une cause occasionnelle de ça, et on la voit assez bien si on parcourt seulement les lettres et les manuscrits, car Freud expédiait souvent à Fliess des petits manuscrits, des petits projets antérieurs à celui-là. Si on regarde ces lettres et ces manuscrits antérieurs, on s'aperçoit qu'il n'est à peu près question que de la névrose actuelle, de la névrose d'angoisse, sujet auquel Freud consacre deux articles dans cette même année 95. On le voit insister, et on sait qu'il ne cédera jamais sur ce point, sur la nécessité de détacher de la neurasthénie et de l'hystérie la névrose d'angoisse, une forme de névrose où il n'y a pas actuation médiatisée du conflit, mais actualité immédiate d'une tension. Il déclare connaître, à ce moment-là de sa réflexion, trois mécanismes de la formation des névroses, la conversion des affects -l'hystérie de conversion-, le déplacement-la névrose obsessionnelle et celui de la transformation des affects. Et c'est ce dernier mécanisme, transformation de l'affect, qui constitue à ce moment de sa réflexion le problème majeur, à savoir, comment une tension sexuelle peut très bien se transformer en angoisse. Pourquoi en provoque-t-elle ?

Il est à peu près certain que ce sont de telles questions qui motivent, dans l'actuel, la rédaction du *Projet*. Ce qui ne veut évidemment pas dire qu'elle en épuise le sens. Et Freud commence à répondre à une telle question dans un manuscrit antérieur, en utilisant des concepts et des distinctions qui trouveront leur plein développement dans le projet de 95, à savoir, je résume rapidement, l'excitation peut être exogène, excitation qui crée la tension et, il n'y a pas de problème, le processus d'inertie peut fonctionner sans difficultés dans une sorte de généralité; le stimulus n'est pas spécifique et la réponse n'a pas à l'être, il suffit que la tension soit déchargée. Et le problème ne commence que dans le cas de l'excitation endogène, c'est-à-dire de la faim, la soif, l'impulsion sexuelle. Alors les choses sont plus compliquées, car seule une réaction spécifique, selon le terme de Freud, est utile. C'est-à-dire qu'à une excitation donnée, il faut une réponse donnée, et non plus n'importe quelle décharge. Si la réaction spécifique se produit, la tension disparaît et croît selon le schéma suivant. La tension physique atteint un certain seuil, elle se transforme alors en ce qu'il appelle libido psychique et elle entre en connexion avec des groupes de représentations capables de déclencher la réaction psychique. Mais si cette réaction spécifique ne se produit pas, que s'est-il donc passé ? C'est qu'il n'y a pas eu cette élaboration, ces liaisons avec des groupes de représentations. Autrement dit, dans un langage qui nous sera peut-être plus accessible, il n'y a pas eu ici de médiation. Et c'est là le principe de l'angoisse telle qu'elle se manifeste dans la névrose actuelle.
D'où des questions. Comment s'effectuent ces médiations nécessaires à la transformation ? Quel en est le lieu, le support ? Et je pense que ce sont de telles questions qui orientent, qui motivent, dans cette période, la recherche de Freud. Tout ceci plutôt pour vous montrer qu'il ne s'agit absolument pas, dans la conception, de réélaborer ce modèle d'un schéma qui serait plus ou moins révolu par Freud au moment même où il l'édifie. Et l'on peut même dire que, dans ses apports essentiels, il ne le sera jamais. Toutes les thèses, toutes les distinctions fondamentales s'y trouvent. Jones, qui est un peu flottant dans son appréciation de ce texte, mais comme nous le sommes tous nécessairement, dresse le catalogue de ces distinctions et de ces thèses. Je ne vais pas vous le lire en entier, mais simplement vous en donner une idée: principe d'inertie et de constance, processus primaire et processus secondaire, préconscient et inconscient, *-60 -*

poussée vers la réalisation d'un désir, réalisation hallucinatoire et réelle d'un désir, etc. Fonction inhibitrice du moi, etc., on peut dire que tout y est. Et c'est d'ailleurs intéressant de comparer avec l'espèce de catalogue que j'ai fait tout à l'heure en ce qui concerne les *Études sur l'hystérie,* on a vraiment là deux faces de la recherche de Freud. Ce catalogue que je viens de dire montre assez qu'il n'y a aucun virage après 1895 d'une période prétendue neurophysiologique de Freud à une période plus psychologique. Tout est là. Nous avons vraiment là le noyau de tout ce que cela a d'irréductible, d'inépuisable de l'œuvre de Freud, et aussi parfois de connaissance de notre expérience analytique. Car nous n'avons pas trouvé moyen de distinguer les deux.
Donc si on a, et nous avons, le souci de ne pas utiliser indéfiniment les « concepts analytiques », entre guillemets qui peuvent être plus ou moins d'ironie ou d'irrespect, ou simplement d'une sorte de suspension du jugement toujours remis à huitaine, il faut bien que nous interrogions un tel texte. Que nous nous demandions tout bonnement, qu'en pensons-nous aujourd'hui ? Je ne suis absolument pas en mesure de répondre à une question si franche. Tout au plus peut-on, puis-je fournir, à partir de ce qu'a dit la dernière fois le docteur Lacan, quelques éléments à une réponse, en fonction de mes étonnements devant la première lecture du *Projet.* Et en nous demandant d'abord quel rôle joue la réalité dans cette construction, dans cette première construction de Freud.
Là, il faut l'avouer, nous allons rencontrer une série d'affirmations, à mon sens, on ne peut plus surprenantes. Nous trouvons quoi, comme postulat ? Nous trouvons l'idée que tous les malheurs de l'organisme commencent avec les stimulations internes, c'est-à-dire avec les besoins, c'est-à-dire avec la vie. Dès que le schéma pur et simple de l'acte réflexe n'est plus valable, c'est-à-dire le schéma stimulus externe, réponse, circuit stimulus-réponse, et encore parler de réponse c'est trop dire, car le terme implique toujours plus ou moins des adaptations, il y a simplement dans le schéma de Freud transmission d'une excitation à travers un relais, un lieu de passage qui n'a pas d'autre raison d'être que cette transmission- je pense qu'il y a là une référence à l'électricité - dès qu'on sort de ce schéma, il y a un bouleversement du principe d'inertie. Freud écrit: « L'organisme n'est pas en mesure d'employer la quantité des excitations qu'il reçoit. Pour les fuir, sous la pression des exigences de la vie, le système neuro-61 -

nique se voit contraint de constituer des réserves de quantité ». La question qu'on se pose est, contraint par quoi ? Il est à peine besoin de souligner l'étrangeté du raisonnement et cette évocation d'une sorte de finalisme qui est d'autant moins compréhensible que l'organisme dans son principe ne paraît absolument pas voué à la vie. La vie apparaît là comme une intruse qui pose à l'organisme des questions pour lesquelles il ne trouve, dans son équipement, dans ses montages, aucun moyen de réponse.
Il n'y a vraiment, dans la conception de Freud, aucune ébauche d'une espèce de structure préformée qui indiquerait à l'organisme une quelconque marche à suivre, et pourtant, c'est cet organisme qui va édifier sa fonction secondaire. Il y a là, à mon sens, une telle hérésie biologique qu'on ne peut sans doute la comprendre que par référence à un champ d'expérience proprement analytique. C'est ce qu'annonçait tout à l'heure le docteur Lacan. En somme, nous sommes si loin de l'éthologie qu'on est obligé de se référer à la dimension éthique, si j'ai bien- compris, et il est manifeste que la question que se pose Freud tout au long de ce texte, c'est comment ça marche, comment ça fonctionne, ça, c'est-à-dire ce qu'il est prêt à appeler la fiction de l'appareil psychique, et que sa pensée, à l'origine, est aussi éloignée que possible de toute perspective génétique avec ce qu'elle implique de maturation instinctuelle. Voilà donc le postulat de base tel qu'il l'énonce à peu de chose près.
Même paradoxe si on prend les choses à un autre niveau. Parce que la fonction primaire, au fur et à mesure que l'appareil va se compliquer, à savoir susciter des systèmes supplémentaires, puisque rien n'est donné au départ, qui sont présentés d'ailleurs comme autant d'hypothèses, toujours dans la perspective qui est celle de Freud au fur et à mesure que l'appareil suscite des systèmes pour que son fonctionnement soit possible, la fonction primaire reste toujours prévalante. Ce qui le met peut-être le mieux en lumière, c'est ce que Freud appelle l'épreuve de satisfaction, *die Befriedigungserlebnis,* qui est un concept auquel il convient d'attacher beaucoup d'importance. Freud y refait allusion, entre guillemets, comme si c'était quelque chose de connu, faisant partie de son propre système de pensée, à la fin de la *Traumdeutung.* Cette expérience de satisfaction qui est une expérience tout à fait originelle, quoique réelle, a une valeur presque mythique, est vécue par l'enfant, quand il est totalement dépen-

dant de l'extérieur, de la tension créée par le besoin intérieur. C'est donc une expérience qui est posée à l'impuissance originelle de l'être humain. L'organisme n'est pas capable de provoquer la réaction spécifique qui lui permettrait de supprimer la tension; cette action nécessite le recours à une aide extérieure, par exemple l'apport de nourriture d'une personne que l'enfant alerte, par exemple, par ses cris, d'où, entre parenthèses, la valeur que Freud accorde à ce moyen de communication. Mais, au-delà de ce résultat actuel, l'expérience entraîne les conséquences que vous savez, à savoir que, d'une part, l'image de l'objet qui a procuré la satisfaction est fortement investie, ainsi que le mouvement réflexe, ce qui a permis la décharge finale, de sorte que, quand apparaît à nouveau l'état de tension, les images à la fois de ce mouvement et l'objet désiré sont réactivées, et il en résulte quelque chose d'analogue à une perception, c'est-à-dire une hallucination. Si quelque incitation à l'acte réflexe se produit, alors une déception se produit. L'objet réel n'est pas là. Il semble qu'une telle expérience ait toujours gardé pour Freud une fonction de prototype, puisque le sujet cherche toujours à la reproduire, et que le désir trouve là son modèle, son principe ; le processus primaire cherchant à la reproduire immédiatement par la voie de l'identité de perception et le processus secondaire médiatement par la voie d'une identité de pensée. Je pense que c'est à cette expérience que Freud se réfère dans le texte sur *La dénégation,* quand il veut mettre en évidence le caractère tout à fait irréductible de cette satisfaction originelle, et la fonction décisive qu'elle garde pour la recherche ultérieure de tous les objets, quand on ne se livre à l'épreuve de la réalité que parce que les objets autrefois cause de satisfaction réelle ont été perdus. Ce passage est souvent cité. Il est assez énigmatique et se réfère à cette expérience originelle de satisfaction, expérience réelle, vécue, mais qui a une fonction de mythe dans le développement ultérieur.

Donc, originairement, ceci est très frappant, il n'y a véritablement qu'un seul principe qui joue, qui est le principe de plaisir. Si bien d'ailleurs que Freud ne parle jamais de principe de réalité comme complément du principe de plaisir, mais seulement d'indice de réalité. Et ceci est important, parce que cela marque absolument la prévalence du principe de plaisir, prévalence qui n'est jamais atteinte, même quand des frayages entre neurones qui permettent la retenue de la quantité, la constitution du système secondaire, du système Ψ..., même ces frayages servent à la fonction

primaire. Ils ne permettent en aucun cas de la dépasser ; ils favorisent même le leurre hallucinatoire. C'est dire que l'espèce de filtrage qui est réalisé par le système Ψ n'a toujours pas de valeur biologique. Répétée, la satisfaction effective, le vécu de l'épreuve de la satisfaction, répétée cette satisfaction modèle le désir humain, conduit à l'hallucination. Autrement dit, pour tâcher d'être plus clair, le désir ignore le principe même de sa satisfaction effective. Dans sa loi, en tant que désir, il ne fait aucune espèce de différence entre la satisfaction hallucinatoire et la satisfaction réelle. Et il y a vraiment là une variation dernière, et quasi humoristique, de l'hédonisme. S'il est vrai que l'organisme ne peut vouloir que son propre bien, dans la perspective de Freud, ce propre bien peut se confondre totalement avec sa destruction. Le processus primaire reste absolument prévalent.
Une histoire m'a été remise en mémoire récemment, qui est le dialogue entre le scorpion et la grenouille. Le scorpion demandant à la grenouille de bien vouloir lui faire franchir une rivière, et la grenouille répondant « Pas question, si je te prends sur mon dos, tu me piqueras ». A quoi le scorpion répond: « Pas fou, si je te pique, je me noie ». Et la grenouille dit - l'indice de réalité a joué - à quoi elle dit: « Bon, d'accord ». Ils traversent, et au milieu de la rivière, le scorpion pique la grenouille. La grenouille dit: « Quoi, qu'est-ce qui se passe ? Eh, dit le scorpion, je sais bien, mais je ne peux pas m'en empêcher. » Nous connaissons tous cette histoire par cœur, et parce que nous la connaissons, nous pensons que l'analyse ne doit pas être bonne ni méchante, c'est-à-dire ne pas tenir l'emploi de la grenouille.
Donc, vous voyez la fonction extrêmement limitée de l'indice de réalité que le docteur Lacan nous a indiqué comme un rappel à l'ordre, un retour extrêmement précaire, parce que cet indice de réalité est présenté au désir, mais le désir ne le rencontre pas dans son propre mouvement. Lui, il ne rencontre que l'apaisement. Son propre champ est tout entier régi par le principe de plaisir. Donc ce n'est pas du tout le principe de plaisir qui se soumet, comme on l'écrit souvent, au principe de réalité, ici à l'indice de réalité. C'est, à l'inverse, l'indice de réalité qui est présenté au désir. Comment opère [cette instance] qui présente cet indice de réalité ? Ici je ne puis pas entrer dans les détails qui sont compliqués. Disons en gros qu'il se forme dans le système Ψ une instance qui entrave le passage -64 -

de la quantité et qui devient le moi. La fonction de cette instance est triple. Tout d'abord, il représente, il coordonne la totalité des investissements Ψ, ces retenues de quantité. Deuxièmement, il a un rôle inhibitoire, il empêche la quantité de s'écouler selon sa ligne de moins grande résistance, conformément au principe d'inertie qui la régit. Il évite, par des investissements latéraux, ce qu'on pourrait appeler cette mauvaise pente, cette pente naturelle de la quantité, c'est-à-dire la tendance immédiate à l'apaisement en réponse à la tension interne. Enfin, sa troisième fonction - et là aussi il y a une nuance qui, à mon sens, est importante, on dit souvent qu'il représente l'indice de la réalité, ce n'est pas vrai, il utilise l'indice de réalité, mais ce n'est pas lui qui le fournit. Et comment d'ailleurs le pourrait-il, puisque le système Ψ se borne à opérer un filtrage qui est destiné à maintenir dans la mesure du possible une homéostase, maintenir la constance. Mais il est tout entier branché sur le désir, c'est là sa référence dernière. Il n'est pas branché sur la réalité extérieure, il n'en donne, encore une fois, aucune espèce de valeur biologique fonctionnelle.
C'est pourquoi Freud est obligé de postuler, au-delà du système Ψ, un troisième système, le système de la perception, ω qui, lui, fournit l'indice de réalité, et qui est un système aussi neutre que possible, aussi indépendant que possible de tout déplacement d'énergie. Qui tend donc à échapper aux considérations d'énergétique. De sorte que ce n'est pas là le moindre paradoxe de cette étrange construction, paradoxe qui, si j'ai bonne mémoire, avait été dégagé par un séminaire d'une année ancienne, en montrant qu'on aboutit à une autonomie renforcée, non pas du moi, système Ψ, mais de la conscience qui est posée comme absolument nécessaire pour refléter le monde extérieur qui jusque-là a été totalement mis entre parenthèses, non pas évidemment en tant que source de stimulation, mais en tant que, comme extérieur, il a une certaine structure objective qui fournit des indices de qualité. Le système de qualité, c'est au système cu qu'il réside.
Mais, nouvelle difficulté, la perception n'a pas, de soi, prise sur les processus secondaires. Pour que l'indice de réalité puisse fonctionner comme critère, c'est-à-dire permette une distinction effective entre la perception et la représentation, il faut que certaines conditions soient remplies. Là aussi on peut, à première lecture, ne pas faire la différence entre indice et critère. C'est différent et c'est là, à mon sens, sur quoi joue toute la théo-

rie de la réalité dans le texte. Ce n'est pas un principe, c'est un indice. Et l'indice, il faut encore qu'il soit retenu comme critère. Il peut très bien être présenté, mais ne pas fonctionner comme critère, c'est-à-dire n'avoir aucune valeur opératoire, ne pas permettre de distinguer, problème majeur, la perception de la représentation du souvenir. Il faut donc, pour que cet indice fonctionne comme critère, c'est-à-dire ait une valeur opératoire, que certaines conditions soient remplies, c'est-à-dire que le système Ψ ait déjà pu opérer sa régulation, ait déjà pu jouer son rôle de filtrage, bref que l'inhibition ait pu jouer. Freud l'écrit là formellement
« Cette inhibition, due au moi, qui rend possible la formation d'un critère permettant d'établir une distinction entre la perception et le souvenir. » Mais si Ψ, cette régulation, cette inhibition, n'a pas pu jouer, c'est-à-dire si l'objet désiré est pleinement investi, de telle façon qu'il peut prendre une forme hallucinatoire, c'est-à-dire s'il est totalement régi par le processus primaire, l'indice de réalité peut être présenté à ce moment-là, il jouera exactement le même rôle que s'il avait une perception extérieure effective, c'est-à-dire qu'il ne marchera pas comme critère, et on n'échappera pas plus au leurre hallucinatoire. D'où vous voyez la construction, on peut difficilement en imaginer une qui fasse de l'accès au réel un procès aussi problématique. Freud fait bien, ici et là, des références extrêmement timides à l'expérience biologique qui doit enseigner que la décharge ne doit pas être amorcée avant que l'indice de réalité ne soit là, et en gros, qu'il ne faut pas y aller trop fort du côté de l'investissement des souvenirs de satisfaction, parce qu'à ce moment-là, on est conduit à l'hallucination. Mais il m'a semblé que ces références n'entraient pas du tout dans sa construction. Elles sont en plus.
Voilà le complément que je voulais apporter à ce que le docteur Lacan nous avait dit quant au rapport au réel. On voit qu'il n'y a là rien qui puisse constituer une objection aux notions qu'il a développées ; elles semblent au contraire renforcées. En revanche j'avoue -par conséquent ici j'inaugure un dernier ordre de remarques - j'avoue avoir mal saisi la portée que vous avez entendu tirer d'un passage du *Projet* pour justifier, si je vous ai bien compris, l'idée que l'inconscient n'avait d'autre structure que celle du langage. Ce passage, vous ne l'avez pas cité, je pense que c'est celui-ci, vous me l'avez d'ailleurs laissé entendre: « Nos propres cris confèrent son caractère à l'objet, alors qu'autrement et à cause de la souf-

france, nous ne pourrions avoir aucune notion qualitativement claire. » Voici la question que je pose, quelle est à ce moment-là l'intention expresse de Freud ? Elle est de mettre en évidence la valeur de ce qu'il nomme les associations verbales quant à la connaissance de l'objet perçu. Il prend l'exemple du cas où l'objet est un être humain et il dit en gros qu'il entre dans cette perception de l'objet deux catégories. Il y a du nouveau, c'est-à-dire du non comparable aux perceptions qui appartiennent aux expériences originelles de satisfaction et de déplaisir, et c'est là, cet élément non comparable, qui fonde l'objet en tant qu'il est non-sujet, en tant qu'il a une structure permanente et reste un tout cohérent; d'autre part il entre dans la perception précoce de l'objet humain du compris, du reconnu, du jugé, de l'identifié, et ceci en fonction de l'expérience propre du sujet. Cette partie de la perception « *peut être comprise grâce à une activité mnémonique, c'est-à-dire attribuée à une annonce que le propre corps du sujet lui fait parvenir à soi-même.* » Et c'est cette dimension là du rapport à l'objet que Freud met en relation avec l'expression verbale. Autrement dit, la médiation des mots, qui est d'ailleurs, notons-le en passant, secondaire à celle du corps propre, l'attribution à une annonce que le propre corps du sujet lui fait parvenir, cette médiation des mots inaugure notre rapport à l'objet, donne incontestablement des prises sur lui, mais n'est qu'une médiation secondaire. Ni en tant que support, ni en tant que qualifié, en tant qu'il présente telle ou telle qualité, l'objet n'est ici défini par le langage, en ce qu'au fond le rapport à l'objet n'est pas dans le champ des signes verbaux.
Il y a d'une part l'objet de pure qualité, d'autre part l'objet affecté du signe plus ou moins, bon ou mauvais. Et c'est seulement la médiation qui est fournie par le langage. Aussi, j'avoue que j'étais plutôt personnellement tenté, si j'ai bien compris le texte, de le rapprocher d'un texte ultérieur qui n'est certainement pas le texte le plus lacanien de Freud - cela ne constitue pas une raison pour le négliger- je veux dire la dernière section d'un article de 1915 sur l'inconscient, et où il nous est dit de la manière la plus formelle, en prenant appui sur une distinction très ancienne de Freud puisqu'elle remonte, je crois, à son texte sur l'aphasie, distinction entre la représentation de mots et la représentation de chose, premièrement que la représentation inconsciente est la représentation objectale seule, et deuxièmement que ce que le refoulement refuse à la représentation -67 -

repoussée, c'est la traduction en mots destinés à rester liés à l'objet. Le refoulement, c'est la non traduction. Et nous sommes là très près de la difficulté majeure que pose à Freud, à mon sens, la conception de l'inconscient, et qui a ressurgi à toutes les étapes, décisives, de sa réflexion.
Je m'explique. Incontestablement, Freud s'est formé très tôt l'idée d'une série d'enregistrements des représentations, d'une succession stratifiée d'inscriptions du signe. On trouve une telle idée très franchement formulée dans le dernier chapitre, de sa main, dans sa *Psychothérapie* des *Études sur l'hystérie.* L'image du dossier à propos de la résistance, on la trouve aussi dans la lettre que vous avez citée, la lettre 52. Mais on peut se demander - et j'introduis là une question qui déborde le commentaire du séminaire dernier- si cette conception de la série d'enregistrements dans des lieux différents n'est pas coextensive à la conception de l'inconscient comme constitué tout entier par le refoulement. Voilà ce que je veux dire. On ne peut pas ne pas être frappé, qu'aussitôt après ses recherches sur l'hystérie qui ont permis la découverte du refoulement, Freud se pose la question, l'énigme, de la névrose actuelle où, précisément, la médiation des signes fait défaut. Et, entre parenthèses, il n'écrit pas le chapitre IV du *Projet* qui devait, disent les éditeurs, être consacré au refoulement, bien qu'il ait écrit à la même époque que toutes ses théories convergeaient vers le champ clinique du refoulement. Comme si justement il n'avait pas réussi à résoudre cette aporie, d'une part il y a le refoulement, mais il y a aussi la névrose actuelle. Est-ce que ce texte, si mon hypothèse est juste, qui a trouvé sa cause occasionnelle dans la question de la névrose actuelle, ne pourrait pas trouver son aboutissement dans une solution au problème du refoulement qui tiendrait compte des deux ?
Plus tard, dans sa deuxième grande tentative métapsychologique, si on fait entrer la *Traumdeutung* dans la première, dans la série d'articles réunis sous le titre de *Métapsychologie* ouverte par le narcissisme, dans cette seconde tentative Freud montre son embarras à montrer le refoulement de l'affect. Il commence uniquement à parler du refoulement de la représentation, puis tout à coup, il introduit l'affect en se demandant justement si l'affect peut être réellement refoulé, et pour finalement reconnaître, dans le texte sur l'inconscient: « Un examen superficiel pourrait faire croire que les représentations conscientes et inconscientes sont des [enregistrements] différents ». Là, il s'inscrit en faux contre ses thèses -68 -

antérieures: topiquement séparés du même contenu. La réflexion montre tout de suite que la réalité de la réflexion faite au patient et du souvenir refoulé, le fait d'avoir entendu et d'avoir vécu quelque chose, sont de nature psychologique tout à fait différente. Il ne s'agit pas de prendre à la lettre un passage pour dire, avant il s'était trompé, comme il arrive à Freud de le faire, de dire, jusqu'ici je n'ai pas compris. Mais cela montre qu'il y a un rapport dialectique entre ces deux façons de voir. Il me semble même que, plus tard, le paradoxe resurgit encore avec le paradoxe de la repetition du trauma qui inaugure *Au-delà du principe du plaisir,* car le trauma, s'il peut rétroactivement prendre valeur de symbole, n'en est pas moins vécu dans son origine comme échappant justement à toute espèce de symbolisation.

Alors il me semble qu'il y a là témoignage pour Freud. Il y a vraiment quelque chose d'autre qui est irréductible au refoulement, même au refoulement primaire, donc refoulement primordial, dont il a pourtant, à une période du texte sur l'inconscient que j'ai cité, établi la théorie qui, j e crois, s'amorce avec le cas Schreber, c'est-à-dire en 1911. Je vois là autant de traces d'un dualisme présent, évidemment dans des registres différents, avec un contexte d'expérience clinique tout à fait différent; mais on pourrait retrouver d'une façon plus précise que je ne l'ai fait là, à différentes étapes de sa réflexion, l'indice que Freud n'a pas réussi à surmonter cela et qu'on pourrait peut-être surmonter, comme nous y invite, je crois, si je comprends bien, le docteur Lacan, en nous montrant le sujet dans ce qu'on pourrait appeler une sorte de topique généralisée, moins comme porteur de signifiant que comme porté par lui, que comme exposé de part en part par ses lois. Et alors seulement il serait possible de prendre l'inconscient, sinon Freud, à la lettre.

J. LACAN. -Je vous remercie de ce que vous avez fait aujourd'hui. Peut-être cela va-t-il nous permettre d'inaugurer cette année une scansion qui, tout en m'apportant à moi quelques relais, quelques pauses, aura je crois une bien autre utilité. Il me semble que vous avez présenté avec une particulière élégance les arêtes vives d'une question où, après tout, il n'y avait que risque à vous perdre dans un détail qui, je dois le dire, est extra-ordinairement tentant.

Moi-même j'ai pu éprouver, à certains moments, le regret que vous -69 -

n'entriez pas dans le détail de la position de la *Bahnung,* d'une part, de la *Befriedigungserlebnis* d'autre part, et que vous ne nous ayez pas fourni un rappel de ce que suppose, comme topologie, le système des φ, Ψ, ω. Peut-être tout de même cela aurait éclairé les choses. Mais il est évident qu'on y passerait le trimestre, voire même une année, ne serait-ce que quand il faudrait rectifier tout ce que la traduction, dans le texte anglais, apporte de distorsion à certaines des intuitions originelles qui se trouvent dans *l'Entwurf. Il* m'en vient là au hasard un exemple qui me tombe sous les yeux. *Bahnung* est traduit par *facilitation* en anglais. Il est bien évident que cela a une portée strictement opposée. Alors que *Bahnung* évoque la constitution d'une voie de continuité, une chaîne à cette occasion. Je ne pense même pas que cela ne puisse pas être rapproché de la chaîne signifiante pour autant que, d'une part, Freud dit que par l'évolution de l'appareil Ψ, nous avons le remplacement de la quantité simple par la quantité plus la *Bahnung,* c'est-à-dire par son articulation, chose qui glissera complètement par la traduction par le terme de *facilitation* en anglais. Et la traduction française a été faite sur le texte anglais, de sorte que toutes les fautes du texte anglais ont été multipliées. Il y a vraiment des cas où le texte est absolument inintelligible par rapport à un texte simple qui se trouve dans *l'Entwurf.*

Tout de même, je crois que vous avez mis l'accent sur les points sur lesquels va se diriger la suite de nos entretiens, qui doit être essentiellement de nous ramener à ce rapport du principe de réalité et du principe de plaisir dont vous avez bien montré, ici, le paradoxe en disant que le principe du plaisir n'est susceptible d'aucune inscription dans une référence qui puisse se concevoir dans les termes d'un rapport, de sa nature, biologique. Mais après tout, mon Dieu, le mystère n'en est pas grand si nous voyons ceci, que le support de cet état de fait tient à ceci que c'est en somme, que c'est par l'intermédiaire du fait que la satisfaction, que l'expérience de satisfaction du sujet est entièrement suspendue à l'autre et à celui que je puis regretter que vous n'ayez pas articulé ici, c'est que dans ce texte de Freud, il y a une très belle expression de *Nebenmensch* où j'aurai l'occasion de vous en faire quelques citations, pour montrer à quel point c'est par l'intermédiaire de ce *Nebenmensch* en tant que sujet parlant, que dans la subjectivité du sujet peut prendre forme tout ce qui se rapporte au processus de pensée.

Ce processus de pensée dont je vous prie de vous référer à la double colonne que j'ai édifiée devant vous la dernière fois, avec cette décussation double qui nous servira jusqu'au bout de notre exposé, qui est très importante, et qui nous permet de concevoir essentiellement dans une relation qu'il nous faut toujours lier plus intimement la fonction du plaisir et la fonction de la réalité qui, si vous les prenez autrement, aboutissent au paradoxe que vous avez peut-être un peu trop accentué aujourd'hui, à savoir qu'en fin de compte, il n'y aurait aucune raison plausible que la réalité se fît entendre et vînt en fin de compte -l'expérience nous le montre, trop surabondante pour l'espèce humaine qui, jusqu'à nouvel ordre, n'est pas en voie d'extinction - à prévaloir. C'est essentiellement parce que le plaisir, dans l'économie humaine, est quelque chose qui, justement, dans une perspective exactement contraire, ne se conçoit, ne s'articule, que dans un certain rapport avec ce point sans doute laissé toujours vide, énigmatique, mais présentant un certain rapport avec ce qu'est pour l'homme la réalité, que nous arrivons à serrer de plus en plus près cette intuition, cette aperception de la réalité telle qu'elle fonctionne effectivement, pour l'animer, dans tout le développement de la pensée freudienne.

N'oublions pas que - c'est une chose justement que laisse échapper la traduction - quand Freud nous annonce ce qui doit fonctionner pour que dans le système Ψ soit retenu un certain niveau de quantité Q ή, c'est-à-dire quelque chose qui jouera jusqu'au bout un rôle essentiel, c'est-à-dire quelque chose qui ne va pas être réduit à ce niveau zéro de l'accomplissement de la décharge -complète, au bout de quoi tout l'appareil psychique arriverait à un repos dernier qui n'est certainement pas le but, ni la fin qu'on peut concevoir comme plausible au fonctionnement du principe du plaisir, il se demande en effet comment justifier que ce soit à un tel niveau que doit être maintenue dans le système Ψ cette quantité Q ή qui est la régulation de tout. Car vous avez là passé un peu vite peut-être sur la référence du système Ψ et du système φ, pour autant que l'un a rapport avec les excitations exogènes, et ce n'est pas tout dire que de dire que l'autre a rapport avec les excitations endogènes. Ce n'est pas tout à fait de cela qu'il s'agit. Car dans le système Ψ, il y a une partie importante qui justement a rapport, et se constitue pour autant que les quantités Q alors brutes, pures et simples qui viennent du monde extérieur, sont transformées en des quantités qui n'ont absolument rien de comparable avec -71 -

celles qui caractérisent le système Ψ, et dans lesquelles le système Ψ, en quelque sorte, organise ce qui lui vient du système extérieur et l'organise d'une façon qui est très clairement exprimée par Freud qui, probablement, là, lui donne quelque chose qui va dans le même sens que l'élaboration de Fechner. Il s'agit de la transformation de ce qui est quantité pure et simple en complication. Il utilise même le terme latin *complicationes.*
Nous avons donc à peu près le schéma suivant. Si nous représentions ainsi la référence d'un certain système φ par rapport à quelque chose qui se constitue comme le réseau extrêmement complexe de ce quelque chose qui est susceptible de rétrécissement et aussi d'Aufbau, c'est-à-dire d'extension, qui est le système Ψ, nous avons quelque chose qui tend d'abord à nous montrer qu'entre les deux, dès ce moment d'élaboration, il y a un franchissement. C'est indiqué jusque dans le petit schéma que nous donne Freud au moment où il nous donne ce qui se passe des rapports ou des terminaisons selon les cas, de ce qui vient ici venant du système φ. L'aventure de ce qui vient ici comme quantité, une fois franchie une certaine limite, devient quelque chose qui en transforme complètement déjà la structure quantitative. Et cette notion de structure, d'Aufbau, est donnée par Freud comme essentielle. Il distingue cet appareil Ψ comme ayant deux fonctions, dans son Aufbau, de retenir la quantité, et dans son *Abfuhr,* en tant qu'il fonctionne. Deux choses différentes, la structure d'une part, la fonction d'autre part de la décharge. C'est-à-dire qu'à ce niveau apparaît, comme profondément dédoublée, la fonction qui n'est plus simplement de circuit et d'écoulement de cet appareil, dont il faut tout de même bien voir qu'il nous est avant tout présenté comme quelque chose d'isolé dans l'être vivant, c'est l'appareil nerveux qui est étudié comme tel ; ce n'est pas la totalité de l'organisme à laquelle Freud s'affronte.
C'est là quelque chose qui est extrêmement important. La traduction à nos yeux en est tout à fait évidente, pour autant que ce qui est capable de se soutenir, de se superposer autrement que comme une des hypothèses dont il parle très bien lui-même à un moment, quand on a du goût pour la construction des hypothèses, il faut se conduire d'une façon telle et telle par rapport à l'arbitraire, *Willkürlichkeit der Konstruction,* et il est bien évident que cet appareil est essentiellement une topologie de la subjectivité. C'est une topologie de la subjectivité pour autant qu'elle s'édi-

fie et se construit à la surface d'un organisme, mais c'est essentiellement une topologie. Et, dans ce système Ψ, il y a cette part qui est importante et qu'il distingue de la partie qu'il appelle noyau, *Spinalneuronen,* qui eux sont ouverts à une excitation endogène, celle du côté de laquelle il n'y a pas cet appareil transformant les quantités.
Il y a toutes sortes de richesses que, dans le dessein, très légitime, que vous avez eu de simplifier les voies et les problèmes, vous n'avez pas évoquées, mais que je crois, à titre de relais pour ce que je reprendrai la prochaine fois, il est tout de même important d'évoquer. La notion, par exemple, des *Schlüsselneuronen,* pour autant qu'ils sont quelque chose qui joue une certaine fonction par rapport à la partie du Ψ qui est tournée vers l'endogène, et qui en reçoit les quantités, ces *Schlüsselneuronen* qui sont un mode particulier de réponse, de décharge, qui se produit à l'intérieur du système W, mais, paradoxalement, cette décharge n'ayant pour fonction que d'augmenter encore la charge, pour autant que ces *Schlüsselneuronen* - il les appelle aussi, je ne crois pas que ce soit un lap*sus, motorische Neuronen -,* c'est quelque chose qui, des excitations qui se produisent à l'intérieur du système Ψ, va provoquer une série de mouvements venant de l'intérieur effectivement, qui augmenteront encore la tension et qui, par conséquent, se trouveront au principe de quelque chose qui, pour nous, est du plus haut intérêt, justement, concernant ce problème qui n'a que trop été délaissé, des névroses actuelles.
Mais laissons cela de côté. L'important, c'est que tout ce qui se passe ici présente ce paradoxe d'être dans le lieu même où règne le principe de l'articulation par la *Bahnung,* le lieu aussi où se produit essentiellement tout le phénomène hallucinatoire de la perception et de la fausse réalité à laquelle est en somme prédestiné l'organisme humain. C'est dans ce même lieu que se forment, et d'une façon inconsciente, les processus orientés par la réalité, dominés par elle, d'autant qu'il s'agit que, dans ces processus, le sujet retrouve le chemin de la satisfaction. La satisfaction, dans cette occasion, ne saurait être confondue avec le principe du plaisir. Et c'est quelque chose qui pointe d'une façon très curieuse à la fin de la troisième partie de son texte.
Vous n'avez pas pu nous en faire tout le parcours, toute l'analyse, de ce texte si riche. Quand il fait cette espèce d'ébauche, de tracé de ce que peut représenter un fonctionnement normal de l'appareil, il parle de l'action

non pas de la *spezifische,* non pas *Reaktion* mais *Aktion,* celle qui correspond à la satisfaction. Il y a un grand mystère derrière cette *spezifische Aktion,* car justement, comme elle est seulement celle qui ne peut correspondre qu'à l'objet retrouvé, et que vous avez évoqué juste à la place où il faudrait le faire, auquel je fais allusion, étant le fondement du principe de la répétition dans Freud, et sur lequel nous aurons à revenir, cette *spezifische Aktion, il lui* manquera toujours en somme quelque chose, et ce dont Freud parle à la fin de cette troisième partie à laquelle je fais allusion, c'est de ce qui se passe au moment où se produit la réaction motrice, elle, réaction effectivement, l'acte pur, la décharge d'une action.

Il y a là tout un long passage que j'aurai l'occasion, je pense, de reprendre et de vous distiller. Il n'y a pas de plus vivant commentaire de cette chose qui est tellement inhérente à l'expérience humaine, c'est à savoir cette distance qui se manifeste du niveau de l'articulation du souhait chez l'homme à ce qui se passe dans son désir, prend le chemin de se réaliser. L'accent avec lequel Freud articule pourquoi, au nom de quel principe nous pouvons saisir combien tout ce qui se produit dans un thème à propos duquel nous ne pouvons pas ne pas penser non plus à la notion à émerger dans le futur, pourquoi il y a toujours là quelque chose qui sera très loin de la satisfaction, qui ne comportera pas les caractères recherchés dans l'action spécifique. Et il termine sur le mot, je crois que c'est le dernier de son essai, de *qualité monotone,* le caractère réduit par rapport à tout ce qui est poursuivi dans la recherche du sujet, le caractère réduit de tout ce qui peut se produire dans le problème, le domaine de la décharge motrice.

Il y a là quelque chose auquel nous ne pouvons pas ne pas donner la sanction de l'expérience morale la plus profonde, parce qu'en fin de compte, pour l'indiquer aujourd'hui et conclure là-dessus, ce sur quoi je serai amené à diriger votre pensée, c'est ce quelque chose qui va je crois plus loin qu'une analogie, qui va jusqu'à rejoindre vraiment une profondeur, peut-être jusqu'à présent jamais articulée comme telle, c'est l'analogie qu'il y a entre cette recherche d'une qualité archaïque, je dirai presque régressive, sans aucun doute, de plaisir indéfinissable, et ce quelque chose qui anime toute la tendance inconsciente. Une analogie qu'il y a entre cela et ceci qu'il ne peut y avoir de réalisé, de satisfaisant au sens accompli, sens moral comme tel.

Leçon IV *9 décembre 1959*

Je vais essayer de vous parler aujourd'hui de la Chose, *das Ding.* C'est, je crois, que certaines ambiguïtés, certaines insuffisances concernant le vrai sens, dans Freud, de l'opposition entre principe de réalité et principe du plaisir, c'est-à-dire de ce sur la piste de quoi j'essaie cette année de vous mener pour vous faire comprendre l'importance, pour notre pratique, en tant qu'éthique, a quelque chose qui est en somme de l'ordre du signifiant, de l'ordre linguistique même, c'est-à-dire d'un signifiant concret, positif et particulier. À savoir que je ne vois pas ce qui, dans la langue française, peut correspondre - et je serais reconnaissant à ceux que ces remarques intéresseraient, stimuleraient assez pour me proposer une solution - à l'opposition en allemand, subtile, qui n'est pas facile à mettre en évidence, entre deux termes qui disent la chose, *das Ding* et *die Sache. Nous* n'avons qu'un seul mot, ce mot de la Chose, dérivant du latin *causa,* et qui nous indique, par sa référence étymologique juridique, ce qui se présente pour nous comme l'enveloppe et la désignation du concret. La Chose, n'en doutez pas, n'est pas moins dans la langue allemande, dans un sens original, dite comme opération, délibération, débat juridique. C'est attesté si nous faisons une recherche étymologique plus précise. *Das Ding* peut viser, non pas tellement l'opération judiciaire elle-même, que le rassemblement qui la conditionne, le *Vollversammlung.* Ne croyez pas que cette promotion, conforme à ce que Freud, tout le temps, nous rappelle, la recherche, l'approfondissement linguistique, pour y retrouver la trace de l'expérience accumulée de la tradition, des -75 -

générations, le véhicule le plus certain de la transmission d'une élaboration qui marque la réalité psychique, ne croyez pas pour autant que ces sortes d'aperçus, de coups de sonde étymologiques, soient de loin ce que nous préférons pour nous guider. De repérer l'usage du signifiant dans sa synchronie nous est infiniment plus précieux, et nous attachons bien plus de poids à la façon dont *Ding* et *Sache* sont utilisés couramment. Car en effet d'ailleurs, si nous nous fions, si nous nous reportons à un dictionnaire étymologique, nous trouverons aussi à *Sache* qu'il s'agit d'une opération juridique dans son origine, que la *Sache* est la chose mise en question juridique, ou passage, dans notre vocabulaire, à l'ordre symbolique, de ce débat, de ce conflit entre les hommes. Néanmoins, les deux termes ne sont absolument pas équivalents. Et aussi bien, par exemple, avez-vous pu, dans les propos de M. Lefèvre-Pontalis, la dernière fois, noter la citation, par lui, méritoire puisqu'il ne sait pas l'allemand, des termes dont, à l'occasion, il a fait intervenir dans son exposé le saillant à un moment précis, pour en poser la question, je dirai, contre ma doctrine, évoquant spécialement ce passage de *L'inconscient, Unbewusste, où* la représentation des choses, *Sachvorstellungen,* chaque fois, est opposée à celle des mots, *Wortvorstellungen.*
Je n'entrerai pas aujourd'hui dans la discussion de ce qui permettrait de répondre à ce passage qui nous est invoqué, au moins sous le mode d'un point d'interrogation, par ceux d'entre vous que mes leçons incitent à lire Freud, souvent invoqué comme un point d'interrogation dans leur esprit, de ce qui pourrait s'opposer dans un tel passage à l'accent que je mets sur l'articulation signifiante comme donnant la véritable structure de l'inconscient. Ce passage a l'air d'aller contre, mettant l'accent, opposant la *Sachvorstellung* comme appartenant à l'inconscient, à la *Wortvorstellung* comme appartenant au préconscient. Je voudrais, tout de même, puisque-ce ne sont peut-être pas la majorité d'entre vous qui vont chercher dans les textes de Freud le contrôle de ce que je vous avance ici dans mon commentaire - puisque ce sont ceux-là qui s'arrêtent à ce passage, je les prie de lire d'un trait, d'affilée, l'article *die Verdrängung, Le refoulement,* qui précède cet article sur l'inconscient, puis le conscient lui-même, avant qu'on arrive à ce passage dont j'indique pour les autres qu'il se rapporte expressément à la question que pose pour Freud l'attitude schizophrénique, autrement dit la prévalence extraordinairement mani-

feste des affinités de mots dans ce qu'on pourrait appeler le monde du schizophrène. Tout ce qui précède, à ce point précis, me paraît ne pouvoir aller que dans un seul sens, c'est à savoir que tout ce sur quoi opère la *Verdrängung,* c'est-à-dire le refoulement c'est sur des signifiants, et que c'est autour d'une relation du sujet au signifiant que s'organise la position fondamentale de la *Verdrängung.* C'est seulement à partir de là que Freud souligne qu'il est possible de parler, au sens analytique du terme, au sens rigoureux, au sens, nous dirions opérationnel, qu'ont ces mots pour nous d'inconscient et de conscient.
Ensuite Freud s'aperçoit que la position particulière du schizophrène nous met, d'une façon plus aiguë que dans toute autre forme névrotique, en présence du problème de la représentation. C'est en effet quelque chose sur quoi nous aurons peut-être l'occasion, dans la suite, de revenir en suivant son texte, mais dont ce texte lui-même souligne qu'à donner la solution qu'il semble, en donnant une opposition de la *Wortvorstellung* à la *Sachvorstellung*, il y a une difficulté, une impasse qu'il souligne, qu'il articule lui-même et qui, je crois, trouve sa solution tout simplement dans ce qu'il ne pouvait pas, vu l'état de la linguistique à son époque, non pas comprendre, car il a admirablement compris, en particulier, formulé, à savoir la distinction de l'opération du langage comme fonction, à savoir au moment où elle s'articule, et elle joue un rôle essentiel dans le préconscient, et de la fonction du langage comme structure, c'est-à-dire pour autant que c'est selon la structure du langage que s'ordonnent les éléments mis en jeu dans l'inconscient ; entre, s'établissent ces coordinations, ces *Bahnungen,* cette mise en chaîne qui en domine l'économie.
Mais je n'ai fait là qu'un trop long détour. Je veux aujourd'hui me limiter à cette remarque, c'est qu'en tout cas Freud parle de *Sachvorstellung* et non pas de *Dingvorstellung.* Et qu'aussi bien il n'est pas vain que ces *Sachvorstellungen* soient liées à la *Wortvorstellung,* nous montrant, ce qui est bien certain, qu'il y a un rapport, que la paille des mots ne nous apparaît comme paille que pour autant que nous en avons séparé le grain des choses, et que c'est d'abord cette paille qui a porté ce grain. Je veux dire - ce qui est trop évident, j e ne veux pas ici me mettre à élaborer une théorie de la connaissance - c'est que les choses du monde humain sont des choses d'un univers structuré en paroles, que le langage domine, que les processus symboliques gouvernent tout. Ce que nous nous efforçons - 77 -

de sonder, à la limite du monde animal et du monde humain, c'est ce phénomène qui, pour nous, ne peut apparaître que comme un sujet d'étonnement, c'est à savoir combien le processus symbolique comme tel est inopérant dans le monde animal, et assurément de nous montrer en même temps que seule une différence d'intelligence, une différence de souplesse et de complexité des appareils ne saurait être le seul ressort qui nous permette de désigner cette différence. Que l'homme soit pris dans les processus symboliques d'une façon à laquelle aucun animal n'accède de la même façon ne saurait être résolu en termes de psychologie. C'est ce quelque chose qui implique que nous ayons d'abord une connaissance complète, stricte, centrée de ce que ce processus symbolique veut dire.
La *Sache,* dirai-je, est donc bien cette chose, produit de l'industrie si l'on peut dire, de l'action humaine, en tant qu'elle est action dirigée, gouvernée par le langage. Les choses sont en somme à la surface, toujours à portée d'être explicitées, si implicites qu'elles soient d'abord dans la genèse de cette action. Nous sommes en effet là dans les fruits d'une activité dont on peut dire que, pour autant qu'elle est sous-jacente, implicite à toute action humaine, c'est de l'ordre du pré-conscient, de quelque chose que notre intérêt peut faire venir à la conscience, à condition que nous y portions assez d'attention, que nous en fassions remarque. Que c'est là en quoi se situera cette réciproque position du mot en tant qu'il s'articule, qu'il vient ici s'expliquer avec la chose, en tant qu'une action, elle-même dominée par le langage, voire par le commandement, l'aura, cet objet, détaché et fait naître. *Sache* et *Wort* sont si étroitement liés qu'ils sont comme un couple. Il en va de même de *das Ding,* de la Chose où se situe ce repérage, ce poids.
Ce *das Ding* de la Chose, c'est ce que je voudrais vous montrer aujourd'hui dans la vie. C'est de vous montrer que dans le principe de réalité, tel que Freud le fait entrer en jeu au départ de sa pensée, et jusqu'à son terme, car ce *das Ding,* dont je vais vous montrer comment en trouver, dans tel passage de *l'Entwurf,* l'indication originelle, *vous* le retrouverez à la fin de toute l'évolution de sa pensée sur le principe de réalité, dans *die Verneinung,* la dénégation, comme quelque chose, comme un point essentiel. Ce *das Ding* se situe ailleurs que dans cette relation en quelque sorte réfléchie, pour autant qu'elle est explicitable, qui fait l'homme mettre en question ses mots comme se référant aux choses qu'ils ont

pourtant créées. Il y a autre chose dans *das Ding.* Ce qu'il y a dans *das Ding,* c'est le secret véritable. Car il y a un secret de ce principe de réalité dans Freud, dont Lefèvre-Pontalis vous a montré la dernière fois le paradoxe. Car s'il parle du principe de réalité, c'est en quelque sorte, comme l'a bien souligné Lefèvre-Pontalis, par un certain côté, pour nous le montrer en somme toujours tenu en échec et n'aboutissant à se faire valoir qu'en quelque sorte sur la marge et par une sorte de pression dont on pourrait dire, si les choses n'allaient infiniment plus loin, que c'est celle que Freud appelle, non pas comme on le dit souvent fort mal pour souligner le rôle du processus secondaire, les besoins vitaux, mais, dans le texte allemand, *Not des Lebens, die Not des Lebens.* Formule infiniment plus forte. Quelque chose qui veut le besoin, et non pas les besoins, la pression, l'urgence. L'état de *Not,* c'est l'état d'urgence de la vie. Il faut noter que *Not des Lebens,* que j'ai noté la dernière fois au tableau pendant que Lefèvre-Pontalis parlait, c'est ce quelque chose qui intervient au niveau du processus secondaire, mais du processus secondaire d'une façon plus profonde que par cette activité corrective sur laquelle l'un et l'autre, Lefèvre-Pontalis et moi, nous avons insisté, mais pour déterminer le niveau Q ή, la quantité d'énergie supportée, si l'on peut dire, conservée, soutenue par l'organisme pour être, à mesure de la réponse, nécessaire à la conservation de la vie. Notez-le bien, c'est au niveau du processus secondaire que s'exerce le niveau de cette détermination nécessaire.

Reprenons le principe de réalité, donc, qui est invoqué sous forme de son incidence, de nécessité, ce qui nous met sur la voie de ce que j'appelle son secret. C'est ceci que, dès que nous essayons de l'articuler pour le faire dépendre du monde physique auquel la pensée, le dessein de Freud, semble exiger de le rapporter, c'est cela qui nous frappe, c'est que là, il est bien clair que ce principe de réalité lui-même fonctionne comme isolant le sujet de la réalité. Et là, nous ne trouvons rien d'autre que ce qu'en effet la biologie nous enseigne, à savoir qu'un processus d'homéostase, d'isolation par rapport à cette réalité, est ce qui domine la structure d'un être vivant. Est-ce là tout ce que Freud nous a dit quand il nous parle du fonctionnement de ce principe de réalité ? En apparence, oui. Et ce qu'il nous montre, c'est que ni l'élément quantitatif, ni l'élément qualitatif, quant à la réalité, ne passe dans ce qu'on peut appeler le règne, d'ailleurs c'est le terme qu'il emploie, *Reich,* du processus secon- 79 -

daire. La quantité extérieure, vous ai-je dit l'autre jour, pour autant que c'est à elle que vient avoir affaire, à sa terminaison, l'appareil de ce qu'il appelle le système φ, c'est-à-dire ce qui, de l'ensemble neuronique, est directement dirigé vers l'extérieur, disons en gros les terminaisons nerveuses au niveau de la peau, des tendons, voire même des muscles ou des os, la sensibilité profonde, c'est cela dont il s'agit. Tout est fait pour que cette quantité Q soit nettement barrée, arrêtée par rapport à ce qui sera soutenu de Q ή, d'une autre quantité, celle qui détermine le niveau qui distingue l'appareil φ dans l'ensemble neuronique. Car *l'Entwurf* est la théorie d'un appareil neuronique dans lequel l'organisme reste extérieur, par position de la théorie, simplement, tout comme le monde extérieur. Quant à la qualité, il nous est bien dit que, là aussi, le monde extérieur ne perd pas toute qualité, mais que cette qualité vient s'inscrire, comme nous le savons, la théorie des organes sensoriels nous le montre, d'une façon discontinue selon une échelle, en somme, coupée aux deux extrémités, raccourcie selon les différents champs de la sensorialité qui sont intéressés. Il est toujours constatable que l'appareil sensoriel comme tel ne joue pas seulement ici le rôle d'un extincteur, d'un amortisseur, comme nous venons déjà de le voir dans l'appareil φ en général, mais comme un tamis, nous dit Freud, mais qu'il s'agit donc de savoir quelle valeur nous pouvons donner à ces perceptions.

Ici, Freud ne s'engage pas plus loin dans des tentatives de solution qui relèvent à proprement parler du physiologiste, de celui qui écrit, comme M. Pieron, *La sensation, guide de vie.* La question de savoir si le choix est fait de telle ou telle façon dans le champ propre à provoquer des perceptions visuelles, auditives ou autres, n'est pas autrement attaqué. Seulement, là aussi, nous avons la notion d'une profonde subjectivation du monde extérieur, de quelque chose qui trie, tamise, qui fait que la réalité n'est aperçue, au moins à l'état naturel, spontané, par l'homme, que sous une forme profondément choisie. Ce sont des morceaux choisis de réalité avec lesquels il a affaire.

Et, à la vérité, dans l'économie de ce que Freud nous montre, ceci n'intervient que dans une fonction qui, par rapport à l'économie de l'ensemble, est localisée à la fonction non pas de qualité en tant qu'elle nous informerait plus profondément, comme une chose qui atteindrait une essence, mais de signes. Freud ne les fait intervenir qu'en tant qu'ils sont -80 -

Qualitätszeichen, mais la fonction de signe ne joue pas tellement par rapport à la qualité, à la qualité, opaque, elle, et énigmatique. C'est la fonction de signe, pour autant que ces signes nous avisent, nous avertissent de la présence de quelque chose qui se rapporte effectivement à ce monde extérieur, signalant à la conscience que c'est au monde extérieur qu'elle a affaire. Comment et en quoi elle a à y faire, en ce monde extérieur ? C'est la chose avec laquelle elle a à se débrouiller et avec laquelle, depuis qu'il y a des hommes, et qui pensent, et qui tentent une théorie de la connaissance, elle a tenté de se débrouiller. Freud ici ne rentre pas plus loin dans ce problème, sinon pour dire qu'il est assurément fort complexe et que nous sommes très loin de pouvoir même ébaucher la solution de ce qui peut organiquement en avoir déterminé la précision, les déterminations, la genèse particulière. Mais dès lors, est-ce là bien ce dont il s'agit quand Freud nous parle du principe de réalité ? Est-ce quelque chose grâce à quoi - selon une formule qui est trop souvent possible à sentir dans la façon dont s'expriment les théoriciens d'un certain behaviourisme-, est-ce que cette réalité n'est après tout que ce quelque chose qui représente les heurts d'un organisme vis-à-vis d'un monde où, sans doute, il a de quoi se nourrir, il a de quoi s'assimiler certains éléments, mais qui est en principe fait d'un monde qui se présente comme un monde de hasard, comme un monde chaotique, comme un monde de rencontre ? Est-ce bien là tout ce que Freud articule quand il nous parle du principe de réalité ? C'est la question qu'aujourd'hui j'avance devant vous avec cette notion de *das Ding.*

Avant d'y entrer, je reviens à vous faire remarquer ce que le petit tableau à double colonne que je vous ai introduit il y a deux semaines comporte. C'est à savoir ceci qui, opposant dans une colonne le *Lustprinzip* et le *Realitätsprinzip* dans l'autre colonne, partant de ce repérage que c'est du côté du principe du plaisir que ce qui est inconscient fonctionne comme tel, et le *Lustprinzip* qui régit, qui domine ici quelque chose, qui, conscient ou préconscient, est en tout cas quelque chose qui se présente dans l'ordre du discours réfléchi, du discours articulable, accessible, sortant du préconscient, cette remarque que je vous ai faite que les processus de pensée, en tant que le principe de réalité les domine, Freud souligne bien à quel point en eux-mêmes ils sont inaccessibles, ils sont inconscients, il ne parviennent à la conscience que pour autant qu'on peut les verbaliser, c'est-*81* -

à-dire que quelque chose les ramène par la voie d'une explicitation réfléchie, à portée du principe de réalité, à portée d'une conscience en tant qu'elle est perpétuellement éveillée, intéressée par l'investissement de l'attention à surprendre quelque chose qui peut se produire pour lui permettre de s'orienter par rapport au monde réel. Je dirai que c'est dans ses propres paroles que le sujet, d'une façon combien précaire, arrive à saisir les ruses grâce auxquelles, dans sa pensée, viennent s'agencer, se suivre ses idées qui, pour lui, émergent d'une façon souvent combien énigmatique et entre lesquelles d'ailleurs cette nécessité de les parler, de les articuler, introduit cet ordre souvent combien artificiel sur lequel Freud aimait à mettre l'accent en disant qu'on se trouve toujours des raisons pour voir en soi surgir telle disposition, telle humeur, l'une à la suite de l'autre, mais que rien, après tout, ne nous confirme que dans cette explicitation que nous en donnions, le vrai ressort de leur successive émergence nous soit donné et que ce soit là précisément ce que l'analyse apporte à notre expérience. Non seulement il y a plus ou moins de raison, mais il y a surabondance de raisons pour nous faire croire à je ne sais quelle rationalité de la succession de nos formes endopsychiques. Pourtant c'est bien ailleurs, nous le savons, dans combien de cas ? dans la majorité des cas, que la véritable liaison peut en être saisie.

Donc, ce processus de pensée, pour autant que c'est tout de même en lui que chemine l'accès à la réalité, le *Not des Lebens* qui en maintient à un certain niveau l'investissement, l'appareil, ce processus de pensée se trouve dans le champ de l'inconscient, ne nous étant accessible que par l'artifice de ceci, que Freud va jusqu'à pointer en disant que c'est pour autant que les rapports sont parlés, qu'il y a *Bewegung,* qu'il y a mouvement de la parole, que nous nous entendons parler en d'autres termes, et que ce quelque chose qu'il y a dans tout mouvement, nous dit-il - car, employant un mot dont je ne crois pas que l'usage soit courant en allemand, et dont ce n'est pas pour rien qu'il l'emploie, car il souligne par là l'étrangeté de la notion sur laquelle il insiste - c'est pour autant que *Bewegung* s'annonce au système ici représenté par le cu que je vous ai mis ici, vous verrez tout à l'heure pourquoi, pour autant que tout mouvement, ça paraît quelque chose de sensible, qu'il y a quelque chose qui peut être connu de ce qui, à quelque degré, s'intercale dans le circuit qui, au niveau de l'appareil φ tend, avant tout, pour maintenir au niveau le plus

bas la tension, à se décharger en mouvement *Abfuhr.* Pour autant que quelque chose ici est intéressé dans ce processus *d'Abfuhr,* que quelque chose ici rentre à proprement parler sous le signe du principe du plaisir, le sujet, le sujet en tant que conscient, n'appréhende quelque chose que pour autant qu'il y a quelque chose de centripète dans le mouvement, qu'il y a, disons, pour parler, sentiment de mouvement, sentiment de l'effort. Et ceci se limiterait à cette perception obscure, tout au plus capable d'opposer dans le monde les deux grandes qualités que Freud ne manquait pas de qualifier de monotones, et qu'il ne manque pas de faire, quand je vous ai parlé de l'immobile et du mobile, de ce qui peut se mouvoir et de ce qui est impossible à mouvoir, s'il n'y avait pas parmi ces mouvements ceux que nous pouvons appeler des mouvements de qualité, d'une structure différente, les mouvements articulés de la parole autour de quoi quelque chose, qui participe encore de la monotonie, de la pâleur, du manque de couleur du mouvement, est tout de même ce par quoi tout ce qui se rapporte aux processus de la pensée, à ces menus essais du cheminement de *Vorstellung* en *Vorstellung,* de représentation en représentation, autour de quoi le monde humain s'organise, parvient à la conscience. C'est pour autant que, quelque chose ici, dans le circuit sensation-motricité vient à un certain niveau du système Ψ l'intéresser d'une certaine façon qui permet que quelque chose en soit, en somme, rétroactivement perçu, sensible sous la forme de *Wortvorstellung,* c'est-à-dire que le système de la conscience, le système w peut enregistrer quelque chose de ce qui se passe dans le psychisme de la réalité endopsychique ; quelque chose est entrevu de ce à quoi Freud fait allusion à plusieurs reprises, toujours avec prudence, quelquefois avec ambiguïté, comme perception endopsychique.

Accentuons encore ce dont il s'agit ici dans le système φ. Freud isole, dès *l'Entwurf,* un système de *l'Ich.* Ce *Ich,* dont nous aurons à voir les métamorphoses et les transformations ultérieurement, dans la suite des développements de la théorie, ce *Ich* qui, lui aussi, se présente en quelque sorte d'emblée, avec toute l'ambiguïté qu'il y rétablira plus tard en nous disant que *l'Ich* est pour une grande part inconscient. Ici *l'Ich* est strictement défini; quand il parle de *die Einführung des Ichs,* c'est du système à proprement parler uniformément investi de quelque chose qui a une *Gleichbesetzung. Il* n'a pas écrit *Gleichbesetzung,* mais je suis sûrement

dans le simple courant de ce qu'il exprime en me servant de ce terme d'un investissement égal, uniforme. Il y a dans le système Φ quelque chose qui se constitue comme *Ich,* pour autant que ce *Ich,* étant ce quelque chose qui dans le système de « *eine Gruppe von Neuronen, die konstant besetzt i st, also dem durch die sekundäre Funktion erforderten vorratsträger entspricht »* - le terme *Vorrat* est tout spécialement répété - sert au maintien de cet investissement qui y caractérise une fonction régulatrice. Et je parle ici de fonction. S'il y a inconscient, c'est bien le *Ich* en tant qu'il est ici inconscient en fonction, et c'est en tant qu'il est réglé par cette *Besetzung,* cette *Gleichbesetzung,* que nous avons affaire à lui. C'est cela qui nous permet le repérage de la valeur de cette décussation sur laquelle j'insiste, et que nous allons voir maintenue dans sa dualité dans la suite du développement de la pensée de Freud.
C'est que le système qui perçoit, qui enregistre, celui qui s'appellera plus tard *Wahrnehmungsbewußtsein, il* n'est pas au niveau de ce moi en tant qu'il maintient égale et uniforme, et autant que possible constante, la *Besetzung,* la *Besetzung* réglant le fonctionnement de la pensée. Elle est ailleurs cette conscience. Elle est un appareil qu'il faut que Freud invente, forge, et qu'il nous dit à la fois intermédiaire entre ces deux systèmes, le système w et le système φ, et en même temps dont tout, dans le texte, nous impose de ne pas le mettre ici à la limite. Car le système φ pénètre en quelque sorte directement, sans doute à travers un appareil, se ramifie directement dans le système Ψ dans lequel il n'abandonne qu'une partie de la quantité qu'il lui apporte.
C'est bien ailleurs, et pour autant, et que dans une position pour ainsi dire plus isolée, moins situable que tout autre appareil, que vient fonctionner ce système w pour autant, dit Freud, que ce n'est d'aucune façon de la quantité extérieure qu'il recueille son énergie, que tout au plus peut-on concevoir qu'il en, *sich die Periode aneignen,* qu'il en enregistre la période. Et c'est à quoi je faisais allusion tout à l'heure, en parlant du choix de l'appareil sensoriel, qu'il le joue là, que se joue là aussi ce rôle de guide, ce rôle de contribution qu'apportent les *Qualitätszeichen* pour permettre au moindre pas tous ces départs qui s'individualisent en tant qu'attention sur tel ou tel point choisi du circuit et qui lui permettront cette meilleure approximation, par rapport au processus, qu'automatiquement le principe du plaisir tendrait à faire.

Mais là, il y a quelque chose qui, dès que Freud essaye d'articuler la fonction de ce système, nous frappe. Ce double, cette union qui semble une coalescence de la *Wahrnehmung,* de la perception, avec la *Bewußtsein* qui est la conscience, ce qu'exprime le symbole *W-Bw,* se trouve dès que nous essayons d'en voir fonctionner le jeu à ce niveau premier d'appréhension du système psychique dans Freud. Tout nous indique qu'ici - et je vous prie pour cela de vous rapporter à cette lettre 52 dont Lefèvre-Pontalis nous faisait remarquer la dernière fois quel état j'en faisais constamment et à plusieurs reprises, à cette lettre dans laquelle Freud commence, dans la confidence avec Fliess, à apporter la conception qu'il faut se faire du fonctionnement de l'inconscient comme tel - c'est littéralement autour de la succession des *Niederschriften,* des inscriptions, que Freud fait tourner toute sa théorie de la mémoire, pour autant que c'est là, pour lui, l'exigence fondamentale de tout ce système, c'est d'ordonner ce qu'il voit fonctionner effectivement dans les traces mnésiques, d'en ordonner les champs divers dans une conception cohérente de l'appareil psychique. Et là, que voyons-nous au niveau de la lettre 52 ? Nous en voyons ceci, la *Wahrnehmung,* c'est-à-dire l'impression du monde extérieur comme brute, elle est *originelle,* elle est *primitive,* elle est hors du champ qui correspondra à une expérience qui soit notable, c'est-à-dire effectivement inscrite dans quelque chose dont il est tout à fait frappant qu'à l'origine de sa pensée Freud l'exprime comme une *Niederschrift,* comme une inscription, comme quelque chose qui se propose, non pas simplement en termes de *Prägung* et d'impression, mais dans le sens de quelque chose qui fait signe, est de l'ordre de *l'écriture.* Ce n'est pas moi qui lui ai fait choisir ce terme. La première *Niederschrift* se produit à une certaine époque, dans un certain âge, que sa première approximation du sujet lui fait placer avant l'âge de 4 ans, peu importe. C'est au niveau d'un *a. Puis* après, jusqu'à l'âge de 8 ans, un *b* qui, lui, apparaîtra être quelque chose ou une autre *Niederschrift plus* organisée, organisée en fonction de souvenirs à proprement parler conceptuels, et nous paraîtra constituer plus spécialement un inconscient. Peu importe qu'à ce moment-là il se trompe ou qu'il ne se trompe pas, que nous ayons vu depuis que nous pouvions faire remonter l'inconscient comme tel, avec son organisation de pensée, beaucoup plus haut. Ce qui nous importe, c'est ceci, c'est qu'ensuite nous avons le niveau du *Vorbewußtsein* qui correspond à un -85 -

stade ultérieur, puis le niveau du *Bewußtsein* en tant qu'il n'est plus l'indication d'un temps mais d'un terme. En d'autres termes, que toute l'élaboration qui fait que nous progressions d'une significantisation du monde à une parole qui peut se formuler, que toute la chaîne qui va de l'inconscient le plus archaïque jusqu'à la forme articulée de la parole chez le sujet, que tout ceci se passe, si l'on peut dire, entre *Wahrnehmung* et *Bewußtsein,* comme on dit entre cuir et chair, que c'est en somme quelque part, qui n'est pas tellement essentiellement à identifier au point de vue de la topologie subjective avec un appareil neuronique, que se situe le progrès auquel Freud s'intéresse. Effectivement, ce qui se passe entre *Wahrnehmung* et *Bewußtsein* doit tout de même avoir affaire, puisque c'est ainsi que Freud nous le représente, avec l'inconscient, cette fois non pas seulement en fonction, mais, comme il s'exprime lui-même en en faisant l'opposition, en *Aufbau, ou* en structure. En d'autres termes, c'est pour autant que la structure signifiante s'interpose entre la perception et la conscience que l'inconscient intervient, que le principe du plaisir intervient, non plus en tant que *Gleichbesetzung,* fonction du maintien d'un certain investissement, mais en tant qu'il concerne les *Bahnungen.* C'est la structure de l'expérience accumulée qui y gît et y reste inscrite.
Au niveau de *l'Ich,* de l'inconscient en fonction, quelque chose se joue, se règle, qui tend à écarter le monde extérieur, à une rétention du dehors, du monde extérieur. Ce qui, au contraire, au niveau de la *Übung,* vient en exercice, c'est ce qui est *Abfuhr,* décharge, pour retrouver ici le même entrecroisement de tout ce qu'on peut appeler l'économie totale de l'appareil. C'est la structure qui règle la décharge. C'est la fonction qui la retient, qui en soutient les réserves, ce que Freud appelle aussi le *Vorrat,* la provision. Car nous retrouvons là l'usage de ce même mot qu'il a utilisé pour désigner l'armoire à provisions, *Vorratskammer,* de son propre inconscient. C'est le même mot dont il se sert pour désigner le *Ich* dont je vous parle, *Vorratsträger,* c'est celui qui est le support de quantité et d'énergie en tant qu'il constitue le cœur et le centre de l'appareil psychique. C'est sur cette base que vient entrer enjeu ce que nous allons maintenant voir fonctionner comme la première appréhension de la réalité comme telle par le sujet.
C'est ici qu'intervient, sans la moindre ambiguïté, une réalité qui est celle dont, la dernière fois, je vous ai montré l'importance peut-être un

peu voilée, sinon oubliée par Lefèvre-Pontalis, sous la forme de ce qui a rapport, de la façon la plus intime, au sujet dans le *Nebenmensch.* Formule tout à fait frappante pour autant qu'elle articule puissamment l'espèce d'à-côté et en même temps de similitude, de séparation et en même temps d'identité, que c'est là que le sujet va vers cette expérience fondamentale. À la suite de quoi ? Il faudrait là que je vous lise tout le passage, néanmoins je vous choisirai le point le plus important, le culmen du passage qui arrive à ceci : « Ainsi ce n'est pas le complexe du *Nebenmensch* qui se sépare en deux parties, desquelles l'une s'impose par un appareil constant, et qui restent ensemble comme *Ding ».* Voilà ce que la traduction assurément fort détestable à laquelle vous avez affaire en français laisse tout à fait perdre, en disant que quelque chose reste comme tout cohérent. Car loin qu'il s'agisse là d'une allusion à quelque chose qui soit un tout cohérent, c'est-à-dire à quelque chose qui se passerait par le transfert du verbe au substantif, bien au contraire c'est en tant que ce *Ding* est l'élément qui, par le sujet, est à l'origine isolé dans ces deux parties, ces deux termes de l'expérience du *Nebenmensch,* isolé comme ce qui est de sa nature étranger, *fremde.* C'est en ce sens que se distingue ce qui en fait la deuxième partie de ce complexe de l'objet. Ce qui en fait la deuxième partie dont il nous dit qu'il y a une division, une différence à ce niveau dans l'abord du jugement, que tout ce qui était qualité de l'objet peut être formulé comme étant ses attributs, prédicats, et quelque chose qui, alors, lui, rentre dans l'investissement du système Ψ, constitue les *Vorstellungen* primitives autour desquelles se joueront tout le destin, tout ce qui sera réglé selon les lois du *Lust* et du *Unlust,* du plaisir et du déplaisir, dans ce qu'on peut appeler les entrées primitives du sujet. C'est là tout à fait autre chose. C'est une division originelle qui nous est donnée comme étant celle de l'expérience de la réalité à proprement parler comme telle, que nous retrouverons dans la *Verneinung.* Je vous prie de vous reporter à son texte. Vous le retrouverez dans la même portée, dans la même fonction, comment étant essentiellement ce qui du dedans du sujet se trouve à l'origine porté dans un premier dehors. Un dehors, nous dit Freud, qui n'a rien à faire avec cette réalité dans laquelle le sujet ensuite aura à repérer la *Qualitätszeichen,* ce qui lui indique qu'il est dans la bonne route, dans la bonne voie pour la recherche de sa satisfaction.
C'est là quelque chose qui, avant l'épreuve de cette recherche, en pose *-87*

en quelque sorte le terme, le but et la visée. Et c'est cela que l'autre jour Lefèvre-Pontalis vous disait, qui est exprimé d'une façon qui lui paraît, ou lui paraissait jusqu'à un certain degré, énigmatique. C'est cela que Freud nous désigne quand il nous dit que « le but premier et le plus proche de l'épreuve de la réalité n'est pas de trouver un objet dans la perception réelle qui corresponde à ce que le sujet se représente sur le moment, mais ceci de le retrouver, de se témoigner qu'il est encore présent dans la réalité. » La notion de ce *Ding,* de ce *Ding* comme *fremde,* comme étranger, et même hostile à l'occasion, en tout cas comme le premier extérieur, c'est là ce autour de quoi s'oriente tout le cheminement qui, sans aucun doute, pour le sujet, est à tout instant cheminement de contrôle, cheminement de référence, par rapport à quoi ? Le monde de ses désirs. Il fait l'épreuve que quelque chose, après tout, est bien là qui jusqu'à un certain degré peut servir. Mais servir à quoi ? Servir à rien d'autre qu'à référer par rapport à ce monde de souhaits et d'attente qui, lui, est orienté vers ce qui servira à l'occasion à atteindre *das Ding.* Cet objet, quand il sera là, quand toutes les conditions seront remplies, c'est-à-dire, au bout du compte, vous le savez bien, mais parce que, bien entendu, il est clair que ce qu'il s'agit de trouver ne peut pas être retrouvé, puisque c'est de sa nature que l'objet est perdu comme tel, qu'il ne sera jamais retrouvé, que quelque chose qui est là en attendant mieux, ou en attendant pire, mais en attendant.

Le système du monde freudien, c'est-à-dire du monde de notre expérience, c'est que c'est cet objet, *das Ding,* en tant qu'Autre absolu du sujet, qu'il s'agit de retrouver. C'est l'état de le retrouver tout au plus comme regret. Ce n'est pas lui qu'on retrouve mais ses coordonnées de plaisir, cet état, de le souhaiter et de l'attendre, dans lequel sera cherché, au nom du principe du plaisir, cette tension optima au-dessous de laquelle il n'y a plus bien sûr ni perception ni effort. Et si, en fin de compte, il n'y a pas quelque chose qui l'hallucine en tant que système de référence, aucun monde de la perception n'arrive à s'ordonner, à se constituer d'une façon humaine, d'une façon valable. Ce monde de la perception nous étant donné comme corrélatif, comme dépendant, comme référence à cette hallucination fondamentale sans laquelle il n'y aurait aucune attention disponible. Et là nous arrivons à la notion de la *spezifische Aktion* dont Freud parle à tellement de reprises, et que je voudrais ici vous éclairer. Car il y a aussi une ambiguïté dans la *Befriedigungserlebnis.* Effectivement, ce 88

qui est cherché, c'est cet objet par rapport auquel fonctionne le principe du plaisir. Ce fonctionnement est dans l'étoffe, dans la trame, le support sur lequel toute l'expérience pratique se réfère. Eh bien, cette expérience, cette action spécifique, comment Freud la conçoit-il ?
C'est ici qu'il faut lire sa correspondance avec Fliess pour bien sentir la portée, dans une lettre qui est encore la lettre 52 qui, vous le voyez, n'a pas fini de nous livrer ses secrets. Il nous dit : « L'accès hystérique n'est aucune décharge », n'est pas une décharge. Avis pour ceux qui éprouvent toujours le besoin de mettre au premier plan l'incidence de la quantité dans la fonction de l'affect. Il n'y a pas de champ, il faut dire, qui soit plus favorable que celui de l'hystérie pour montrer combien le fait, dans l'enchaînement des événements psychiques, est une corrélative contingence. Ce n'est aucunement une décharge, *sondern eine Aktion,* mais une action qui concerne le caractère inhérent à toute action, être un moyen de se procurer du plaisir, qui est *Mittel zur Reproduktion von Lust. Nous* allons voir là s'éclairer ce que Freud appelle une action. Le caractère proprement originel de toute action, est d'être *Mittel zur Reproduktion,* moyen de reproduction.
Elle est ceci, *« das ist er, der hysterische Anfall wenigstens in der Wurzel ».* Ceci, elle l'est au moins dans sa racine. Par ailleurs, « *sonst motiviert er sich vor dem Vorbewussten mit allerlet Gründen »,* elle peut se motiver par toutes sortes de fondements de toutes espèces qui sont pris au niveau du préconscient. Mais, ce qui est dans son essence, c'est quoi ? Freud nous le livre tout de suite après et en même temps nous illustre ce que veut dire ici l'action comme *Mittel zur Reproduktion. Il* s'agit de cela dans le cas de l'hystérie; ce dont il s'agit, c'est de la crise de pleurs. Tout est calculé, réglé comme buté sur *den Anderen,* sur l'autre, c'est-à-dire avant tout, dit-il, cet autre préhistorique, inoubliable, que personne plus tard n'atteindra jamais plus. Ici nous trouvons articulé ce qui, en somme, nous permet, dans une certaine visée, une première approximation de ce dont il s'agit dans la névrose, de comprendre le corrélatif, le terme régulateur. Si, effectivement, l'action spécifique qui vise à l'expérience de satis-faction est une action dont la fin est de reproduire l'état, de retrouver *das Ding,* l'objet, nous comprendrons bien des modes de ce qui est le comportement névrotique, de la conduite de l'hystérique, si tant est qu'il s'agit, dans la conduite de l'hystérique, de recréer un état centré par l'ob-

jet en tant que cet objet, *das Ding,* est le centre et le support d'une aversion comme Freud l'écrit quelque part.
C'est en tant que l'objet premier est objet d'insatisfaction que s'ordonnent, s'organisent *l'Erlebnis* spécifique de l'hystérique. Et c'est aussi pour autant que par une différence, une distinction, une opposition que Freud a vue la première, et qui n'a pas lieu d'être abandonnée que, dans la névrose obsessionnelle, cet objet, *das Ding,* par rapport à quoi s'organise l'expérience de fond, l'expérience de plaisir, est un objet, Freud l'a très bien perçu, cela a été sa première aperception de la névrose obsessionnelle, un objet qui littéralement apporte trop de plaisir. Si vous regardez dans ses cheminements divers, dans tous ses ruisselets, le comportement de l'obsessionnel, ce qu'il indique et ce qu'il signifie, ce comme quoi il apparaît sujet lui-même, c'est toujours ce quelque chose qui se règle pour éviter en fin de compte ce qu'il voit souvent assez clairement comme étant le but et la fin de son désir, et pour l'éviter d'une façon dont la motivation est somme toute extraordinairement radicale, puisque effectivement le principe du plaisir nous est donné pour avoir un mode de fonctionnement qui est justement d'éviter cet excès, ce trop de plaisir.
Et pour aller vite, et aussi vite que Freud va dans ses premières aperceptions de la réalité éthique à proprement parler, en tant qu'elle fonctionne dans celle du sujet auquel il a affaire, n'oubliez pas que dans une des références que je vous ai apportées et que je n'ai pas immédiatement sous la main, pour ces trois termes, et je vous donnerai la prochaine fois, et très facilement, la position du sujet dans les trois grandes catégories que Freud discerne d'abord, hystérie, névrose obsessionnelle et paranoïa ; dans la paranoïa, chose curieuse, Freud nous apporte ce terme que je vous prie de méditer dans son jaillissement primordial, *Versagen des Glaubens.* A ce premier étranger par rapport à quoi le sujet a à se référer d'abord, le paranoïaque n'y croit pas. Cette mise en fonction du terme de la croyance me paraît même être accentuée dans un sens moins psychologique qu'il n'apparaît au premier abord. Je veux dire que ce mode de rapport, le plus profond de l'homme par rapport à la réalité, qui s'articule dans le terme de la foi, c'est là ce qui m'apparaît intéressé dans ce que Freud signale, désigne comme l'attitude la plus radicale du paranoïaque. Et il me semble qu'ici vous pouvez voir avec quelle facilité se fait le lien avec ce cri d'une autre perspective, celle qui vient à la rencontre de celle-là. Je vous l'ai déjà -90 -

désigné en vous disant que ce qui fait le ressort de la paranoïa est essentiellement rejet d'un certain appui dans l'ordre symbolique, de cet appui spécifique autour de quoi, peut-être, nous allons le voir, et nous verrons, dans les entretiens qui suivront, se faire la division en deux versants de ce rapport *à das Ding.*
Si das Ding est originellement ce que donc nous appellerons le hors signifié, c'est en fonction de cet hors-signifié, et d'un rapport pathétique grâce *à* quoi le sujet conserve sa distance, se constitue dans ce mode de rapport, d'affect primaire, antérieur *à* tout refoulement, qui est ce autour de quoi toute la première articulation de *l'Entwurf* se fait, le refoulement, ne l'oublions pas, faisant encore pour lui, *à* ce niveau, problème, et tout ce qu'il dira dans la suite, du refoulement, n'étant rien d'autre, ne pouvant être même compris, conçu dans son extraordinaire raffinement, que comme une espèce de besoin, de nécessité de comprendre ce que peut être spécifiquement le refoulement par rapport *à* toutes les autres formes de défense. Eh bien, ici, c'est par rapport *à* ce *das Ding* originel que se fait cette première orientation, ce premier choix, cette première assise de l'orientation subjective que nous appellerons *à* l'occasion *Neurosenwahl,* le choix de la névrose. Cette première mouture réglant désormais toute la fonction du principe du plaisir.
Ce qui va nous rester *à* voir, c'est de voir que c'est *à* la même place que vient s'organiser ce quelque chose qui est en quelque sorte l'opposé, l'envers et l'identique. C'est *à* savoir ce qui, au dernier terme, se substitue *à* cette réalité muette qu'est *das Ding, à* savoir la réalité qui commande, qui ordonne ce qui en fin de compte pointe, si vous voulez, dans la philosophie de quelqu'un qui mieux qu'aucun autre a entrevu la fonction de *das Ding,* tout en ne l'abordant que par les voies, les essais de la philosophie de la science, *à* savoir Kant. C'est *à* savoir que c'est, en fin de compte, qu'il est concevable que ce soit comme trame signifiante pure, comme maxime universelle, comme la chose la plus dépouillée de relations *à* l'individu que doivent se présenter les termes de *das Ding.* C'est *là* que nous devons avec Kant voir le point de mire, le point de visée, le point de convergence selon lequel se présentera une action que nous qualifierons de morale, et dont nous verrons combien, paradoxalement, elle se présente elle-même comme étant la règle d'un certain *Gut.* Mais, pour aujourd'hui, je ne veux qu'insister sur quelque chose qui est que la Chose

ne se présente à nous que pour autant qu'elle fait mot, comme on dit faire mouche, que la façon dont l'étranger et l'hostile apparaissent dans la première expérience de la réalité pour le sujet humain, que la façon dont il se présente dans le texte de Freud, j'y ai insisté, c'est le cri. Ce cri, je dirai, nous n'en avons pas besoin. Et ici je voudrais vous faire référence à quelque chose qui est plus inscrit dans la langue française, chaque langue a ses avantages, qu'elle ne l'est dans la langue allemande. Dans la langue allemande, das Wort est à la fois le mot et la parole. Le mot, mot, dans la langue française, ne l'oubliez pas, a un poids et un sens particuliers. Mot, c'est, essentiellement, point de réponse. Mot, comme dit quelque part La Fontaine, mot, c'est ce qui se tait. Mot, c'est justement à quoi aucun mot n'est prononcé. Les choses dont il s'agit, et que certains pourraient m'opposer comme étant par Freud mises à un niveau supérieur, à ce monde des signifiants dont je vous dis ce qu'il est, le véritable ressort d'un fonctionnement dans l'homme du processus qualifié de primaire, mais ces choses sont des choses en tant que muettes. Et des choses muettes, ça n'est pas tout à fait la même chose que des choses qui n'ont aucun rapport avec les paroles. Je ne vous prie que d'évoquer une figure qui, je pense, sera vivante à tout un chacun d'entre vous, c'est la figure du terrible muet qu'il y a dans les quatre Marx Brothers, Harpo. Est-ce qu'il y a quelque chose qui peut poser une question pressante, plus présente, plus prenante, plus chavirante, plus nauséeuse, plus faite pour jeter dans l'abîme et le néant tout ce qui peut se passer devant lui, que la figure marquée de ce sourire dont on ne sait si c'est celui de la plus extrême perversité ou de la niaiserie la plus complète, qui est celui d'Harpo Marx ? À lui tout seul, ce muet suffit à supporter l'atmosphère de mise en question, d'anéantissement radical qui est celui qui va faire la trame, l'objet de la formidable farce du jeu de *jokes* non discontinu qui donne toute la valeur de tout cet exercice. Mais encore un mot. Voici le mot qui va surgir. Et puis je vous ai parlé aujourd'hui de l'autre en tant que Ding. Je voudrais terminer sur quelque chose beaucoup plus accessible à notre expérience, c'est l'emploi isolé auquel, là encore, le français réserve certaines formes spécialisées pour le prénom d'appel. Qu'est-ce que veut dire, qu'est-ce que nous représente l'émission, l'articulation, le surgissement hors de notre voix de ce toi qui peut nous venir aux lèvres dans tel moment de désarroi, de détresse, de surprise de quelque chose que je n'appellerai pas en toute hâte -92 -

la mort, mais assurément la présence d'un autrui pour nous privilégié et autour de quoi tournent nos préoccupations majeures, et qui pour autant n'est pas sans nous embarrasser ?Je ne crois pas que ce toi, ce toi de dévotion où vient, à l'occasion, achopper toute autre manifestation du besoin de chérir, je ne crois pas qu'il soit simple. Je crois qu'en lui-même il y a aussi quelque chose qui tente d'apprivoiser cet autre, cet autre préhistorique, cet Autre inoubliable qui risque tout d'un coup de nous surprendre et de nous précipiter du haut de son apparition. Toi, qui contient je ne sais quelle défense, et je dirai qu'au moment où ce toi est prononcé, c'est tout entier, et pas ailleurs, dans ce toi qui surgit, que réside ce que je vous ai présenté aujourd'hui comme *das Ding*.
Et pour ne pas terminer sur quelque chose qui pourrait vous apparaître aussi optimiste, je mettrai en regard l'utilisation, le sens, le poids, l'identité de la Chose et du mot tel que nous louvons le trouver dans un autre usage isolé, tout spécialement, du mot. A ce toi que j'ai appelé le toi d'apprivoisement, qui n'apprivoise rien, de vaine incantation, de vaine liaison, il y a quelque chose aussi qui peut nous arriver quand quelque ordre nous vient de l'au-delà de l'appareil où grouille ce qui, avec nous, a affaire au *das Ding*. C'est ce que nous répondons quand quelque chose nous est imputé ou bien à notre charge, ou bien à notre compte, moi. Qu'est-ce que c'est que ce moi ? Moi, tout seul. Qu'est-ce que c'est si ce n'est un moi d'exclusion, un moi de rejet, un moi de très peu pour moi ? Ainsi, dès son surgissement, dès son origine, le moi, en tant qu'il s'expulse lui aussi par un mouvement contraire, le moi en tant que défense, en tant que d'abord et avant tout moi qui rejette, et qui dénonce, loin d'annoncer, ce moi, dans cette expérience isolée de son surgissement, qui est peut-être à considérer comme étant son déclin originel, ce moi, ici, s'articule. Et c'est de lui que nous reparlerons pour, la prochaine fois, aller plus loin dans ce en quoi l'axiome, la morale, se présente comme expérience de satisfaction.

Leçon V *16 décembre 1959*

Freud remarque quelque part que si la psychanalyse, aux yeux de certains, a pu soulever l'inquiétude de promouvoir à l'excès le règne des instincts, elle n'a pas moins promu l'importance, la présence de l'instance morale. Ceci est une vérité d'évidence, et naturellement combien plus sûre, quotidiennement assurée par notre expérience de praticien. Aussi bien, peut-être ne mesure-t-on pas encore assez, au dehors, le caractère exorbitant de l'instance du sentiment de culpabilité jouant à l'insu du sujet. Ce sentiment de culpabilité inconscient, ces choses qui se présentent ainsi sous cet aspect massif, c'est ce que cette année, j'ai cru qu'il était nécessaire de serrer de plus près, d'articuler d'une façon telle que soit bien mise en évidence l'originalité de la révolution de pensée que comporte l'effet de l'expérience freudienne concernant le domaine de l'éthique.

La dernière fois, j'ai essayé de vous montrer l'importance, le sens dans la psychologie freudienne, dans le premier texte, *l'Entwurf,* celui autour de quoi Freud a essayé d'organiser sa première intuition, de ce dont il s'agit dans l'expérience du névrotique. J'ai essayé de vous montrer quelle fonction pivot nous devons donner à ce quelque chose qui se rencontre au détour d'un texte de Freud. Mais c'est un détour qu'il convient simplement de ne pas manquer, et d'autant moins que ce détour, je vous l'ai montré, il le reprend toujours, sous diverses formes, jusqu'à la fin, sous ce point essentiel de *das Ding*. *Das Ding* est absolument nécessaire à concevoir ce qu'il dit jusque dans un texte comme celui de 1925 de la -95 -

Verneinung si pleine et riche de ressources, si pleine aussi d'interrogations. *Das Ding,* donc, c'est ce qui, au point initial, logiquement et du même coup, chronologiquement, au point initial de l'organisation du monde dans le psychisme, se présente, s'isole comme le terme étranger autour de quoi va tourner tout le mouvement de la *Vorstellung.* Ce mouvement de la *Vorstellung,* donc, que Freud nous montre comme étant dirigé, gouverné essentiellement par un principe régulateur qui est dit principe du plaisir, principe régulateur lié au fonctionnement d'un appareil, comme tel de l'appareil neuronique. Et c'est autour de quoi pivote tout ce progrès adaptatif, si particulier chez l'homme pour autant que le processus symbolique s'y montre inextricablement tramé. Ce *das Ding,* je vous l'ai dit, c'est ce même terme que nous retrouvons dans la formule que nous devons tenir pour essentielle, puisqu'elle est mise en centre, et si on peut dire, comme point d'énigme de la *Verneinung.* Ce *das Ding* doit être identifié avec ce terme du *wiederzufinden,* de la tendance à retrouver qui est, pour Freud, ce qui fonde l'orientation du sujet humain vers l'objet, vers cet objet, remarquons-le bien, qui ne nous est même pas dit, puisque aussi bien nous pouvons ici donner son poids à une certaine critique textuelle qui peut sembler quelquefois, dans son attachement au signifiant, prendre une tournure [talmudique]. Pourtant il est remarquable que cet objet dont il s'agit, nulle part Freud ne l'articule.

Aussi bien, cet objet, puisqu'il s'agit de le retrouver, nous le qualifions d'objet perdu. Mais cet objet n'a, en somme, jamais été perdu, quoiqu'il s'agisse essentiellement de le retrouver. Et, dans cette orientation vers l'objet, la régulation de la trame des *Vorstellungen* en tant qu'elles s'organisent, qu'elles s'appellent l'une l'autre selon les lois d'une organisation de mémoire, d'un complexe de mémoire, d'une *Bahnung,* d'un frayage, traduirions-nous en français, mais aussi bien d'une concaténation, dirions-nous plus fortement encore, dont l'appareil neuronique nous laisse entrevoir, sous une forme matérielle peut-être, le jeu, cette *Bahnung* étant elle-même, dans son fonctionnement, réglée par la loi du principe de plaisir, à savoir ce quelque chose qui lui impose ces détours qui conservent sa distance par rapport à sa fin. Car ce qui, par la loi du principe du plaisir, la dirige, c'est que ce que le principe du plaisir gouverne, c'est la recherche. L'étymologie ici, même en français, qui a remplacé le terme désuet de quérir, c'est bien le circa, le détour. La fonction même du prin-

cipe du plaisir, est que quelque chose s'oppose au transfert de la quantité de *Vorstellung* en *Vorstellung,* qui toujours la maintient dans une certaine périphérie, à une certaine distance de ce autour de quoi en somme elle tourne, de cet objet à retrouver qui lui donne son invisible loi, mais qui n'est pas, d'autre part, ce qui règle ses trajets, ce qui les installe, ce qui les fixe, ce qui sans doute en modèle le retour. Et ce retour est une sorte de retour maintenu à distance en raison même de cette loi ici qui la soumet à n'être, en fin de compte, que quelque chose qui n'a d'autre fin que de rencontrer la satisfaction du *Not des Lebens,* une série de satisfactions rencontrées en route, liées sans doute à cette relation à l'objet, polarisées par cette relation et qui, à chaque instant, en modèlent, en tempèrent, en étayent les démarches suivant la loi propre au principe du plaisir qui est que une certaine quantité Q ή - différente par elle-même de la quantité amenée, imminente, menaçante, de la rencontre avec le monde extérieur, de ce qu'apporte à l'organisme l'incitation, l'excitation de l'extérieur - une certaine quantité Q ή forme, en quelque sorte, le niveau qui ne saurait être dépassé sans provoquer quelque chose qui instaure, à ce principe du plaisir, sa limite, quelque chose qui est différent de la polarisation *Lust/Unlust,* plaisir/déplaisir, qui ne sont justement que les deux formes sous lesquelles s'exprime cette seule et même régulation qui s'appelle principe du plaisir, qui en forme la limite.

C'est le moment où, d'une façon quelconque, soit de l'intérieur, soit aussi bien de l'extérieur, la quantité vient à dépasser ce qui, si l'on peut dire, est la chose, en tout cas, métaphoriquement dite, articulée par Freud presque, à nous donnée comme à prendre au pied de la lettre ; ce qui, métaphoriquement, peut s'exprimer et ce qu'il exprime par ce que peut admettre la largeur des voies de conduction, le diamètre individuel de ce que peut supporter l'organisme. C'est le diamètre qui, en quelque sorte, règle cette admission de la quantité qui lui impose ceci qu'au-delà de la limite elle se transforme en complexité. En quelque sorte, c'est dans la mesure où une forte impulsion psychique augmente, dépasse un certain niveau, qu'elle n'est pas pour autant rendue capable d'aller plus loin, d'aller plus droit, vers ce qui serait son but et son terme, mais que bien plutôt elle se complexifie, elle s'éparpille, elle diffuse dans l'organisme psychique ce quelque chose qui va d'une façon toujours croissante, dans une sorte d'expansion de la zone illuminée de l'organisme neuronique, elle va allu-

mer au loin, de ci de là, selon les lois d'un frayage qui est précisément celui du frayage associatif, des constellations représentatives, constellations de *Vorstellungen* qui règlent l'association des idées, l'association des *Gedanken* inconscientes, selon les lois du principe du plaisir.
La limite, elle, a un nom. Cette limite est autre chose que la polarité *Lust/Unlust* dont parle Freud. Elle représente l'invasion de la quantité pour autant que rien ne peut, dans certaines conditions, procéder à ce qui normalement, primitivement, avant même l'entrée dans cette fonction du système Ψ, intervient normalement pour régler l'invasion de la quantité selon les lois du principe du plaisir, c'est à savoir l'évitement, la fuite, le mouvement. C'est à la motricité qu'au dernier terme est donnée, est conférée et déléguée cette fonction pour l'organisme de laisser au-dessous d'un certain niveau homéostatique ce qui règle le niveau de tension supportable, est donnée la structuration de la relation de l'organisme humain par le système Ψ. L'appareil nerveux est conçu essentiellement comme centre ou lieu d'une régulation autonome. Il faut bien considérer comme tel, comme isolé, distinct, avec tout ce que ceci peut comporter de discordance par rapport à la vie, de l'homéostase générale, celle qui met en jeu, par exemple, tout l'équilibre des humeurs. L'équilibre des humeurs intervient, mais elle-même comme ordre de stimulations venant de l'intérieur. C'est bien ainsi que s'exprime Freud. Il y a, par rapport à cet organisme nerveux, des stimulations qui viennent de l'intérieur. Elles sont comparées par lui aux stimulations extérieures.
Cette limite de la douleur, j'aimerais que nous nous y arrêtions un instant.
J'ai dit un jour qu'il ne me semblait pas sûr que le terme de *motorisch,* de moteur qui, quelque part, est donné par Freud, nous disent les commentateurs qui ont recueilli les lettres à Fliess, sous la forme d'un simple lapsus, à la place de cellule, noyau, organe, *secretorisch,* qu'il ne me semblait pas sûr que ce fût tellement un lapsus.
Effectivement, si Freud nous dit que la réaction de la douleur survient dans la majorité des cas, pour autant que la réaction motrice, la réaction de fuite est impossible, se dérobe - et là tout spécialement - devant les faits où elle est impossible pour autant que la stimulation et l'excitation vient de l'intérieur, il me semble que ce lapsus - ce prétendu lapsus - n'est là que pour nous indiquer la foncière homologie devant un certain registre de la relation de la

douleur avec cette réaction motrice et nous indiquer ce quelque chose qui, j'espère, ne vous paraîtra pas absurde - la chose m'avait frappé très anciennement - que dans l'organisation de la moelle épinière on trouve des neurones et des axones de la douleur au même niveau, à la même place, à certains étages qui est celle où, à d'autres étages, certains neurones, certains axones, liés essentiellement à la motricité tonique, se rencontrent. Aussi bien, la douleur ne doit-elle pas être purement et simplement prise dans le registre des réactions sensorielles. Je dirai que ce que nous ont montré les incidences physiologiques, ce que la chirurgie de la douleur nous montre, c'est qu'il n'y a pas là quelque chose de simple qui puisse être considéré simplement comme une qualité de la réaction sensorielle, et que le caractère complexe, si l'on peut dire, intermédiaire entre l'afférent et l'efférent de la douleur, est quelque chose qui nous est suggéré par les résultats, il faut bien le dire, surprenants de telle ou telle section qui permet la conservation de la notion de douleur dans certaines affections internes, spécialement dans les affections cancéreuses avec, en même temps, la suppression, la levée, si l'on peut dire, d'une certaine qualité subjective qui en fait à proprement parler le caractère insupportable. Bref, est-ce aussi bien ceci, qui est encore de l'ordre d'une exploration physiologique moderne qui ne nous permet pas encore de bien pleinement les articuler, ceci n'est que quelque chose où je vous prie de voir la suggestion que peut-être nous devons concevoir la douleur comme quelque chose qui, dans l'ordre d'existence, est peut-être comme un champ qui s'ouvre, précisément, à la limite où il n'y a pas la possibilité pour l'être de se mouvoir.

Est-ce que quelque chose ne nous est pas là ouvert, dans je ne sais quelle aperception des poètes, dans le mythe de Daphné ce changeant en arbre sous la pression à laquelle elle ne peut plus échapper, que quelque chose dans l'être vivant, qui n'a pas la possibilité de se mouvoir, nous suggère, jusque dans leur forme, la présence de ce qu'on pourrait appeler une douleur pétrifiée ? Est-ce qu'il n'y a pas dans ce que nous faisons nous-mêmes du règne de la pierre, pour autant que nous ne la laissons plus rouler, pour autant que nous la dressons, que nous en faisons ce quelque chose d'arrêté qui est une architecture, est-ce qu'il n'y a pas dans l'architecture elle-même quelque chose, pour nous, comme la présentification de la douleur ? Quelque chose irait dans ce sens. C'est ce qui se -99 -

passe, à la limite, quand, à un moment de l'histoire de l'architecture, celui du baroque, sous l'influence d'un moment de l'histoire qui est aussi bien celui auquel nous allons nous retrouver tout à l'heure, quelque chose est tenté pour faire de l'architecture elle-même, je ne sais quel effort vers le plaisir, pour lui donner je ne sais quelle libération qui la fait en effet flamber dans ce qui pour nous apparaît comme un tel paradoxe dans toute l'histoire de la bâtisse et du bâtiment. Cet effort vers le plaisir, aussi bien qu'est-ce qu'il donne, si ce n'est ce que nous appelons dans notre langage, ici, métaphorique et qui va loin comme tel, des formes torturées. Vous me pardonnerez, je pense, cette excursion, puisque aussi bien, autant que je vous l'ai annoncé, elle n'est pas sans lancer à l'avance je ne sais quelle pointe vers quelque chose que nous nous trouverons amenés à reprendre tout à l'heure à propos de ce que j'ai appelé, pour vous, l'époque de l'homme du plaisir, le XVIIIe siècle, et le style très spécial qu'il a introduit dans l'investigation de l'érotisme.

Revenons à nos *Vorstellungen* et tâchons maintenant de les comprendre, de les surprendre, de les arrêter dans leur fonctionnement pour nous apercevoir de quoi il s'agit dans la psychologie freudienne, c'est à savoir de ce caractère de composition imaginaire, d'élément imaginaire de l'objet qui en fait, en quelque sorte, ce qu'on pourrait appeler la substance de l'apparence, ce qui est le matériel d'un leurre vital, ce qui en fait essentiellement une apparition ouverte à la déception d'une *Erscheinung,* dirais-je, si je me permettais de parler allemand, ce en quoi l'apparence se soutient, mais qui est aussi bien l'apparition du tout-venant, l'apparition courante, ce qui forge ce *Vor,* ce tiers, ce qui se promeut, ce qui se produit à partir de la Chose, ce quelque chose d'essentiellement décomposé, la *Vorstellung.* C'est ce autour de quoi tourne depuis toujours la philosophie de l'Occident depuis Aristote. Dans Aristote ceci commence par la *phantasia* très exactement.
La *Vorstellung* est prise dans Freud dans son caractère radical, sous la forme où elle est introduite dans une philosophie qui est essentiellement tracée par la théorie de la connaissance. Freud l'arrache à cette tradition pour l'isoler dans sa fonction. Et c'est là ce qui est remarquable. C'est ce qu'il lui assigne jusqu'à l'extrême, ce caractère, auquel précisément ces philosophes n'ont pas pu se résoudre à la réduire, de corps vide, de fantôme, de pâle incube de la relation au monde, de jouissance exténuée qui

en fait à travers toute l'interrogation du philosophe le caractère essentiel. Et cette sphère, cet ordre, cette gravitation des *Vorstellungen, où* les placet-il ? Là *où* je vous ai dit la dernière fois qu'il fallait, à bien lire Freud, les placer, entre perception et conscience, comme je vous l'ai dit, entre cuir et chair. W c'est *Wahrnehmung,* perception. Ici principe de réalité. Et ici, nous l'avons dit, *Bewußtsein,* donc conscience. C'est ici entre perception et conscience que vient s'insérer ce qui, au niveau du principe du plaisir, fonctionne, c'est-à-dire les processus de pensée pour autant qu'ils règlent, par le principe du plaisir, l'investissement des *Vorstellungen* et la structure dans laquelle l'inconscient s'organise, la structure dans laquelle la sous-jacence des mécanismes inconscients se floculent, ce qui fait le grumeau de la représentation, à savoir quelque chose qui a la même structure, c'est là le point essentiel sur lequel j'insiste, la même structure que le signifiant. Ce qui n'est pas simplement *Vorstellung,* mais comme Freud l'écrit, plus tard, dans son article sur le *Unbewußt, Vorstellungsrepräsentanz,* ce qui fait de la *Vorstellung* un élément associatif, un élément combinatoire, qui en fait quelque chose qui, d'ores et déjà, met à notre disposition un monde de la *Vorstellung* déjà organisé selon les possibilités du signifiant comme tel, quelque chose qui, déjà au niveau de l'inconscient, s'organise selon des lois qui, Freud l'a bien dit, ne sont pas forcément les lois de la contradiction, les lois de la grammaire, mais qui sont d'ores et déjà les lois de la condensation, les lois du déplacement, celles que j'appelle pour vous les lois de la métaphore, les lois de la métonymie. Quoi donc d'étonnant qu'ici, je veux dire entre perception et conscience, là *où* se passent ces processus de la pensée qui ne seraient rien, jamais, pour la conscience, nous dit Freud, si elles ne pouvaient lui être apportés par l'intermédiaire d'un discours, de ce qui peut s'expliciter, s'articuler dans la *Vorbewußtsein,* dans le préconscient. Qu'est-ce à dire ? Ici Freud ne nous laisse aucun doute. Il s'agit de mots. Et, bien entendu, ces *Wortvorstellungen* dont il s'agit, il faut aussi que nous les situions par rapport à ce que nous articulons ici.

Ce n'est pas, bien sûr, Freud nous le dit, la même chose que les *Vorstellungen* dont nous suivons à travers le mécanisme inconscient le processus de superposition, de métaphore et de métonymie comme je vous le disais à l'instant. C'est bien autre chose. Ce sont les *Wortvorstellungen* qui instaurent un discours qui s'articule sur les processus de la pensée. *-101 -*

En d'autres termes, nous ne connaîtrions rien - et en effet nous n'en connaissons rien, des processus de notre pensée - si, jusqu'à un certain point, laissez-moi le dire pour accentuer ma pensée, si nous ne faisions pas de psychologie. En d'autres termes, c'est parce que nous parlons de ce qui se passe en nous, que nous en parlons dans des termes à la fois inévitables et, d'autre part, dont nous savons à proprement parler l'indignité, le vide, la vanité, c'est à partir du moment où nous parlons obligatoirement de notre volonté comme d'une faculté distincte de notre entendement, comme de quelque chose qui aussi serait une faculté, c'est à partir de ce moment que nous avons une préconscience, et que nous sommes capables, en effet, d'articuler en un discours quelque chose de ce cheminement par lequel nous nous articulons en nous-mêmes, nous nous justifions, nous rationalisons pour nous-mêmes, dans telle ou telle circonstance, le cheminement de notre désir. C'est bien d'un discours, en effet, qu'il s'agit. Et ce que Freud ici accentue, articule, c'est - après tout nous n'en savons rien d'autre - que ce discours, ce qui vient à la *Bewußtsein* c'est la *Wahrnrehmung,* la perception de ce discours, et rien d'autre. C'est là exactement sa pensée. C'est là aussi ce qui fait qu'il a tendance à rejeter au néant des représentations superficielles pour employer ce quelque chose qui est du courant, ce qu'un Silberer appelle le *phénomène fonctionnel.* Il nous dit, c'est fort juste qu'il y a dans telle ou telle phase du rêve des choses qui nous représentent, en quelque sorte d'une façon imagée, le fonctionnement psychique, qui nous représentent par exemple les couches du psychisme sous la forme du jeu de l'oie. Dans l'occasion, c'est là l'exemple que Silberer a rendu notoire. Que dit Freud ? Qu'il ne s'agit là que de la production de rêve d'un esprit porté à la métaphysique, entendez par là à la psychologie, porté à représenter, à magnifier ce que le discours nous impose comme nécessaire lorsqu'il s'agit pour nous de distinguer ce quelque chose qui ne représente pas autre chose qu'une certaine scansion de notre expérience intime, mais qui, nous dit Freud, en laisse échapper la structure, la gravitation la plus profonde qui, elle, se fonde au niveau de *Vorstellungen.* Mais ces *Vorstellungen,* d'un autre côté, il nous affirme que leur gravitation, leur mode d'échange, leur économie, la façon dont elles se modulent, c'est, et il l'articule, selon les mêmes lois où nous pouvons reconnaître celles qui, si vous suivez mon enseignement, sont les lois les plus fondamentales du fonctionnement de -102 -

la chaîne signifiante. Est-ce que je suis arrivé à me faire bien entendre ? Je pense qu'il est difficile, il me semble, sur ce point essentiel, d'être plus clair et plus accentué.
Ici, nous voilà amenés à distinguer, donc, ce qui est l'articulation effective d'un discours, d'une gravitation des *Vorstellungen sous* la forme de *Vorstellungsrepräsentanz* de ces articulations inconscientes. Il s'agit de voir que ce que, dans telles circonstances, nous appelons *Sachvorstellungen,* est quelque chose qui se passe comme une opposition polaire aux jeux de mots, aux *Wortvorstellungen,* mais qui ne va pas, à ce niveau, sans les *Wortvorstellungen,* que la fonction du *Ding,* de la Chose en tant qu'elle est une fonction primordiale, qu'elle se situe au niveau initial d'instauration de la gravitation des *Vorstellungen* inconscientes, a une autre fonction.
La dernière fois, le temps m'a manqué pour essayer de vous trouver, dans l'usage courant du langage, dans leurs emplois comme je vous ai dit, de vous faire sentir la différence linguistique qu'il y a entre *Ding* et *Sache. Il* est bien clair qu'on ne l'emploiera pas dans chaque cas indifféremment. Et même que, s'il y a des cas où l'on peut employer l'une et l'autre, assurément choisir l'une ou l'autre nous donne, en allemand, une accentuation préférentielle au discours. Je prie seulement ceux qui savent l'allemand de vous référer aux exemples du dictionnaire. Vous verrez dans quels cas on emploie *Ding* et dans quels cas on emploie *Sache.* On dira *Sache,* les affaires de la religion, et on dira quand même que la foi n'est pas *Jedermanding,* la chose de tout le monde, on pourra employer *Ding,* comme Maître Eckhart, pour parler de l'âge, et Dieu sait si dans Maître Eckhart l'âme est une *Großding,* la plus grande des Choses. Il n'emploierait certainement pas le terme de *Sache.* Et même si je voulais vous faire sentir la différence dans quelque chose qui vous permettrait de voir du même coup une sorte de référence globale à ce qui se répartit dans l'emploi du signifiant d'une façon différente, en allemand et en français, je vous dirais cette phrase que j'avais sur les lèvres la dernière fois, que j'ai retenue parce qu'après tout, je ne suis pas germanogène, et que j'ai dû en faire l'épreuve dans l'intervalle aux oreilles de certains dont c'est la langue maternelle, c'est la phrase suivante: « *Die Sache,* pourrait-on dire, *ist das Wort des Dinges. »* On peut dire cela, et pour le traduire en français cela voudrait dire que « *Die Sache,* l'affaire, *ist das Wort des Dinges »,* est le

mot de la Chose. Cela peut se dire. C'est justement en tant que nous passons au discours que la *Ding,* la Chose, se résout dans une série d'effets ; je dirai d'effets même au sens où l'on peut dire *meine Sache.* Et c'est tout mon saint-frusquin, mais bien autre chose que *das Ding,* que la Chose à laquelle il nous faut maintenant revenir, mais dont vous ne serez pas étonnés, je pense, qu'à ce niveau, au niveau des *Vorstellungen,* la Chose, je ne dirai pas ne soit rien, mais que littéralement elle ne soit pas, qu'elle se distingue comme absente, comme étrangère, que tout ce qui d'elle s'articule comme bon et mauvais définisse, divise le sujet à son endroit, je dirai irrépressiblement, irrémédiablement, et sans aucun doute, par rapport à la même Chose. Il n'y a pas de bon et de mauvais objet. Il y a du bon et du mauvais. Et puis il y a la Chose. Le bon et le mauvais, vous le faites entrer dans l'ordre déjà de la *Vorstellung.* Le bon et le mauvais sont là comme indices de ce qui déjà oriente, selon le principe du plaisir, la position du sujet par rapport à ce qui ne sera jamais que représentation, que recherche d'un état élu, d'un état de souhait, d'un état d'attente de quelque chose qui est toujours à une certaine distance de la Chose, encore qu'il soit réglé par cette Chose qui est là, au-delà.

Donc nous le voyons, au niveau de ce que l'autre jour nous avons noté comme étant les étapes du système *Ψ, ici Wahrnehmungszeichen,* et ici *Vorbewußtsein,* nous nous trouvons avec, ici, les *Wortvorstellungen,* pour autant que les *Wortvorstellungen* reflètent en un discours ce qui se passe au niveau des processus de la pensée, lesquels sont eux-mêmes réglés par les lois de *l'Unbewusst,* c'est-à-dire par le principe du plaisir. Les *Wortvorstellungen, ici,* s'opposent comme le reflet de discours à ce qui, ici, s'ordonne selon une économie de paroles dans les *Vorstellungsrepräsentanzen* que Freud appelle aussi, au niveau de *l'Entwurf,* les souvenirs conceptuels. Ce n'est qu'une première approximation de la même notion. Observez que ce que nous avons ici au niveau du système φ, c'est-à-dire au niveau de ce qui se passe avant l'entrée dans le système Ψ et le passage dans l'étendue de la *Bahnung,* de l'organisation des *Vorstellungen,* ce qui se passe comme réaction typique de l'organisme, en tant qu'il est réglé par l'appareil neuronique, c'est l'élidement. Les choses sont *vermeidet,* élidées. Ici, au niveau des *Vorstellungsrepräsentanzen,* c'est le lieu élu de la *Verdrängung.* Ici, c'est le lieu de la *Verneinung.*

je m'arrête un instant ici pour vous montrer la signification d'un point - *104* -

qui fait encore problème pour certains d'entre vous. Je m'arrête pour ceci un instant à la *Verneinung.* Comme Freud le fait remarquer, c'est le mode tout à fait privilégié de connotation, au niveau du discours, de ce qui ailleurs, précisément dans l'inconscient, est *verdrängt ou* refoulé. C'est une façon par où se situe, dans le discours prononcé, énoncé, dans le discours du *Lautwerden,* ce qui est caché, ce qui est *verborgen* dans l'inconscient. Ce qui est *verneint,* c'est la façon paradoxale sous laquelle s'avoue ce qui, pour le sujet, se trouve à la fois là présentifié et renié. Il faudrait, en réalité, étendre cette étude de la *Verneinung,* de la négation, comme j'ai déjà devant vous commencé d'amorcer de le faire, la prolonger par une étude de la particule négative, et se demander si ce n'est pas là que se trouve, dans cette particule, dans ce petit *ne* dont je vous ai montré, indiqué, appris dans la trace de Pichon, que dans la langue française il se montre dans un usage si subtilement différencié au niveau de ce *ne* discordantiel, dont je vous ai montré la place entre l'énonciation et l'énoncé, cette place qui le fait apparaître si paradoxalement dans les cas où, par exemple, le sujet énonce sa propre crainte. *Je crains,* non pas comme la logique semble l'indiquer, *qu'il vienne* - c'est bien là ce que le sujet veut dire -, mais *je crains qu'il ne vienne,* en français. Et ce *ne si* bien dit de cette façon nous montre sa place flottante entre les deux niveaux dont je vous ai appris à distinguer, dont je vous ai appris à faire usage du graphe pour en retrouver la distinction, celui de l'énonciation du sujet pour autant que le sujet dit : « Je crains quelque chose qu'en énonçant je fais surgir dans mon existence et, du même coup, dans son existence de vœu qu'il vienne ». C'est là que s'introduit ce petit *ne* qui le distingue, qui montre la discordance de l'énonciation à l'énoncé, et qui montre la véritable fonction de la particule. La particule négative ne peut surgir, ne peut être, ne vient au jour qu'à partir du moment où je parle vraiment, et non pas au moment où je suis parlé, si je suis au niveau de l'inconscient. C'est sans doute là ce que veut dire Freud. Et je crois que c'est bon d'interpréter ainsi ce que dit Freud quand il dit qu'il n'y a pas de négation au niveau de l'inconscient; car aussitôt après il nous montre que, bien sûr, il y en a une. C'est-à-dire que, dans l'inconscient, il y a toutes sortes de façons de la représenter métaphoriquement. Il y a toutes sortes de façons, dans un rêve, de représenter la négation, sauf bien sûr la petite particule *ne,* parce que la petite particule ne fait partie du discours.

Et ceci commence à nous montrer, dans des exemples concrets, la distinction qu'il y a entre ceci que je commence, pour vous, à distinguer sur un point topologique précis, à savoir la fonction du discours et celle de la parole.
Ainsi, la *Verneinung,* loin d'être ce pur et simple paradoxe de ce qui se présente sous la forme du *non,* n'est pas n'importe quel *non.* Car il y a bien sûr tout un monde du non-dit, de l'interdit, puisque c'est même là la forme sous laquelle se présente essentiellement la *Verdrängt* qui est l'inconscience. Mais, si on peut dire, la *Verneinung* n'est que la pointe la plus affirmée de ce que je pourrais appeler *l'entredit,* comme on dit l'entrevu. Et aussi bien, si on cherchait un peu dans l'usage courant de l'éventail sentimental tout ce qui peut se dire en disant seulement: « Je ne dis pas ». Ou simplement, comme on s'exprime dans Racine: « Non, je ne vous hais point. » Eh bien, pour concevoir dans ce jeu de l'oie, où vous voyez la *Verneinung* représenter la forme inversée d'un certain point de vue de la *Verdrängung,* la différence d'organisation qu'il y a entre l'une et l'autre par rapport à une fonction qui est celle de l'aveu, je veux simplement vous indiquer ici, pour ceux pour qui ceci fait encore problème, que de même vous aurez une correspondance entre ce qui ici s'articule pleinement au niveau de l'inconscient, c'est-à-dire la *Verurteilung,* et ce qui se passe à ce niveau distingué par Freud dans la lettre 52, dans la première signification signifiante de la *Verneinung,* celle de la *Verwerfung.* Et l'un d'entre vous, Laplanche, dans sa thèse sur Hölderlin, dont nous aurons j'espère un jour à nous entretenir ici, s'interroge sur ce que peut être cette *Verwerfung,* et m'interroge en disant, s'agit-il du Nom-de-Père, comme il s'agit dans la paranoïa, ou s'agit-il du Nom-du-Père ? S'il s'agit de cela, il y a peu d'exemples pathologiques qui nous mettent en présence de son absence, de son refus effectif. Si c'est le Nom-du-Père, est-ce que nous n'entrons pas là dans une suite de difficultés concernant le fait qu'il y a toujours quelque chose de signifié pour le sujet, qui est attaché à l'expérience, qu'elle soit présente ou absente, de ce quelque chose qui, je le dis, à quelque titre, à quelque degré est venu pour lui occuper cette place ?
Bien sûr, cette notion de la substance signifiante comme telle est là quelque chose qui ne peut pas manquer, pour tout bon esprit, de faire problème. Mais n'oubliez pas ceci, c'est dans le système premier des signifiants, dans le système au niveau des *Wahrnehmungszeichen,* des signes -*106* -

de la perception, ce à quoi nous avons affaire, c'est à quelque chose qui se propose comme la synchronie primitive du système signifiant. C'est dans la *Gleichzeitigkeit,* c'est pour autant que c'est en même temps que peut se présenter au sujet plusieurs signifiants que tout commence, c'est à ce niveau que le *Fort* est corrélatif du *Da* et que le *Fort* encore ne puisse s'exprimer que dans l'alternance, que quelque chose qui ne peut s'exprimer qu'à partir d'une synchronie fondamentale, c'est à partir de là que quelque chose s'organise dont, ici, il nous apparaît que le simple jeu du *Fort* et du *Da* ne saurait suffire à la constituer.

Déjà j'ai, devant vous, posé le problème, quel est le minimum initial d'une batterie signifiante concevable pour que puissent commencer à jouer, à s'organiser le domaine, l'ordre et le registre du signifiant ? C'est bien pour autant que quelque chose qui fait qu'il ne saurait y avoir de deux sans trois, qui, sûrement, je le pense, doit comporter même le quatre, la quadripartite, le *Geviert,* comme dit quelque part Heidegger, pour autant que quelque chose, qu'un terme est constitué qui tient le système des mots, leur base, dans une certaine distance, une certaine dimension relationnelle, c'est pour autant que ce terme dont il s'agit peut être refusé, qu'il y a quelque chose qui manque et vers quoi tendra désespérément le véritable effort de suppléance, de la significantisation, que nous verrons se développer toute la psychologie du psychotique. Et ce quelque chose dont, après l'avoir ici simplement indiqué, je vous laisse seulement espérer que peut-être nous aurons à y revenir avec aussi l'explicitation remarquable qu'en a faite Laplanche au niveau du cas d'une expérience poétique qui le déploie, qui le dévoile, qui le rend sensible d'une façon toute spécialement éclairante, le cas d'Hölderlin. La fonction, le point de cet endroit, de cette place où il y a là quelque chose qui contient les mots, qui les contient au sens où contenir veut dire retenir, une articulation, une distance primitive est concevable, est possible et introduit la synchronie sur laquelle ensuite peut s'étager la dialectique dont il s'agit, la dialectique essentielle, celle où l'autre peut se trouver comme autre de l'autre. Cet autre de l'autre qui n'est là que par sa place, peut trouver sa place même si nulle part nous ne pouvons le trouver dans le réel, même si tout ce que nous pouvons trouver dans le réel pour occuper cette place ne vaut que pour autant qu'il occupe cette place mais ne peut lui apporter aucune autre garantie que d'être cette place.

Ainsi, voici située une autre topologie, une topologie qui est celle qu'institue le rapport au réel. Le rapport au réel, nous allons maintenant pouvoir le définir, l'articuler, et nous apercevoir de ce que signifie en fait ce qu'on appelle le principe de réalité. Et comment c'est à ce principe qu'est liée toute la fonction qui vient, dans Freud, s'articuler dans ce terme de surmoi, *Über-Ich ;* ce qui, avouez-le, serait un bien piètre jeu de mots si ce n'était qu'une façon substitutive d'appeler ce qu'on a toujours appelé la conscience morale ou quelque chose d'analogue.

Si Freud nous apporte une articulation vraiment nouvelle, s'il nous montre la racine, le fonctionnement psychologique de ce qui, dans la constitution humaine, pèse, et pèse mon Dieu combien lourd, dessus toutes ces formes dont il n'y a pas lieu de méconnaître aucune jusqu'à celle, la plus simple, de ce qu'on appelle les commandements, et même dirai-je les dix commandements. Et je dirai que je ne reculerai pas, car j'ai là-dessus amorcé quelque chose, à mettre en question une chose sur ce plan; ces dix commandements dont nous pouvions penser que, jusqu'à un certain degré, nous en avions fait le tour, il est bien clair que nous ne les voyons fonctionner, sinon en nous, en tout cas dans les choses, d'une façon singulièrement vivace, et qu'il conviendrait peut-être de revoir ce que Freud, ici, articule, je l'énoncerai en ces termes, dont il semble que tous les commentaires à l'avance ne soient promus que pour nous les faire oublier. Freud, ne l'oublions pas, apporte aux fondements de la morale la découverte, diront les uns, l'affirmation diront les autres, l'affirmation de la découverte, je le crois, que la loi fondamentale, la loi primordiale, celle où commence ce qui est la culture en tant que la culture s'oppose à la nature - car on peut dire que les deux choses sont fondamentalement, parfaitement, dans Freud, individualisées en un sens moderne, je veux dire au sens où Lévi-Strauss de nos jours peut l'articuler que la loi fondamentale, c'est la loi de l'interdiction de l'inceste.

Tout le développement, je l'indique tout de suite, de la psychanalyse, va à le confirmer de façon de plus en plus lourde, tout en le soulignant de moins en moins. Je veux dire que tout ce qui se développe au niveau de l'inter-psychologie enfant-mère, et qu'on exprime si mal dans les catégories dites de la frustration, de la gratification, et de la dépendance, de tout ce que vous voudrez, n'est qu'un immense développement du caractère essentiel, fondamental, de la Chose maternelle, de la mère, en tant qu'elle -108 -

occupe la place de cette Chose, de *das Ding.* Tout le monde sait que le corrélatif en est ce désir de l'inceste qui est la grande trouvaille de Freud, la nouveauté dont on a beau nous dire qu'épisodiquement, quelque part, on le voit dans Platon, ou que Diderot l'a dit dans *Le neveu de Rameau ou* dans le *Supplément au voyage* de Bougainville, ceci m'est indifférent. Il est important qu'il y ait un homme qui, à un moment donné de l'histoire, se soit levé pour dire, c'est là le désir essentiel. En d'autres termes, c'est ceci qu'il s'agit de tenir fermement dans notre main, que Freud désigne à la fois dans l'inceste et dans le désir de l'inceste, le principe de la loi fondamentale, de la loi primordiale, autour de laquelle tous les autres développements culturels se développent, ils ne sont que les conséquents et les rameaux, et en même temps l'identifie au désir le plus fondamental. Ceci est toujours par quelque côté éludé, même quand Claude Lévi-strauss, confirmant en quelque sorte dans son étude magistrale des *Structures élémentaires de la parenté,* le caractère primordial de la loi comme telle, à savoir l'introduction du signifiant et de sa combinatoire dans la nature humaine par l'intermédiaire des lois préférentielles du mariage réglé par une organisation des échanges qu'il qualifie comme structure élémentaire, pour autant que des indications positives, préférentielles, sont données au choix du conjoint, c'est-à-dire qu'un ordre est introduit dans l'alliance, produisant une dimension nouvelle à côté de celui de l'hérédité en somme, même quand Claude Lévi-Strauss fait cela et tourne longuement autour de la question de l'inceste pour nous expliquer ce qui rend en quelque sorte nécessaire qu'il soit interdit, il ne va tout de même pas plus loin qu'à nous indiquer pourquoi le père n'épouse pas sa fille, c'est-à-dire qu'il faut que les filles soient échangées, pour ainsi dire. Mais pourquoi le fils ne couche pas avec sa mère ? C'est tout de même là qu'il reste quelque chose de voilé. Bien entendu, il fait justice de toutes les soi-disant justifications par les effets biologiques, soi-disant redoutables, de tous ces croisements trop proches. Il démontre qu'à bref délai toutes leurs conséquences sont rejetées. Je veux dire que, loin qu'il se produise ces effets de résurgence du récessif dont on peut craindre qu'il introduise des éléments de dégénérescence, des éléments redoutables, tout prouve au contraire qu'une telle endogamie est ce qui est couramment employé dans toutes les branches de la domestication pour améliorer une race, qu'il s'agisse d'une race végétale ou animale. C'est bien dans l'ordre de la -109 -

culture que joue la loi et que la loi a pour conséquence, sans aucun doute bien entendu, toujours d'exclure cet inceste fondamental, l'inceste fils-mère qui est le point central sur lequel Freud met l'accent. Il n'en reste pas moins vrai que tout, si l'on peut dire, est justifié autour, mais que ce point central demeure, et on le voit très bien, à lire de près le texte de Lévi-strauss, le point le plus énigmatique, le plus irréductible, que là se trouve quelque chose qui est entre nature et culture, et quelque chose qui, ni d'un point de vue ni de l'autre, ne trouve pleinement sa justification.

C'est là aussi que je veux vous arrêter, vous montrant qu'en quelque sorte, ce que nous trouvons dans la loi de l'inceste, c'est quelque chose qui se situe fondamentalement, et comme tel, au niveau du rapport inconscient avec das Ding, la Chose. C'est pour autant que le désir pour la mère, disons, ne saurait être satisfait, parce qu'il est la fin, le terme, l'abolition de tout le monde de la demande qui est justement celui qui structure le plus profondément, et comme tel, l'inconscient de l'homme, c'est justement dans la mesure même où la fonction du principe du plaisir est de faire que l'homme cherche toujours ce qu'il doit retrouver, mais ce qu'il ne saurait atteindre, c'est là que gît l'essentiel, ce ressort, ce rapport qui s'appelle la loi de l'interdiction de l'inceste. Et après tout ceci ne mérite même d'être retenu, à ce degré d'inspection métaphysique, que si nous pouvons le confirmer, par le rapport avec ce qui, de la loi morale, si nous sommes dans le vrai, est ce qui vient à s'articuler au niveau du discours effectif, du discours qui peut venir pour l'homme au niveau de son savoir, du discours, je dirai pré-conscient ou conscient, c'est-à-dire de la loi effective, c'est-à-dire de ces fameux dix commandements dont je parlais tout à l'heure.

Ces commandements sont-ils dix ? Ma foi, peut-être bien. J'ai essayé d'en refaire le compte en allant aux sources. J'ai été prendre ici mon exemplaire, celui de Silvestre de Sacy, ce que nous avons en France de plus proche de ce qui a exercé une influence si décisive dans la pensée, dans l'histoire d'autres peuples, la Bible, qui est à l'inauguration de la culture slave avec Saint Cyrille, et la version autorisée des anglais dont on peut dire que, si on ne la connaît pas par cœur, on est totalement exclu. Nous, nous n'avons pas cela, mais quand même je vous conseille néanmoins de vous reporter à cette version du XVIIe siècle, malgré ses impropriétés, ses inexactitudes, qui ont ce point d'avoir été la version que les gens lisaient, -110 -

et pour qui cela faisait problème, et pour qui des générations de pasteurs ont écrit et bataillé sur l'interprétation de telle ou telle interdiction présente ou passée inscrite dans les textes. J'ai donc été en prendre le texte de ce Décalogue que Dieu, au troisième jour du troisième mois après leur sortie d'Égypte, dans la nuée sombre du Sinaï, avec éclairs et interdiction au peuple d'approcher, articule devant Moïse. Et je dois dire que sur ce point, à l'occasion, un jour, j'aimerais bien tout de même laisser la parole à quelqu'un ici de plus qualifié que moi pour traiter, à savoir pour analyser la série des avatars que l'articulation précise, signifiante, de ces dix commandements a subi à travers les âges, à savoir pour les reprendre depuis les textes hébreux jusqu'à celui où il se présente dans le petit ronron des versiculets hémistichés du catéchisme. Ce serait là quelque chose d'intéressant. Ce que je voudrais dire, c'est que ces dix commandements, tout négatifs qu'ils soient, qu'ils apparaissent-et on nous fait toujours la remarque qu'il n'y a pas que le côté négatif de la morale, mais aussi le côté positif - je ne m'arrêterai pas tellement à leur caractère interdictif. Je dirai qu'il y a quelque chose que j'ai déjà indiqué, c'est que ces dix commandements ne sont peut-être que les commandements de la parole. Je veux dire les commandements qui explicitent ce sans quoi il n'y a pas de parole, je n'ai pas dit de discours, possible. Je n'ai donné là qu'une indication, et c'est que je ne pouvais pas à ce moment-là aller plus loin. Et ici je reprends ce sillon. Je m'arrête et je vous interroge. Je veux vous faire remarquer une chose, c'est qu'en tout cas, ces dix commandements qui constituent à peu près tout de ce qui contre vents et marées constitue ce qui est reçu comme commandements par l'ensemble de l'humanité civilisée ou pas, ou presque - mais celle qui ne l'est pas nous ne la connaissons qu'à travers un certain nombre de scriptogrammes, tenons-nous en à la civilisée - dans ces dix commandements, nulle part il n'est signalé qu'il ne faut pas coucher avec sa mère. Je ne pense pas que le commandement de l'honorer puisse être considéré comme la moindre indication, dans ce sens, positive ou négative; serait-ce ce qu'on appelle dans les histoires de Marius et d'Olive, de lui faire une bonne manière ?

Les dix commandements, est-ce que nous ne pourrions pas, la prochaine fois, essayer de les interpréter comme quelque chose qui est fort proche de ce qui fonctionne effectivement dans le refoulement de l'inconscient ? Les dix commandements destinés à tenir, au sens le plus pro- 111 -

fond du terme, le sujet à distance de toute réalisation de l'inceste, c'est un mode sous lequel ils sont interprétables, à une condition et à une seule, c'est si nous nous apercevons en même temps que cette interdiction de l'inceste comme je vous l'ai indiqué, n'est autre chose que la condition pour que subsiste la parole. En d'autres termes je crois que ceci nous ramène à interroger le sens des dix commandements pour autant qu'ils sont liés, de la façon la plus profonde, à ce qui règle, à ce qui gouverne cette distance du sujet au *das Ding,* pour autant que cette distance est justement la condition de la parole, pour autant que la parole, alors, s'abolit, ou s'efface, pour autant que ces dix commandements sont la condition de la subsistance de la parole comme telle.

Je ne fais qu'aborder à cette rive. Mais dès maintenant, je vous en prie, que personne ne s'arrête à cette idée que les dix commandements sont la condition, comme on veut bien le dire, de toute vie sociale, car, à la vérité, comment, sous un autre angle, saurions-nous ne pas nous apercevoir qu'à les énoncer tout simplement ils apparaissent comme, en quelque sorte, le catalogue et le chapitre de nos transactions à chaque instant ? Ils sont, en quelque sorte, si l'on peut dire, la loi et la dimension de nos actions en tant que proprement humaines. Nous passons notre temps, en d'autres termes, à violer les dix commandements, et c'est bien pour cela, dirai-je, qu'une société est possible. Je n'ai pas besoin, pour cela, d'aller à l'extrême des paradoxes d'un Bernard de Mandeville qui montre, dans *La fable des abeilles* que les vices privés forment la fortune publique. Il ne s'agit pas de cela. Il s'agit de voir que, si ces dix commandements sont là avec leur caractère d'immanence préconsciente, ils répondent à quelque chose.

Eh bien, c'est là, la prochaine fois, que je reprendrai les choses. Je ne les reprendrai pas pourtant là sans faire encore un détour, et celui-ci, qui fera encore appel à une référence essentielle, celle que j'ai prise quand, pour la première fois, j'ai parlé devant vous de ce qu'on peut appeler le réel. Le réel, vous ai-je dit, c'est ce qui se retrouve toujours à la même place. Vous le verrez dans l'histoire de la science et des pensées. Et ce détour est indispensable pour nous amener à ce qu'on peut appeler la grande crise révolutionnaire de la morale. À savoir la mise en question des principes là où ils doivent être remis en question, c'est-à-dire au niveau de l'impératif comme tel, le point, le culmen à la fois kantien et sadiste de la chose, nous verrons la prochaine fois ce que je veux dire par là, ce en quoi la morale -112 -

devient pure et simple application de la maxime universelle, d'une part, devient pur et simple objet, d'autre part. Ce point est essentiel à comprendre pour voir le pas qui est franchi par Freud.

Ce que je veux aujourd'hui simplement indiquer en conclusion, c'est ceci que, quelque part, un poète, qui est de mes amis, a écrit: « Le problème du mal ne vaut d'être soulevé que tant qu'on ne sera pas quitte avec l'idée de la transcendance d'un bien quelconque qui pourrait dicter à l'homme des devoirs. Jusque là, la représentation exaltée du mal gardera sa plus grande valeur révolutionnaire. » Eh bien, on peut dire que le pas fait, au niveau du principe du plaisir, par Freud, est celui-ci, c'est de nous montrer qu'il n'y a pas de *Souverain Bien,* que le *Souverain Bien,* qui est *das Ding,* qui est la mère, qui est l'objet de l'inceste, est un bien interdit. Et qu'il n'y a pas d'autre bien. Tel est le fondement, renversé chez Freud, de la loi morale. Il s'agit de concevoir d'où vient la loi morale restée bien intacte, tout à fait positive et telle que nous pouvons littéralement, pour employer un terme rendu célèbre au cinéma, nous casser la tête contre les murs plutôt que de la voir renversée.

Que signifie-t-il ? Il signifie, c'est la direction dans laquelle je vous engage, que ce que l'on a cherché à la place de cet objet irretrouvable, c'est justement cet objet qu'on retrouve toujours dans la réalité. C'est en tant qu'il est arrivé à la place de cet objet impossible à retrouver au niveau du principe du plaisir, à retrouver quelque chose qui n'est rien que ceci qui se retrouve toujours, mais qui se présente sous la forme complètement fermée, complètement aveugle, complètement énigmatique qui est celui du monde de la physique moderne. Et autour de cela, vous le verrez, s'est joué effectivement à la fin du XVIIIe siècle, au niveau précis de la Révolution Française, la crise de la morale. C'est à ceci que la doctrine et le développement freudiens apportent une réponse, introduisent une lumière dont j'espère vous montrer qu'elle n'a pas encore dégagé toutes ses suites.

Seminaire 07

Leçon VI *23 décembre 1959*

Faisons entrer le simple d'esprit, faisons-le asseoir au premier rang et demandons lui ce que veut dire Lacan. Le simple d'esprit se lève, vient au tableau et explique. Lacan depuis le début de l'année nous parle de *das Ding* dans les termes suivants. Il le met, si je puis dire, au cœur d'un monde subjectif qui est celui dont il nous dépeint l'économie, selon Freud, depuis des années, ce monde subjectif se définissant en ceci que le signifiant est, chez l'homme, déjà intronisé au niveau inconscient, mêlant ses repères aux possibilités d'orientation que lui donne son fonctionnement d'organisme naturel d'être vivant. Déjà, de l'inscrire ainsi, en somme, sur ce tableau, mettant *das Ding* au centre, et autour de ce monde subjectif de l'inconscient organisé en relations signifiantes, c'est déjà faire quelque chose où vous voyez la difficulté de la représentation topologique. Car ce *das Ding* qui est là, au centre, est justement au centre en ce sens qu'il est exclu, c'est-à-dire qu'en réalité il va être posé comme extérieur, ce *das Ding,* cet autre préhistorique impossible à oublier dont Freud nous affirme la nécessité de la position première sous la forme de quelque chose qui est *entfremdet,* étranger à moi, tout en étant au cœur de ce moi, ce quelque chose qu'au niveau de l'inconscient seule représente une représentation.
Voyez là non pas un simple pléonasme, car le représenté et la représentation sont deux choses différentes ici, ce qui est justement indiqué dans le terme *Vorstellungsrepräsentanz,* ce qui, dans l'inconscient, représente comme signe la représentation comme fonction d'appréhension, -115 -

donc que se représente toute représentation pour autant qu'elle évoque le bien que *das Ding* apporte avec lui. Mais ce bien est déjà une métaphore, est déjà un attribut. Tout ce qui est de l'ordre de ce qui qualifie les représentations, dans l'ordre du bien, se trouve pris dans ce que nous pourrions appeler la réfraction, le système de décomposition que lui impose la structure des frayages inconscients, la multiplication, la complexification dans le système signifiant des éléments par où le sujet se rapporte à ce qui se présente pour lui comme son bien à l'horizon, son bien en somme déjà indiqué comme la résultante significative d'une composition signifiante qui se trouve ainsi appelée au niveau inconscient, c'est-à-dire là où le sujet ne maîtrise en rien le système des directions, des investissements qui règlent, dans la profondeur, sa conduite.

Pour employer, ici, un terme dont ceux qui ont encore assez présentes les formules kantiennes de la *Critique de la raison pratique* - et ceux qui ne l'ont ni assez présente ni non plus qui n'ont fait jusqu'ici l'expérience de ce livre extraordinaire, je les incite à combler là-dessus soit leurs souvenirs, soit leur culture - je veux dire qu'il est impossible que nous progressions ici ensemble, dans ce séminaire, au niveau des questions posées par l'éthique psychanalytique, si vous n'avez pas le terme de référence, ce livre que j'appelle extraordinaire à plus d'un point de vue. Qu'il me suffise de souligner, ne serait-ce que pour vous inspirer l'envie, l'attrait de vous y référer, qu'il est extraordinaire sûrement du point de vue que l'on pourrait appeler celui de l'humour. Le maintien, à la pointe de la plus extrême nécessité conceptuelle, est quelque chose qui ne va pas sans causer cet effet de plénitude, de contentement, et de je ne sais quel vertige à la fois, où vous ne pourrez manquer, à l'occasion, de sentir à tel tournant s'entrouvrir je ne sais quel abîme du comique. Et je ne vois pas pourquoi, après tout, vous vous refuseriez, à l'occasion, à en pousser la porte. Nous allons voir d'ailleurs tout à l'heure dans quel sens nous pouvons ici le faire nous-mêmes.

Donc, pour le dire, c'est expressément une référence kantienne, ici le terme de *Wohl,* que je mettrai en avant pour désigner le bien que je désigne, le bien dont il s'agit. Il s'agit de ce *Wohl,* de ce confort du sujet pour autant qu'il se réfère à *das Ding,* à son horizon, en tant que ce maintien, à son horizon, est la fonction chez lui du principe du plaisir. Je veux dire du plaisir pour autant qu'il donne la loi où se résout une tension liée -*116* -

selon la formule proprement freudienne, à ce que nous appellerons des leurres réussis, ou mieux encore des signes que la réalité honore, ou n'honore pas. Ce terme de signe, confinant presque à celui d'une monnaie représentative, est ce quelque chose qu'évoque expressément la phrase qu'il y a bien longtemps j'ai intégrée à l'un de mes premiers discours, celui sur *La causalité psychique,* dans la formule qui inaugure l'un de ces paragraphes : « Plus inaccessibles à nos yeux faits pour les signes du changeur. » Je continue sur l'image les signes du changeur, tel est ce qui est déjà présent au fond de la structure inconsciente qui se règle selon la loi du *Lust* et de l' *Unlust,* selon la règle du *Wunsch* indestructible, avide de répétition, de la répétition des signes, et ce en quoi le sujet règle sa distance première à *das Ding,* source de tout *Wohl,* au niveau du principe du plaisir, et qui donne déjà, mais en son cœur, quelque chose que nous pouvons, suivant la référence kantienne, qualifier de ce en quoi, en effet, les praticiens de la psychanalyse n'ont pas manqué de désigner son terme, *Das Gute des Objekts,* du bon objet.
Il y a, au-delà du *Wohl* du principe du plaisir, déjà à l'horizon, se dessine ce *Gute, das Ding,* introduisant au niveau inconscient quelque chose qui, en somme, devrait nous forcer à le reposer en d'autres termes, au niveau de ce que je puis dire, c'est que ce qu'on pourrait appeler ici la critique de la raison pratique, a reposé la question proprement kantienne de la *causa noumenon. Das Ding* se présente ici, au niveau de l'expérience inconsciente, comme ce qui déjà fait la loi. Encore faut-il ici donner à ce terme, la loi, l'accent qu'il prend dans les jeux les plus brutaux de la société élémentaire, dans ce qu'évoque un livre récent, celui de Vailland. C'est une loi de caprice, d'arbitraire, d'oracle aussi, une loi de signes où le sujet n'est garanti par rien, à l'endroit de quoi il n'a aucune *Sicherung,* pour employer encore un terme kantien. C'est pourquoi ce *Gute,* au niveau de l'inconscient, est aussi, et dans son fond, le mauvais objet, dont l'articulation kleinienne nous parle encore. Encore faut-il dire que *das Ding* n'est, justement à ce niveau, jamais distingué comme mauvais. Le sujet n'a au mauvais objet pas la moindre approche puisque déjà par rapport au bon il se tient à distance. Il ne peut pas supporter l'extrême du bien que peut lui apporter *das Ding ;* à plus forte raison à l'endroit du mauvais ne peut-il se situer. Il peut gémir, éclater, maudire, il ne comprend pas. Rien, ici ne s'articule, même pas par métaphore. Il fait des symptômes comme

on dit, et ces symptômes, essentiellement, à l'origine, sont des symptômes de défense.
La défense, comment devons-nous, à ce niveau, la concevoir ? Organique. Le moi se défend en se mutilant comme le crabe lâche sa patte. Mais ce en quoi l'homme se défend autrement que l'animal qui s'automutile, montrant là, je vous l'indique en passant, cette liaison que j'ai faite la dernière fois entre motricité et douleur, la distinction est ici introduite par cette structuration signifiante dans l'inconscient humain, cette défense, cette mutilation, qui est celle de l'homme, se fera par quelque chose qui à un nom, qui n'est plus seulement substitution, déplacement, métaphore, et tout ce qui structure sa gravitation par rapport au bon objet, qui est à proprement parler ce qui s'appelle mensonge sur le mal. Le sujet, au niveau de l'inconscient, ment. Et ce mensonge est sa façon là-dessus de dire la vérité. L'orthos logos de l'inconscient à ce niveau s'articule, Freud l'a écrit précisément dans *l'Entwurf, proton* pseudos premier mensonge de l'hystérie. Ai-je besoin, depuis les quelques fois que je vous parle de *l'Entwurf,* de vous rappeler l'exemple qu'il donne d'une malade dont il ne parle plus ailleurs, qui s'appelle Emma, je crois, ce qui est du hasard, qui n'a rien à voir avec l'Emma dont il parle dans les *Studien,* c'est cette femme qui a cette phobie d'entrer toute seule dans les magasins parce que là, elle a peur qu'on se moque d'elle à cause de ses vêtements. Tout se relie d'abord à un premier souvenir. C'est à savoir qu'à douze ans, elle est entrée déjà dans un magasin, et que là, les employés ont ri apparemment de ses vêtements et qu'il y en a un qui lui a plu, qui l'a émue d'une façon singulière, même, pour elle, dans sa puberté naissante. Derrière, seulement nous retrouvons le souvenir causal, celui d'une agression mauvaise, qui s'est passée dans une boutique, celui d'un *Greißler,* un barbon. La traduction anglaise est faite avec un tout spécial sans gêne, et la traduction française, étant faite sur le texte anglais, traduit *Greißler* par *boutiquier,* comme le texte anglais. C'est un homme d'un certain âge qui l'a pincée je ne sais où d'une façon fort agressive, et fort directe, sous sa robe. C'est là le souvenir qui est évoqué, auquel fait écho l'idée de l'attrait sexuel éprouvé dans les seconds souvenirs. C'est dans la mesure où tout, dans ce qui reste dans le symptôme, est attaché aux vêtements, à la raillerie sur le vêtement, quelque chose à la fois d'allusif et d'opaque où l'indication, la direction de la vérité est indiquée -118 -

sous une couverture, sous la *Vorstellung* mensongère du vêtement, qui est ce dont il ne s'agit précisément pas dans la première rencontre, avec quelque chose qui est effectivement quelque chose qui n'a pas été à l'origine appréhendable, qui ne l'est qu'après coup et par l'intermédiaire de cette transformation mensongère, proton pseudos que nous avons l'indication de ce qui, chez le sujet, marque à jamais son rapport avec *das Ding* comme mauvais, dont il ne peut pourtant dire, formuler qu'il soit mauvais autrement que par le symptôme.

Voilà ce que l'expérience de l'inconscient ajoute à nos prémisses, à notre problème, nous force d'ajouter dans une reprise de l'interrogation éthique telle qu'elle a été posée, en différents temps du cours des âges, telle qu'elle nous a été léguée dans l'éthique kantienne par exemple, pour autant que celle-ci reste, au moins dans notre réflexion, sinon dans notre expérience, le point où les choses ont été menées. La voie dans laquelle les choses, les principes éthiques se formulent, en tant qu'ils sont présents dans la conscience, en tant qu'ils s'imposent, toujours prêts à émerger du préconscient, en tant qu'ils sont les commandements dans l'expérience morale, ont le rapport le plus étroit avec le second principe introduit par Freud comme corrélatif dialectique du principe de plaisir; l'un n'étant pas seulement, comme on le croit d'abord, l'application de la suite de l'autre, étant vraiment son corrélatif polaire sans lequel ni l'un ni l'autre n'aurait de sens chez l'autre, à savoir le principe de réalité. Et nous sommes une fois de plus amenés à nous interroger, mais parce que c'est une fois de plus, à approfondir ce principe de réalité tel que déjà je vous avais indiqué à l'horizon de l'expérience paranoïaque qu'il pouvait se formuler.

Le principe de réalité, vous ai-je dit, n'est pas simplement, tel qu'il apparaît dans *l'Entwurf,* cet échantillonnage qui se produit au niveau du système ω parfois ou du système de la *Wahrnehmungsbewußtsein,* au niveau de ce système par où le sujet, échantillonnant dans la réalité ce qui lui donne le signe d'une réalité présente, peut corriger l'adéquation du surgissement leurrant de la *Vorstellung* telle qu'elle est provoquée par la répétition au niveau du principe du plaisir. Il est quelque chose au-delà. La réalité se pose pour l'homme, et c'est en ceci qu'elle l'intéresse, d'être structurée, d'être le quelque chose qui, dans son expérience, se présente, vous ai-je dit au moment du *Président Schreber,* au moment où je le commentais, comme ce qui revient toujours à la même place. Le rôle et la

fonction des astres dans le système délirant de ce sujet exemplaire est là qui nous indique, à la façon d'une boussole, l'étoile polaire de cette relation de l'homme au réel que l'étude de l'histoire de la science rend vraisemblable, ce quelque chose de si singulier et de paradoxal que ce soit de l'observation des astres du pâtre, du marin méditerranéen, de ce retour à la même place de l'objet qui semble intéresser le moins l'expérience humaine, l'astre qui indique à l'agriculteur quand il convient de semer ses blés, ces Pléiades qui jouaient un si grand rôle dans l'itinéraire de la marine méditerranéenne, ce retour des astres toujours à la même place, là est quelque chose qui se poursuit à travers les âges pour aboutir à cette structuration de la réalité qui, pour nous, s'appelle le résultat de la physique, qui s'appelle la science. C'est du ciel sur la terre, de la physique péripatéticienne à Galilée, que les lois fécondes en sont descendues. C'est de la terre, où l'on avait retrouvé ces lois du ciel dans la physique galiléenne qui le remonte au ciel nous montrant que les astres n'ont rien de ce qu'on avait cru tout d'abord, qu'ils ne sont point incorruptibles, qu'ils subissent les mêmes lois qui sont celles du monde terrestre. Bien plus encore, car si déjà un pas décisif dans l'histoire de la science est fait au niveau de l'admirable Nicolas de Cues, qui est un des premiers à formuler que les astres ne sont pas incorruptibles, nous savons nous, mieux encore, qu'ils pourraient n'être pas à la même place. Ainsi, l'exigence première qui nous a fait, à travers l'histoire, sillonner la structuration du réel pour en faire cette science suprêmement efficace, suprêmement décevante aussi pour autant que, ce dos *Ding,* il nous en avait donné la première exigence, trouver ce qui se répète, ce qui revient, ce qui nous garantit de revenir toujours à la même place, nous a poussé jusqu'à l'extrême où nous sommes, où nous pouvons mettre en question toutes les places, et où plus rien dans cette réalité, que pourtant nous avons appris à si admirablement bouleverser, ne répond pour nous à cette recherche, à cet appel qui lui donne la sécurité du retour.

Pourtant, c'est autour de cette recherche de ce qui revient toujours à la même place, c'est à elle que reste appendu ce qui s'est élaboré au cours des âges de ce que nous appelons éthique, c'est-à-dire non pas le simple fait qu'il y a des obligations, qu'il y a un lien qui enchaîne, qui ordonne, qui fait la loi de la société, qui lui donne ce à quoi nous nous référons si souvent ici sous la forme, sous le terme de structure élémentaire de la parenté,

de la propriété aussi, de l'échange des biens. Assurément, c'est là ce quelque chose à quoi l'homme, si l'on peut dire, il est purement mythique d'en faire un [bien]. Car, c'est exactement la même chose pourquoi il est soumis, dans l'inconscient, à la loi de l'inconscient, et ce qui fait que, dans les sociétés dites primitives, entendues, toutes les sociétés, à leur niveau de base, l'homme se fait lui-même signe de l'échange, élément de l'échange, objet qui, dans ce qui, à travers les générations, préside à ce nouvel ordre surnaturel des structures, le fait objet de cet échange réglé dont l'étude d'un Claude Lévi-Strauss vous montre, au niveau des structures élémentaires, le caractère sûr dans sa relative inconscience.

L'éthique commence au-delà. Elle commence au moment où le sujet pose la question de ce bien qu'il avait recherché inconsciemment dans ce qui est là des structures sociales, où il pose cette question et, du même coup, va être amené à découvrir la liaison profonde par quoi, pour lui, ce qui se présente comme loi est étroitement lié à la structure même du désir, en quoi il découvre, sinon tout de suite, ce désir dernier de l'exploration freudienne, que l'exploration freudienne a découvert sous le nom de désir de l'inceste, mais où il découvre d'abord tout ce qui articule sa conduite d'une façon telle que cet objet de son désir soit toujours maintenu pour lui à cette distance qui n'en est pas complètement une, à cette distance intime qui s'appelle proximité, qui n'est pas identique à lui-même, qui lui est littéralement proche, et au même sens où l'on peut dire que le *Nebenmensch,* dont nous parle Freud au fondement de cette chose, est son prochain. Si, quelque chose, au sommet du commandement éthique, finit, d'une façon si étrange parfois, si scandaleuse pour le sentiment de certains, par s'articuler sous la forme du « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », c'est qu'il est de la loi du rapport du sujet humain à lui-même qu'il se fasse lui-même, à lui-même, dans son rapport à son désir, son propre prochain.

De ce rapport de la loi morale, en tant qu'elle s'articule à cette visée du réel comme tel, du réel en tant qu'il peut être la garantie de la Chose, j'avance ici ce que nous pouvons appeler l'acmé de la crise de l'éthique, celle que je vous ai désignée déjà et dès l'abord comme liée au moment où paraît la *Critique de la raison pratique* de l'éthique kantienne où, clairement, il apparaît que c'est pour autant que s'ouvre l'effet désorientant de la physique parvenue, à ce moment, à son point d'indépendance par rap- 121 -

port à *das Ding,* au *das Ding* humain sous la forme de la physique newtonienne, c'est pour autant que, pour Kant, la physique newtonienne le force à une révision radicale de la fonction de la raison en tant que pure, c'est expressément appendu à cette mise en question d'origine scientifique que se propose à nous une morale dont les arêtes, dans leur rigueur, n'avaient même jusque là jamais pu être entrevues. À savoir cette morale qui se détache expressément et comme telle de toute référence à un objet, quel qu'il soit, de l'affection, à ce qui, dans le texte de Kant, s'appelle *pathologisches Objekt,* un objet pathologique, ce qui veut dire seulement, en cette occasion, objet d'une passion quelle qu'elle soit.
Nul Wohl, nul bien, que ce soit le nôtre ou celui de notre prochain ne doit, comme tel, entrer dans la finalité de l'action morale. La seule définition de l'action morale possible est celle-ci, que Kant nous donne sous la formule bien connue de: « Fais que la maxime de ton action puisse être prise comme une maxime universelle. » Donc l'action n'est morale que pour autant qu'elle n'est commandée que par ce seul motif que la maxime choisie est choisie en fonction de son caractère universel, *allgemein.* Traduire par *universel* pose, je dois dire, une petite question. Vous savez *qu'allgemein* est plus près de commun que d'universel. Et, aussi bien, Kant utilisera, dans une opposition, *général* à *universel,* qu'il reprend sous la forme latine. Ce qui prouve bien que quelque chose ici est laissé dans une certaine indétermination. *« Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne »,* agis de telle façon que la maxime de ta volonté toujours puisse valoir comme principe d'une législation qui soit pour tous. Cette formule qui, vous le savez, est la formule centrale de l'éthique kantienne, est poussée, recherchée, dans ses plus extrêmes conséquences, et le radicalisme de ce qu'il exclut comme tel, de tout rapport à un bien, va jusqu'à ce paradoxe qu'on peut dire qu'en fin de compte la *gute Willen,* la bonne volonté, est quelque chose qui se pose absolument comme exclusive de toute action entraînant un bien, de tout bienfait. Ce texte dont, à vrai dire, je crois que tout accomplissement d'une subjectivité qui mérite d'être appelée contemporaine, d'un homme de nos jours qui a la chance ou la fortune d'être né en notre âge, ne peut même ignorer l'exercice. Je le souligne bien sûr cahin-caha. On peut se passer de tout. Le voisin de droite et le voisin de gauche sont de nos jours des personnages assez ser-

rés volumétriquement, sinon des prochains, pour nous empêcher de tomber par terre.
Il est tout à fait impossible de ne pas avoir traversé l'épreuve de lire ce texte pour s'apercevoir du caractère extrémiste, du caractère presque insensé du point où nous accule quelque chose qui a tout de même sa présence dans l'histoire, l'existence et l'insistance de la science. Car si, bien entendu, personne n'a jamais pu - il n'en doutait pas non plus lui-même un instant - mettre en pratique, en application, d'aucune façon un tel axiome moral, il n'est tout de même pas indifférent de s'apercevoir qu'au point où les choses en sont venues, c'est-à-dire au point où nous avons lancé un grand pont de plus dans le rapport à la réalité, à savoir où depuis quelque temps l'esthétique transcendentale elle-même - je parle de ce qui est esthétique transcendentale dans la *Critique de la raison pure* - peut être mise en cause du moins sur le plan de ce jeu d'écritures où vient pointer actuellement la théorie physique, dès lors une rénovation, une mise à jour de l'impératif kantien, au point où nous en sommes venus de notre science, pourrait s'exprimer ainsi: « N'agis jamais qu'en sorte que ton action puisse être - dirions-nous en employant le langage de l'électronique et de l'automation - programmée. » Ce qui, vous le sentez je pense, nous apporte un pas de plus dans le sens d'un détachement plus accentué, sinon le plus accentué, de tout rapport avec ce qu'on appelle un Souverain Bien. Car, entendez-le bien, ce que Kant nous ordonne, quand nous considérons la maxime qui règle notre action, ce qu'il nous donne expressément d'une façon articulée est ceci, de la considérer un instant comme la loi d'une nature où nous serions appelés à vivre. C'est ici que lui semble s'établir l'appareil, qu'il nous fera repousser avec horreur, de telle ou telle des maximes auxquelles nos penchants nous entraîneraient bien volontiers.
Il nous donne des exemples. Des exemples dont il n'est pas d'ailleurs sans intérêt de prendre la notification concrète. Car tout évidents qu'ils lui paraissent, ils peuvent prêter, au moins pour l'analyste, à quelque réflexion, et peut-être le ferons-nous. Mais, observez-le quand il nous dit qu'il s'agit des lois d'une nature, il ne dit pas d'une société. Il s'agit bien de cette référence à la réalité dont je parle car, bien sûr, s'il nous parlait d'une référence à la société, il n'est que trop clair que les sociétés vivent trop bien, non seulement d'une référence à des lois qui sont très loin de -123 -

supporter la mise en contact, en contre-partie, la mise en place d'une application universelle, mais que bien plus encore, c'est à proprement parler, comme je vous l'ai déjà indiqué la dernière fois, de la transgression de ces maximes que les sociétés prospèrent et, ma foi, s'accommodent fort bien. Il s'agit donc de la référence mentale à une nature idéale en tant qu'elle est ordonnée par les lois d'un objet pour tout dire idéal, construit à l'occasion de la question que nous nous posons sur le sujet de notre règle de conduite. Vous le verrez, ceci a des conséquences remarquables. Mais je ne veux ici, pour opérer l'effet de choc ou de déssillement qui me semble sur le chemin nécessaire de notre progrès, que vous faire remarquer ceci, c'est que si la *Critique de la raison pratique* est parue en 1788, sept ans après la première édition de la *Critique de la raison pure, il* est un autre ouvrage qui, lui, est paru six ans après, un peu au lendemain de Thermidor, en 1795, et qui s'appelle *La philosophie dans le boudoir.*
La philosophie dans le boudoir comme, je le pense, vous le savez tous, est l'œuvre d'un certain Marquis de Sade, célèbre à plus d'un titre, dont la célébrité, de scandale au départ, n'est pas sans s'accompagner de grandes infortunes, on peut dire, d'abus de pouvoir commis à son endroit, puisque aussi bien on nous dit qu'il est resté quelque vingt-cinq ans captif, ce qui est beaucoup pour quelqu'un qui n'a pas, mon Dieu, à notre connaissance, commis de crime essentiel et qui, de nos jours, vient dans l'idéologie de certains à un point de promotion dont on peut dire aussi qu'il comporte quelque chose au moins de confus, sinon d'excessif. Assurément, l'œuvre du Marquis de Sade, encore qu'elle puisse passer pour certains pour comporter l'ouverture sur certains divertissements, n'est pas à proprement parler de l'ordre le plus réjouissant. Les parties les plus appréciées peuvent paraître à certains être aussi les plus ennuyeuses, mais on ne peut pas dire qu'elles manquent de cohérence. Et, pour tout dire, ce sont exactement les critères kantiens qu'il met en avant pour justifier les positions de ce qu'on peut appeler une sorte d'antimorale. C'est avec la plus grande cohérence qu'il soutient son paradoxe dans cette oeuvre qui s'appelle *La philosophie dans le boudoir,* et dans laquelle est inclus un petit morceau dont, après tout, il dit que, vu l'ensemble des oreilles qui m'écoutent, c'est le seul morceau dont je vous recommande expressément la lecture, ce morceau s'appelle: « Français, encore un petit effort pour être républicains ». À la suite de cet appel, supposé être -124 -

recueilli comme mouvement de follicules qui, à ce moment là, s'agitent dans le Paris révolutionnaire, le Marquis de Sade nous propose, avec une extrême cohérence, de prendre en effet pour maxime universelle de notre conduite le contre-pied, vue la ruine des autorités, en quoi consiste, dans les prémisses de cet ouvrage, l'avènement d'une véritable république, le contre-pied de ce qui a pu toujours jusque là être considéré comme, si l'on peut dire, le minimum vital d'une vie morale viable et cohérente. Et, à la vérité, il ne le soutient pas mal. Ce n'est point par hasard si nous voyons dans *La philosophie dans le boudoir,* d'abord et avant tout, être fait l'éloge de la calomnie. La calomnie, nous dit-il, ne saurait être en aucun cas nocive car, en tout cas, si elle impute à notre prochain quelque chose de beaucoup plus mauvais que ce qu'on peut lui attribuer, elle aura pour mérite de nous mettre en garde en toute occasion contre ses entreprises. Et c'est ainsi qu'il poursuit, point par point, justifiant, sans en excepter aucune, le renversement de tout ce qui est considéré comme les impératifs fondamentaux de la loi morale, continuant par l'inceste, l'adultère, le vol et tout ce que vous pouvez y ajouter.
Prenez simplement le contre-pied de toutes les lois du Décalogue et vous aurez ainsi l'exposé cohérent de quelque chose dont le dernier ressort s'articule en somme ainsi, nous pouvons prendre comme loi, comme maxime universelle de notre action, quelque chose qui s'articule comme le droit à jouir d'autrui quel qu'il soit, comme instrument de notre plaisir. Sade démontre, avec beaucoup de cohérence, que cette loi étant universelle, universalisée, c'est-à-dire que, par exemple, si elle permet aux libertins la libre disposition de toutes les femmes, indistinctement, et quel que soit ou non leur consentement, inversement, il libère les femmes de tous les devoirs qu'une société vivante et civilisée leur impose dans leurs relations conjugales, matrimoniales et autres, et que quelque chose est concevable, qui ouvre toutes grandes les vannes qu'il propose imaginairement à l'horizon du désir qui fait que tout un chacun est sollicité de porter à son plus extrême les exigences de sa convoitise et de les réaliser. Si même ouverture est donnée à tous, alors on verra ce que donne une société naturelle. Notre répugnance, après tout, pouvant très légitimement être assimilée à ce que Kant prétend lui-même éliminer, retirer des critères de ce qui pour nous fait la loi morale, à savoir un élément sentimental.

Si Kant entend éliminer tout élément sentimental de la morale, nous retirer comme non valable tout guide qui soit dans notre sentiment, à l'extrême le monde sadiste est concevable comme étant, même s'il est l'envers et la caricature, un des accomplissements possibles du monde gouverné par une éthique radicale, par l'éthique kantienne telle qu'elle s'inscrit, telle qu'elle se date en 1788. Croyez-moi, les échos kantiens de ce qu'on trouve comme tentative d'articulation morale dans tout une vaste littérature que nous pouvons appeler libertine, celle de l'homme du plaisir, celle que vous trouverez dans *Le rideau levé* de Mirabeau, est une forme également caricaturale, paradoxale de ce qui, tout au cours des âges, et depuis Fénelon, a si longuement préoccupé l'ancien régime, l'éducation des filles. Vous la verrez poussée là, dans *Le rideau levé,* jusqu'à ses conséquences les plus humoristiquement paradoxales.

Eh bien, nous touchons ici quelque chose par quoi l'éthique rencontre, dans sa recherche de justification, d'assiette, d'appui dans le sens de la référence au principe de réalité, son propre achoppement, son propre échec. Je veux dire où une aporie éclate de l'articulation mentale qui s'appelle éthique. Car aussi bien, comme vous le savez, il est tout à fait clair que, de même que l'éthique kantienne n'a pas d'autre suite que cet exercice gymnastique dont je vous ai fait remarquer la fonction essentiellement formatrice pour quiconque pense, de même l'éthique sadiste, bien sûr, n'a eu aucune espèce de suite sociale. Entendez bien que les Français - je ne sais s'ils ont fait véritablement un effort pour être républicains - mais assurément, tout comme les autres peuples de la terre, et même ceux qui ont fait après lui des révolutions encore plus ambitieuses, encore plus radicales, encore plus hardies, ont pour autant laissé strictement inchangées les bases, que je qualifierai de religieuses, de ce qui s'appelle les dix commandements, les poussant même à un degré dont on peut dire que la note, l'accentuation puritaine va toujours plus en s'accusant, aboutissant à un état de choses où le chef d'un grand état socialiste, allant visiter les civilisations coexistantes, se scandalise de voir, quelque part sur les bords de l'océan Pacifique, les danseuses du noble pays d'Amérique lever la jambe un peu trop haut.

Il est clair que nous nous trouvons là devant quelque chose qui, tout de même, pose une question. Précisément la question du rapport avec *das Ding.* Et aussi bien, ce rapport me paraît suffisamment souligné en deux -126 -

traits qui, tout de même, est celui-ci qui dans Kant se formule ainsi dans le troisième chapitre concernant les motifs de la raison pure pratique. Kant admet tout de même un corrélatif sentimental de la loi morale dans sa pureté, et très singulièrement, je vous prie de le noter, c'est dans le second paragraphe de cette troisième partie, ce n'est autre chose que la douleur elle-même. Je vous lis ce passage qui me paraît, vu l'élimination de tous les critères sentimentaux, dans la direction de la directive de la loi morale et de ses motifs : « Par conséquent, nous pouvons bien voir a priori que la loi morale, comme principe de détermination de la volonté, par cela même qu'elle porte préjudice à toutes nos inclinations, doit produire un sentiment qui peut être appelé de la douleur. Et c'est ici le premier, et peut-être le seul cas, où il nous soit permis de déterminer, par des concepts a priori, le rapport d'une connaissance qui vient ainsi de la raison pure pratique, au sentiment du plaisir ou de la peine. »
Il [Kant] est de l'avis de Sade. Car, pour atteindre absolument das *Ding,* pour ouvrir toutes les vannes du désir, qu'est-ce que Sade nous montre à l'horizon ? Essentiellement la douleur. Douleur d'autrui, et aussi bien la propre douleur du sujet, car ce ne sont, à l'occasion, qu'une seule et même chose. Cet extrême du plaisir, pour autant qu'il consiste à forcer l'accès à la Chose, nous ne pouvons pas le supporter, et c'est ce qui fait le côté dérisoire, le côté, pour employer un terme populaire, maniaque qui éclate à nos yeux dans les constructions romancées d'un Sade où, à chaque instant, quelque chose pour nous se manifeste du malaise de la construction vivante, de ce quelque chose qui rend si difficile pour nos névrosés, l'aveu de certains de leurs fantasmes, pour autant que les fantasmes, à un certain degré, à une certaine limite, ne supportent pas la révélation de la parole.
Nous voici donc ramenés à la loi morale en tant qu'elle est supportée, qu'elle s'incarne dans un certain nombre de commandements. Je vous l'ai dit, il conviendrait, ces commandements, de les reprendre. J'ai indiqué la dernière fois qu'il y a là une étude à faire. Je convoquerais volontiers l'un d'entre vous comme représentant d'une tradition ou d'une pratique de théologie morale, comme on dit, diversement spécifiée. Beaucoup de questions ne seraient point indifférentes. J'ai parlé du nombre des commandements l'autre jour, leur forme, la façon dont ils nous sont transmis dans le texte, au futur: « Tu ne tueras pas, Tu ne mentiras pas », est quelque chose qui mériterait de nous retenir. Et, à la vérité, ici, j'appellerais -*127* -

bien volontiers quelqu'un à mon aide, et ce serait quelqu'un qui aurait assez de pratique de l'hébreux pour, là-dessus, pouvoir me répondre à un certain nombre de questions. Est-ce aussi un futur, est-ce quelque forme de volitif, qui est employé dans le texte hébreux, dans le *Deutéronome* et les *Nombres où* nous voyons les premières formulations du Décalogue ? C'est là quelque chose qui ne serait certes pas indifférent.
Ce que je veux aborder aujourd'hui, c'est seulement, concernant les impératifs dont il s'agit, leur caractère privilégié par rapport à ce que nous sommes habitués à considérer comme étant la structure de la loi. Le rassemblement, à l'origine après tout pas tellement perdue dans le passé, d'un peuple qui se distingue lui-même comme élu, le rassemblement de ces commandements est de nature, je vous l'ai dit, à nous arrêter un certain temps.
Je voudrais aujourd'hui m'arrêter à deux d'entre eux, laissant de côté les questions immenses que pose le fait de la promulgation de ce commandement par quelque chose qui s'annonce comme étant: « Je suis ». Non pas sollicitant, comme on l'a dit, le texte dans le sens d'une métaphysique grecque: « Celui qui est », voire « Celui qui suis », mais ce: « Je suis ce que Je suis. *I am that I am ».* La traduction anglaise est certainement la plus proche, au dire des hébraïstes, de ce que signifie l'articulation du verset. Peut-être me trompais-je, mais ne connaissant pas l'hébreux, et me référant ainsi à ce qui pourrait m'être apporté comme complément d'information, je crois que les meilleures autorités sont sans équivoque. Celui, donc, qui s'annonce comme ce « Je suis », et qui s'annonce d'abord à l'endroit d'un petit peuple comme étant Celui qui l'a tiré des misères de l'Égypte, pour commencer d'articuler: « Tu n'adoreras d'autre Dieu que moi, devant ma face ». Je laisse ouverte la question de savoir ce que veut dire « devant ma face ». Il est certain que les textes laissent ouverte la question que, hors de la face de Dieu, c'est-à-dire hors de la Canaan, l'adoration des autres dieux n'est pas, pour le fidèle juif lui-même, inconcevable, et un texte du deuxième Samuel, dans la bouche de David, le laisse apparaître. Il n'en reste pas moins que le deuxième commandement, celui qui formellement exclut comme telle toute image, et non seulement tout culte, mais toute représentation de ce qui est dans le ciel, sur la terre et dans l'abîme, me semble être un point, lequel mérite aussi que nous nous y arrêtions comme étant ce qui distingue ce qui est l'introduc-128 -

tion et les prémisses, qui nous montre que ce dont il va s'agir est quelque chose qui est dans un rapport tout à fait particulier avec l'affection humaine dans son ensemble.
L'élimination, pour tout dire, de la fonction de l'imaginaire dans ce qui va se formuler, à mes yeux, aux vôtres, je pense, aussi, s'offre comme étant le principe de la relation au symbolique comme tel au sens où nous l'entendons ici, à la parole pour tout dire qui, là, je crois, trouve sa condition principale. Je laisse de côté la question du repos du sabbat. Encore que, peut-être, y reviendrons-nous ensuite, car je crois que cet extraordinaire impératif, grâce à quoi, dans un pays de maîtres, nous voyons encore un jour sur sept se passer dans une inoccupation qui, au dire de proverbes humoristiques, ne laisse pas de milieu à l'homme du commun entre l'occupation de l'amour ou celle du plus sombre ennui. Cette suspension, ce vide est quelque chose qui assurément introduit dans la vie humaine le signe d'un trou, d'un au-delà de quelque chose en rapport avec toute loi de l'utilité qui, pour l'instant, la suspend et la réfute. Il me paraît avoir la connexion la plus proche avec ce sur la piste de quoi nous marchons ici. Je laisserai de côté l'interdiction du meurtre, car nous aurons à y revenir, concernant la portée respective de l'acte et de sa rétribution.
Je veux en venir à l'interdiction du mensonge, pour autant que vous la voyez rejoindre ce qui, pour nous, s'est présenté d'abord comme étant le rapport essentiel de l'homme, pour autant qu'il est commandé, à la Chose, par le principe du plaisir, à savoir ce rapport auquel nous avons affaire tous les jours dans l'inconscient et qui est un rapport menteur. Le « Tu ne mentiras point » est le commandement où, pour nous, se fait sentir de la façon la plus tangible le lien intime du désir, dans sa fonction la plus structurante, avec la loi. Car à la vérité, le « Tu ne mentiras point » est quelque chose qui, suspendu dans son projet, est là pour nous faire sentir la véritable fonction de la loi. Et je ne pourrais mieux faire, pour vous le faire sentir, que d'en rapprocher le sophisme par lequel se manifeste au maximum le type d'ingéniosité le plus opposé à celui de la discussion proprement juive et talmudique, c'est le paradoxe dit d'Épiménide, c'est celui qui avance « Tous les hommes sont des menteurs ». « Que dis-je, en avançant avec l'articulation que je vous ai donnée de l'inconscient, que dis-je ? répond le sophiste, sinon que moi-même je mens, qu'ainsi je ne puis rien avancer de valable -129 -

concernant non pas simplement la véritable fonction de la vérité, mais la signification même du mensonge. » Le « Tu ne mentiras point », pour autant qu'il est un précepte négatif, est ce quelque chose qui a pour fonction de retirer de l'énoncé le sujet de l'énonciation. Rappelez-vous ici le graphe. C'est bien là, pour autant que je mens, que je refoule, que c'est moi, menteur, qui parle, que je peux dire « Tu ne mentiras point ». Et dans « Tu ne mentiras point » comme loi est incluse la possibilité du mensonge comme désir le plus fondamental.

Et je vais vous en donner une preuve qui, à mes yeux, n'en est pas moins valable. C'est la célèbre formule de Proudhon : « La propriété, c'est le vol. » Je vais vous en donner une preuve la plus manifeste, ce sont les cris d'écorchés que poussent les avocats dès le jour où, sous une forme toujours plus ou moins funambulesque et mythique, il est question de faire entrer en jeu, dans l'interrogatoire d'un inculpé, un détecteur de mensonge. Devons-nous en conclure que le respect de la personne humaine, c'est le droit de mentir ? Assurément, c'est une question, et ça n'est pas une réponse que de répondre: « Oui, sûrement ». Comme on pourrait dire, ce n'est pas si simple.

C'est que cette révolte, cette insurrection devant le fait que quelque chose puisse réduire à quelque application universellement objectivante la question de la parole du sujet, est bien justement ce qui, à cette parole en tant qu'elle ne sait pas elle-même ce qu'elle dit quand elle ment, et que d'autre part mentant il y a quelque vérité qu'elle promeut, c'est là dans un rapport, dans cette fonction antinomique entre la loi et le désir, qu'elle conditionne, c'est là que gît le ressort majeur, primitif, primordial qui fait de ce commandement, entre les dix autres, une des pierres angulaires de ce que nous pouvons appeler la condition humaine en tant qu'elle mérite d'être respectée.

Je vais, l'heure avançant, sauter un peu plus loin, pour en venir enfin à ce qui fait le cœur même, aujourd'hui, est la pointe de notre réflexion sur ces rapports du désir et de la loi. C'est le fameux commandement qui s'exprime ainsi-il fait toujours sourire, à bien y réfléchir on ne sourit pas longtemps - : « Tu ne convoiteras point la maison de ton prochain, tu ne convoiteras point la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni rien de ce qui appartient à ton prochain. » Assurément, la mise de la femme entre la maison et le bourricot -130 -

est quelque chose qui a suggéré à plus d'un l'idée de ce qu'on pouvait voir là les exigences d'une société primitive. Des Bédouins, quoi, des Bicots, des Ratons. Eh bien, je ne pense pas. Je veux dire que si, effectivement, cette loi, toujours en fin de compte vivante dans le cœur d'hommes qui la violent chaque jour, bien entendu, au moins concernant ce dont il s'agit quand il s'agit de la femme de son prochain, doit sans doute avoir quelque rapport avec ce qui est notre objet ici, à savoir das *Ding.* Car il ne s'agit point ici de n'importe quel bien. Il ne s'agit point de ce qui fait la loi de l'échange, et couvre d'une légalité, si l'on peut dire amusante, d'une *Sicherung* sociale, les mouvements, *impetus,* des instincts humains.

Il s'agit de quelque chose qui prend sa valeur de ce qu'aucun de ces objets n'est sans avoir le rapport le plus étroit avec ce dans quoi l'être humain peut se reposer comme étant *der Trug. Das Ding* non pas en tant qu'elle est son bien, mais le bien où il se repose. J'ajoute, en tant que c'est la loi, la loi de la parole dans son origine la plus primitive, en ce sens que ce *das Ding* était là au commencement, que c'est la première chose qui a pu se séparer de tout ce qu'il a commencé de nommer et d'articuler. Que c'est pour autant que ce *das Ding* est le corrélatif même de la loi de la parole, que la convoitise même dont il s'agit c'est une convoitise qui s'adresse non pas à n'importe quoi que je désire, mais à quelque chose en tant qu'elle est la Chose de mon prochain. C'est pour autant qu'elle préserve cette distance de la Chose en tant que fondée par la parole elle-même que ce commandement prend son poids et sa valeur.

Mais là où aboutissons-nous ? Que dirons-nous donc ? Est-ce que la loi est la Chose ? Que non pas ! Toutefois je n'ai eu connaissance de la Chose que par la loi. En effet, je n'aurais pas eu l'idée de la convoiter si la loi n'avait dit: « Tu ne la convoiteras pas ». Mais la Chose trouve, en l'occasion, produit en moi toutes sortes de convoitises grâce au commandement. Car sans la loi, la Chose est morte. Or, moi, j'étais vivant jadis, sans la loi. Mais quand le commandement est venu, la Chose a flambé; est venu de nouveau, alors que moi j'ai trouvé la mort. Et pour moi le commandement qui devait mener à la vie, s'est trouvé mener à la mort, car la Chose, trouvant l'occasion, m'a séduit grâce au commandement, et par lui m'a fait désir de mort. Je pense que, depuis un tout petit moment, vous devez, au moins certains d'entre vous, vous douter que ce n'est plus moi qui parle. En effet, à une toute petite modification près, j'ai mis la Chose

à la place du péché. Ceci est le discours de Saint Paul concernant les rapports de la loi et du péché, *Épître aux Romains,* chapitre 7, § 7, auquel je vous prie de vous reporter. Quoi qu'on en pense dans certains milieux, vous auriez tort de croire que les auteurs sacrés ne sont pas d'une bonne lecture. À la vérité, quant à moi, je n'ai jamais trouvé que récompense à m'y plonger, et tout spécialement celui que je vous indique pour vos devoirs de vacances vous tiendra pas mal de compagnie.

Voilà en effet à quoi nous sommes amenés. Le rapport de la Chose et de la loi ne saurait être mieux défini que dans ces termes. C'est ici que nous le reprendrons, c'est ici, autour de ces termes fondamentaux, que peut, pour nous, se poser la question de savoir si la découverte freudienne, l'éthique psychanalytique, nous laisse suspendus dans ce rapport dialectique du désir et de la loi, de ce qui fait notre désir ne flamber que dans un rapport à la loi qui le fait désir de mort, qui fait que, sans la loi, le péché, *amartia*, ce qui veut dire en grec manque et non participation à la Chose, grâce à la loi seulement prend ce caractère hyperboliquement, démesurément pêcheur. Nous avons à explorer ce qu'au cours des âges, ce que dans le νους l'être humain est capable d'élaborer, qui transgresse cette loi, de transgression qui nous mette, au désir, dans un rapport qui franchisse ce lien d'interdiction, qui introduise, au-dessus de notre morale, une érotique. Je ne pense pas que vous deviez ici vous trouver étonnés d'une pareille question car, après tout, c'est ce qu'ont fait très exactement toutes les religions, tous les mysticismes, tout ce que Kant appelle avec quelque dédain les *Religionsschwärmereien.* Il est bien difficile de traduire ; les rêveries, si vous voulez, religieuses.

Qu'est-ce, sinon une façon de retrouver quelque part, au-delà de la loi, ce rapport à *das Ding ?* Sans doute y en a-t-il d'autres. Sans doute, parlant d'érotiques, aurons-nous à parler de ce qui s'est fomenté au cours des âges de règles de l'amour. Quelque part, Freud dit qu'il aurait pu parler, dans sa doctrine, qu'il s'agit essentiellement d'une érotique. Mais, dit-il, je ne l'ai pas fait parce qu'aussi bien ç'aurait été là céder sur les mots, et qui cède sur les mots cède sur les choses. J'ai parlé de sexualité, dit-il. C'est vrai. Freud a mis au premier plan d'une interrogation éthique le rapport simple de l'homme et de la femme. Chose très singulière, les choses n'en ont pas pour autant fait mieux que de rester au même point.

La question de *das Ding,* pour autant qu'aujourd'hui elle reste sus-

pendue pour nous autour de l'idée paulinienne du *dam,* de ce quelque chose d'ouvert, de manquant, de béant, au centre de notre désir, je dirai, si vous me permettez ce jeu de mots que je propose pour noter l'ouverture freudienne de savoir ce que nous pouvons en faire pour la transformer dans la question de la Dame, de notre Dame. Et ne souriez pas sur ce maniage, car la langue l'a fait avant moi. Si vous notez l'étymologie du mot danger, vous verrez que c'est exactement la même équivoque qui la fonde en français. Le danger, à l'origine, c'est *domniarum,* domination. Et le mot *dam* est venu tout doucement contaminer ceci qui fait en effet que lorsque nous sommes au pouvoir d'un autre nous sommes en grand péril. Ainsi, l'année prochaine, essaierons-nous de nous avancer dans ces zones incontestablement périlleuses.

Leçon VII *13 janvier 1960*

Dans ce temps de recueillement des vacances j'ai éprouvé le besoin de faire une excursion dans une certaine zone du trésor littéraire anglais et français *Quaerens,* non pas *quem devorem,* mais bien plutôt *quod doceam vobis,* quoi vous enseigner, et comment, sur un sujet qui est celui sur lequel nous mettons le cap à travers cette forme, ce titre de *L'éthique de la psychanalyse,* dont vous sentez bien qu'il doit nous mener en un point problématique, non seulement de la doctrine de Freud, mais en quelque sorte de ce qu'on peut appeler notre responsabilité d'analystes.

Ce sujet, si vous ne l'avez déjà vu pointer à l'horizon, mon Dieu, il n'y a pas de raison, puisque aussi bien j'en ai même jusqu'ici, cette année, évité le terme : c'est celui si problématique pour les théoriciens de l'analyse, comme vous pourrez en voir des témoignages dans les citations que je vous ferai, celui pourtant si essentiel de ce que Freud appelle *Sublimierung,* la sublimation.

C'est l'autre face en effet de cette exploration que Freud fait en pionnier de ce qu'on peut appeler les racines du sentiment éthique, pour autant qu'il s'impose sous la forme d'interdictions, de quelque chose qui, en nous, est conscience morale. C'en est l'autre face, celle souvent, si improprement, il faut bien le dire, si comiquement pour toute oreille un peu sensible, qui est apportée dans le siècle - je parle du siècle pour désigner ce qui est externe à notre champ analytique - comme philosophie des valeurs. Est-ce que pour nous qui nous trouvons, avec Freud, être porteurs, quant aux sources, quant à l'incidence réelle de la réflexion éthique, -135 -

qui nous trouvons en somme à portée de donner sur ce terrain une critique si nouvelle, sommes-nous dans la même heureuse posture concernant la face positive du chemin de l'élévation morale et spirituelle qui s'appelle échelle des valeurs ? Assurément le problème apparaît là beaucoup plus mouvant et délicat. Et pourtant, on ne peut pas dire que nous puissions nous en désintéresser au bénéfice des soucis les plus immédiats d'une action simplement thérapeutique. Quelque part Freud, dans les *Trois essais sur la sexualité,* emploie, concernant les effets de l'aventure libidinale individuelle, deux termes corrélatifs, *Fixierbarkeit,* c'est notre fixation dont nous faisons le registre d'explication de ce qui est en somme inexplicable, et puis autre chose qu'il appelle *Haftbarkeit* qu'on traduit comme l'on peut par persévération, persévérer, qui a toutefois une curieuse résonance en allemand, car on s'aperçoit que cela veut plutôt dire responsabilité, engagement. Et c'est bien de cela qu'il s'agit, c'est bien de notre histoire à nous, collective, d'analystes. Nous sommes pris aussi dans une aventure qui a eu un certain sens, une certaine contingence, des étapes. Ce n'est pas d'un seul trait, d'un seul coup que Freud a poursuivi le chemin dont il nous a légué les jalons. Et il se peut aussi que nous soyons, par les effets des détours de Freud, accrochés à un certain point de l'évolution de sa pensée, sans avoir pu très bien nous rendre compte du caractère de contingence qu'il doit présenter, comme tout effet de l'histoire humaine.

Tâchons donc, selon une méthode qui, si elle n'est la nôtre, est en tout cas un mouvement que vous devez connaître car il m'est familier de faire quelques pas, deux par exemple en arrière, avant d'en faire trois en avant dans l'espoir d'en avoir gagné un. Pas en arrière, rappelons ce qu'au premier abord pourrait sembler être l'analyse dans l'ordre éthique. Il pourrait sembler en somme et, mon Dieu, un certain chant de sirènes pourrait là-dessus entretenir un malentendu, elle pourrait sembler être la recherche de ce qu'on pourrait appeler, en termes simples, une morale naturelle. Et elle est effectivement, comme par toute une face de son action même, de sa doctrine, elle se présente, quelque chose qui, tendant pour nous à simplifier quelques problèmes, quelques embarras qui seraient en somme d'origine externe, et de l'ordre de la méconnaissance, voire du malentendu, tente de nous ramener à ce plan que pourrait supposer l'idée que quelque chose, dans la maturation des instincts, conduirait à cet équi-

libre normatif avec le monde dont, après tout, on peut voir de temps en temps prêcher l'évangile sous la forme de ce rapport génital dont plus d'une fois ici j'évoque le thème avec, vous le savez, plus que réserve, voire plus que scepticisme. Assurément, bien des choses sont là, tout de suite, pour aller contre et nous montrer, qu'en tout cas, ça n'est pas d'une façon si simple que l'analyse nous engage dans ce qu'on pourrait appeler, d'un terme que je ne crois pas ici simplement amené pour des raisons de pittoresque, la dimension de la pastorale. Nous aurons bien sûr à en faire état. Cette dimension de la pastorale n'est jamais absente de la civilisation, ni ne manquait jamais de s'offrir comme un recours à son malaise. Si je l'appelle ainsi, c'est qu'à travers les âges, elle s'est même présentée à figure ouverte sous cette forme, sous ce thème. Et si, de nos jours, elle peut apparaître de façon plus masquée, plus sévère, disons plus pédante, sous la forme de l'infaillibilité, par exemple, de la conscience prolétarienne qui nous a si longtemps occupée, encore qu'elle ait pris, depuis quelques années, quelques distances, ou sous la forme, aussi bien de cette notion un peu mythique que j'évoquais à l'instant des espoirs qu'avait pu donner en effet, dans un certain contexte, la révolution freudienne, ça n'est pas pour autant que cela ne soit pas toujours de la même, et après tout, vous le verrez, d'une très sérieuse dimension qu'il s'agit. Peut-être s'agit-il pour nous de la redécouvrir, d'en découvrir le sens, et de nous apercevoir que, même sous cette forme archaïque, historique, cette forme que nous appelons la dimension de la pastorale, d'un certain retour, ou d'un certain espoir mis dans une nature qu'il ne faut pas croire, après tout, que nos ancêtres ont conçu plus simplement qu'elle ne s'offre à nous.

Il y a peut-être lieu de revenir sur cette exploration de cette dimension, sur les créations, les inventions que *l'ingenium* de nos ancêtres ont déjà tenté dans cette voie, voir si cela ne nous enseigne pas quelque chose qui peut-être aussi demande, pour nous, à être élucidé, à être exploré.

Assurément, dès le premier abord, dès que nous faisons du regard le tour de ce que nous apporte la méditation freudienne, nous voyons bien que quelque chose dès l'abord résiste, qui est celui précisément par quoi j'ai commencé d'aborder avec vous cette année le problème de l'éthique de l'analyse et que s'il y a quelque chose d'abord dont Freud nous permet de mesurer le caractère résistant, le caractère paradoxal, l'aporie pratique, ce n'est pas du tout dans l'ordre des difficultés, para-137 -

doxes de la jonction avec cette nature améliorée, ou cette amélioration naturelle, c'est quelque chose qui se présente tout de suite avec un caractère de méchanceté, de mauvaise incidence, c'est le sens du mot méchant, toute particulière. Et c'est celle que Freud, au cours de son oeuvre, dégage de plus en plus jusqu'au point où il le porte à son maximum d'articulation dans le *Malaise de la civilisation, ou* encore quand il étudie les mécanismes d'un phénomène comme la mélancolie. C'est ce paradoxe par quoi la conscience morale, nous dit-il, se manifeste pour nous d'autant plus exigeante qu'elle est plus affinée, d'autant plus cruelle que moins, en fait, nous l'offensons, d'autant plus pointilleuse que c'est dans l'intimité même de nos élans et de nos désirs que nous la forçons, par notre abstention dans les actes, d'aller nous chercher. Bref, c'est du caractère en quelque sorte inextinguible de cette conscience morale, de sa cruauté paradoxale, que quelque chose, qui nous la présente dans l'individu comme une sorte de parasite nourri des satisfactions qu'on lui accorde, l'éthique, en somme, persécute l'individu beaucoup moins en fonction proportionnellement à ses démérites qu'à ses malheurs. C'est le paradoxe de la conscience morale dans sa forme, si l'on peut dire, spontanée.

Il faut, ici, que je change le terme investigation de la conscience morale fonctionnant à l'état naturel, parce que nous ne nous y retrouverons plus. Prenons l'autre face dont l'usage du terme naturel sert à recouvrir la signification. Appelons-le l'exploration par l'analyse, la critique par l'analyse, de ce qu'on peut appeler l'éthique sauvage, l'éthique telle que nous la retrouvons non cultivée, fonctionnant tout seule, spécialement chez ceux à qui nous avons affaire, en tant que c'est sur le plan du pathos, de la pathologie, que nous avançons. C'est bien là que l'analyse apporte des lumières, et qu'en fin de compte, au terme dernier, c'est dans le sens de ce quelque chose que nous pouvons appeler au fond de l'homme cette haine de soi, qu'elle se trouve régulièrement trouvée, retrouvée. Ce que dégage le comique antique de la nouvelle comédie prise de la Grèce, à la latinité de Ménandre à Térence appelée *Celui qui se punit lui-même.* Petite comédie dont je ne vous conseille pas spécialement la lecture, car aussi bien, après ce beau titre, d'aller à son texte, vous ne pourriez qu'être déçus. Vous rencontreriez là, comme partout, ce qui se présente avant tout comme satire concrète, comme trait de caractère, comme épinglage du ridicule. N'oubliez pourtant pas que, derrière cet épinglage du ridicule,

derrière cette fonction en apparence légère de la comédie, par le seul fait du jeu du signifiant, nous nous trouverons rejoindre quelque chose qui, tout au moins dans son titre, dans la formule de *Celui qui se punit lui-même,* se trouve aller au-delà de ce qui apparaît comme simplement peinture, description contingente, par la simple force de l'articulation signifiante, aller au dévoilement du fond, et par l'intermédiaire du non sens, nous faire retrouver ce que Freud nous a montré être dans l'exercice du non-sens.

Ce que nous voyons surgir, c'est le fond, ce quelque chose qui se profile au-delà de l'exercice de l'inconscient. C'est là que l'exploration freudienne nous invite, nous incite à reconnaître le point par où se démasque le *Trieb* et non pas l'instinct, le quelque chose, car le *Trieb* n'est pas loin de ce champ de das *Ding* vers lequel je vous incite cette année à recentrer le mode sous lequel se posent pour nous les problèmes. Les *Triebe* ont été par Freud explorés, découverts à l'intérieur de toute une expérience, qui est fondée sur la confiance faite au jeu des signifiants, à leur jeu de substitution, ce quelque chose qui fait que nous ne pouvons aucunement confondre le domaine des *Triebe* avec une sorte de reclassement, aussi nouveau qu'on le suppose, des accointances de l'être humain avec son milieu naturel. Les *Triebe,* qui doivent être traduits, comme nous nous y plaisons quelquefois, aussi près que possible de l'équivoque, doivent être conçus comme ce point qui motive cette dérive, comme j'aimerais la traduire, le *drive, qui* traduit en lui-même, en anglais, le *Trieb* allemand. Cette dérive de laquelle se motive tout le jeu, toute l'action du principe du plaisir, et qui nous dirige vers ce point mythique qui a été plus ou moins heureusement articulé dans les termes de la relation d'objet, mais dont nous nous devons de revoir, de resserrer de plus près le sens pour le critiquer, la fonction des confusions qui s'y sont introduites par l'usage même de ces termes, les confusions qui peuvent s'y être introduites par les ambiguïtés bien plus graves que toute équivoque signifiante, les ambiguïtés significatives introduites autour de la notion d'objet, de la relation d'objet dans l'analyse.

Assurément, nous devons ici, dans ce champ où nous approchons de ce que Freud a dit de plus profond sur la nature des *Triebe,* et spécialement dans la façon dont il les conçoit comme pouvant donner au sujet matière à satisfaction de plus d'une manière, nommément laisser ouverte cette

porte, ce champ, cette voie, cette carrière de la sublimation restée presque jusqu'ici, dans la pensée analytique, un domaine réservé, un domaine auquel seuls les plus audacieux ont osé toucher, et encore non sans manifester toute l'insatisfaction, toute la soif où peut laisser la formulation freudienne. Nous allons nous référer ici à quelques textes qui sont empruntés à Freud dans plus d'un point de son oeuvre, depuis les *Trois essais sur la sexualité* jusqu'à *l'Einführung,* les *Vorlesungen,* les *Leçons, l'Introduction à la psychanalyse,* encore dans le *Malaise dans la civilisation,* et jusqu'à la fin dans *Moise et le monothéisme.* Freud nous incite à réfléchir sur la sublimation ou, plus exactement, il nous propose, dans la façon dont lui-même essaye d'en définir le champ, toutes sortes de difficultés qui sont celles qui méritent aujourd'hui de nous arrêter.

Je voudrais d'abord, puisque c'est dans le champ des *Triebe* que se pose pour nous le problème qui s'appelle celui de la sublimation, nous arrêter un instant à un texte emprunté aux *Vorlesungen,* c'est-à-dire à ce qu'on a traduit en français par *Introduction à la psychanalyse, p. 357-58* des *Vorlesungen* dans le texte allemand, dans les *Gesammelte Werke,* tome XI. « Ainsi, nous dit-il, nous devons prendre en considération que, très précisément, les pulsions, *Triebregungen,* les émois pulsionnels sexuels sont, si je puis dire, extraordinairement plastiques. Ils peuvent entrer en jeu les uns à la place des autres. L'un peut prendre sur soi l'intensité des autres. Quand la satisfaction des uns est refusée par la réalité, la satisfaction d'un autre peut lui offrir un complet dédommagement. Ils se comportent les uns vis-à-vis des autres comme un réseau, comme des canaux communicants remplis d'un flot. » Très exactement, nous voyons là apparaître la métaphore qui, sans aucun doute, est à l'origine de cette oeuvre surréaliste qui s'appelle *les vases communicants*. « Ils se comportent donc de cette façon et ceci malgré qu'ils puissent être tombés sous la domination, sous la suprématie du *Genitalprimat.* Lequel, certes pas si commode à rassembler, ne doit donc pas être considéré comme si commode à rassembler en une seule *Vorstellung,* représentation. »

S'il y a quelque chose dont Freud nous avertit dans ce passage - il y en a bien d'autres que celui-là - c'est que, même quand l'ensemble du *Netz des Triebe* est tombé sous le *Genitalprimat,* celui-ci, même dans sa structure, n'est pas à considérer comme quelque chose de si commode à concevoir comme une *Vorstellung* unitaire, comme une résolution des -140 -

contradictions. Nous le savons trop que ceci n'élimine en rien le caractère communicant, le caractère donc fuyant, plastique, comme il s'exprime lui-même, de l'économie des *Instinkt.* Bref, cette structure qui fait la libido humaine, comme je vous l'enseigne ici depuis de longues années, comme caractérisée par ceci qui est exprimé dans cette formule qu'elle est essentiellement vouée au signe et à glisser dans le jeu des signes, à être quelque chose qui est le seul universel et dominant primat, d'être subjugué par la structure du monde des signes, c'est-à-dire dans les termes employés par Pierce, le signe, c'est ce qui est à la place de quelque chose pour quelqu'un. C'est bien ainsi qu'essentiellement Freud, dès l'abord - et il faut que nous le tenions fermement articulé, et ce qui est encore plus articulé dans la suite du passage où nous trouvons l'articulation comme telle des possibilités de la *Verschiebbarkeit,* c'est-à-dire du déplacement, de la préparation naturelle à admettre des *Surrogate* - ceci est longuement articulé pour aboutir, dans ce passage, à l'élucidation du *Partiallust* dans la libido génitale même.
Bref pour nous rappeler que, pour commencer d'aborder le problème de la *Sublimierung,* celui de la plasticité des instincts comme tels doit être articulé au premier abord, dût-on par la suite dire que chez l'individu, dans son mécanisme essentiel, et pour des raisons qui, dès lors, restent à élucider, toute sublimation n'est pas possible; que chez l'individu, et en tant qu'il s'agit de l'individu, et posant donc à ce propos la question des dispositions internes comme des actions externes, nous nous trouvons devant des limites, devant quelque chose qui ne peut pas être sublimé, devant cette exigence libidinale qui exige une certaine dose, un certain taux de satisfaction directe, faute de quoi des dommages, des perturbations graves s'ensuivent. C'est à partir de cette liaison de la libido à ce *Netz,* à cette *Flüssigkeit,* à cette *Verschiebbarkeit* des signes comme tels, que nous partons. C'est là, d'ailleurs, que nous sommes toujours ramenés, chaque fois que nous pouvons lire Freud d'un oeil attentif.
À quoi ceci nous a-t-il menés ? Posons encore ici un point d'articulation essentiel, nécessaire, avant que nous puissions repartir en avant. Il est clair que, dans la doctrine freudienne, ce rapport qui structure la libido avec ses caractères paradoxaux, ses caractères archaïques dits pré-génitaux, avec, pour tout dire, son polymorphisme éternel, avec ce quelque chose qui est aussi l'originalité de la découverte, de la dimension freu-

dienne, ce quelque chose qui en somme se développe sous la forme de tout ce microcosme des images liées aux modes pulsionnels des différents stades, oraux, anaux, et génitaux, ce microcosme n'a absolument rien à faire, contrairement à la voie où tel de ses disciples, Jung pour le nommer, essaye d'entraîner - ce point de bifurcation, qui se place vers 1910, du groupe freudien - la pensée des disciples de Freud, ce microcosme n'a rien à faire avec ce quelque chose qu'on peut appeler atypique. Il n'a rien à faire avec le macrocosme, et il n'engendre un monde que dans la fantaisie. Ceci est important, et important en particulier à un moment du monde où il est tout à fait clair que, si jamais on les y a fait habiter, il n'y a plus d'aucune façon à rechercher ni le phallus ni, si je puis dire, l'anneau anal sous la voûte étoilée, qu'il en est définitivement expulsé et chassé, et que ceci est un point essentiel. S'il a pu pendant longtemps, dans la pensée scientifique même des hommes, habiter ses projections cosmologiques, s'il y a eu longtemps un axe du monde, et si longtemps en effet la pensée a pu se bercer de quelque rapport profond de nos images avec le monde qui nous entoure, c'est un point dont on n'a pas l'air de s'apercevoir, quant à son importance, de l'investigation freudienne, d'avoir fait rentrer en nous tout un monde qui, pour en saisir l'importance, je me permettrai de vous rappeler que ce monde avait, dans la pensée qui a immédiatement précédé ce qu'on peut appeler le trait essentiel, la libération de l'homme moderne, cette importance c'est de remettre définitivement à sa place, à savoir dans notre corps, et pas ailleurs, ce qui longtemps a habité la pensée théologique sous la forme de ceci dont, malgré Freud, malgré qu'il n'ait pas du tout hésité à en parler, à l'appeler par son nom, nous ne parlons plus jamais, c'est à savoir celui que pendant longtemps la pensée théologique dont je parle a appelé le prince de ce monde, autrement dit *Diabolus*. Symbolique, ici, se complète du diabolique.

Le diable, avec toutes les formes que la prédication théologique a articulées si puissamment, lisez un peu, non pas seulement les *Propos de table,* mais les *Sermons* de Luther, pour vous apercevoir à quel point et jusqu'où peut s'affirmer, dans un certain domaine, la puissance d'images qui sont simplement celles qui nous sont les plus familières, celles qui ont été pour nous investies du caractère d'authentification scientifique que nous donne notre expérience analytique de tous les jours. C'est bien à celles-là que se réfère la pensée d'un prophète aussi puissant dans l'inci- 142 -

dence, qui renouvelle le fond de l'enseignement chrétien comme tel, chez Luther, quand il se sert de termes qui, je dois dire, pour exprimer notre déréliction, notre chute dans un monde où nous tombons dans l'abandon, sont infiniment plus, en fin de compte, analytiques que tout ce qu'une phénoménologie moderne peut articuler sous les formes, en somme, relativement tendres de la fuite, de l'abandon du sein maternel. Quelle est cette négligence qui laisse tarir son lait ? Luther dit, littéralement: « Vous êtes le déchet qui tombe au monde par l'anus du diable. » Voilà exactement la fonction, le schéma essentiellement digestif et excrémentiel que se forge une pensée qui pousse à ses dernières conséquences le mode d'exil où l'homme est par rapport à quelque bien que ce soit dans le monde. C'est là que Luther nous porte. Et ne croyez pas que ces choses n'aient pas eu leur effet sur la pensée et les modes de vivre des gens de ce temps. C'est justement le tournant essentiel d'une certaine crise d'où est sortie toute notre installation moderne dans le monde qui ici s'articule. C'est bien cela à quoi Freud vient donner en quelque sorte sa dernière sanction, sa dernière estampille, en faisant rentrer, une fois pour toutes, cette image du monde, ces fallacieux archétypes, si fallacieux quant au monde, là où ils doivent être, c'est-à-dire dans notre corps.
Ceci n'en reste pas moins fort important, car l'expérience nous prouve que nous avons désormais affaire à ce monde là où il est. Est-ce qu'après tout cela va de soi ? Est-ce quelque chose qui soit pour nous d'une perspective toute simple, toute rose, et en quelque sorte ouverte à l'optimisme pastoral que ces zones érogènes, c'est-à-dire ces points de fixation fondamentaux ? Et on peut bien, jusqu'à un certain degré, jusqu'à plus ample explicitation de la pensée de Freud, les considérer comme spécifiques, comme génériques. Est-ce que c'est là quelque chose qui, en soi, ne se propose pas à nous, non pas du tout comme une voie ouverte à la libération, mais littéralement comme la plus sévère servitude, ces zones érogènes qui, en somme, se limitent à des points élus, à des points de béance, à un nombre limité de bouches à la surface du corps, les points d'où l'Eros aura à tirer sa source ? Il suffit, pour s'apercevoir de ce qu'introduit là d'essentiel, d'original, Freud, de se référer à ces ouvertures que donne à la pensée l'exercice du chant poétique, et imaginer après tel poète, après un Walt Whitman, par exemple, ce qu'on pourrait désirer, comme homme, de son propre corps, ce rêve de contact épidermique avec le monde, cet

espoir d'un monde ouvert, frémissant, d'un contact complet, total entre le corps et le monde où il semble à l'horizon d'un certain style de vie dont le poète nous montre la dimension et la voie, que nous pourrions trouver la révélation d'une harmonie qui, assurément, serait d'une toute autre nature, qui bouleverserait notre contact avec le monde et qui semblerait lui ouvrir la fin de certaines, très singulières, trop générales, trop présentes, trop opprimantes pour nous, comme la présence insinuante, perpétuelle de quelque malédiction originelle.

Il y a là quelque chose déjà. Il nous semble qu'au niveau de ce que nous pouvons appeler la source des *Triebe* Freud nous marque le point d'insertion, le point de limite, le point irréductible. Et c'est bien cela justement que l'expérience ensuite rencontre dans le caractère, ici nous trouvons une fois de plus l'ambiguïté, dans le caractère irréductible de ces résidus des formes archaïques de la libido. Celles-là, nous dit-on d'un côté, ne sont pas susceptibles de *Befriedigung.* Les aspirations les plus archaïques de l'enfant sont, en quelque sorte, le point de départ, le noyau jamais entièrement résolu, sous un primat quelconque d'une quelconque génitalité, d'une pure et simple *Verschiebung* de l'homme sous la forme humaine, si totale qu'on la suppose, d'une fusion androgyne. Il y a toujours les rêves de ces formes primaires, archaïques de la libido. C'est là un premier point que toujours l'expérience, le discours freudien articule et accentue.

D'un autre côté ce que Freud nous dit, nous montre, c'est que l'ouverture semble, mon Dieu, au premier abord presque sans limite des substitutions qui peuvent être faites, à l'autre bout, au niveau du but. Et si je dis ici le *Ziel,* c'est parce que j'évite le mot *Objekt ;* et pourtant ce mot objet vient à tout instant dès qu'il s'agit de différencier ce dont il s'agit concernant la sublimation, sous sa plume. Car, quand il s'agira de qualifier ce qui est la forme sublimée de l'instinct, c'est en référence à l'objet quand même, quoi qu'il fasse. Je vais vous lire tout à l'heure des passages qui vous montreront en quoi consiste, où est le ressort ici de la difficulté rencontrée.

Bien sûr, il s'agit d'objet. Qu'est-ce que veut dire l'objet à ce niveau Mais tout d'abord, quand Freud commence, au début des modes d'accentuation de sa doctrine, dans sa première topique, à articuler ce qui concerne la sublimation, et nommément dans les *Trois essais sur la sexualité,* nous avons la notion que la sublimation se caractérise par ce change-144 -

ment dans les objets où la libido, non pas par l'intermédiaire d'un retour du refoulé directement, non pas indirectement, non pas symptomatiquement, mais d'une façon directement satisfaisante, la libido sexuelle vient trouver sa satisfaction dans des objets. Qu'est-ce qu'il distingue d'abord, tout bêtement, tout massivement, et à vrai dire non sans ouvrir un champ de perplexité infinie, dans des objets - c'est la seule distinction qui est donnée d'abord - qui sont socialement valorisés pour autant qu'à ces objets le groupe peut donner son approbation, que ce sont des objets d'utilité publique ? C'est ainsi qu'est définie la possibilité de la sublimation. Nous nous trouvons là, donc, en mesure de tenir fermement les deux bouts d'une chaîne. D'une part, il y a possibilité de satisfaction, encore qu'elle soit substitutive, *Surrogat,* et par l'intermédiaire de ce que le texte appelait *Surrogat,* et que d'autre part il s'agit là d'objets qui ont à prendre une valeur sociale collective. En définitive, nous nous trouvons devant cette sorte de piège où, bien entendu, naturellement, puisqu'il s'agit d'un penchant de facilité, la pensée ne demande qu'à se précipiter, de trouver là une opposition facile et une conciliation facile. Opposition facile, si vous voulez, de l'individu au collectif ; si, après tout, il semblait ne pas poser de problèmes que le collectif puisse trouver une satisfaction là où l'individu se trouverait avoir à changer ses batteries, son fusil d'épaule, et où, d'autre part, il s'agirait, dans cette occasion, d'une satisfaction individuelle qui irait en quelque sorte de soi, toute seule, alors qu'il nous a été dit originellement combien est problématique ce domaine de la satisfaction de la libido, combien à l'horizon de tout ce qui est de l'ordre du *Trieb* la question de la plasticité se pose comme un problème fondamental, sa plasticité, et aussi ses limites. Aussi bien cette formulation est-elle loin d'être de celles auxquelles Freud puisse se tenir.

Loin de s'y tenir, nous pouvons voir que dans les *Trois essais sur la sexualité, il* met en relation la sublimation dans ses effets justement sociaux les plus évidents, avec ce qu'il appelle *Reaktionsbildung,* c'est-à-dire d'ores et déjà, et à une étape où les choses ne peuvent pas être articulées plus puissamment, faute du complément topique qu'il apportera par la suite, il fait intervenir ici la notion de formation de réaction, autrement dit il illustre tel trait de caractère ou tel trait acquis de la régulation sociale comme quelque chose qui, loin de se faire dans le prolongement, dans le droit fil d'une satisfaction instinctuelle, nécessite la construction d'un -145 -

système de défense vers l'antagonisme de la pulsion anale, c'est-à-dire fait intervenir une contradiction, une opposition, une antinomie comme fondamentale dans la construction de ce qui peut s'appeler sublimation d'un instinct, introduisant donc le problème d'une contradiction, une antinomie, dans sa propre formulation. Ce qui se propose comme construction opposée à la tendance instinctuelle ne pouvant d'aucune façon, dans aucun terme, être réduit du même coup à une satisfaction directe, à quelque chose où la pulsion elle-même se sature d'une façon qui aurait pour caractéristique que de ne pouvoir recevoir l'estampille, l'approbation collective.
À la vérité, les problèmes que Freud pose dans l'ordre de la sublimation ne viennent tout à fait au jour qu'au moment de sa seconde topique, c'est-à-dire au moment où, dans *Zur Einführung des Narzissmuss,* qui a été traduit à l'usage de la Société par notre ami Jean Laplanche, qui est donc d'accès facile à tous et auquel je vous prie de vous reporter dans les *Gesammelte Werke,* tome X, p. 161-162 ; vous trouvez là l'articulation suivante : « Ce qui se propose à nous maintenant des relations de cette formation de l'idéal à la sublimation, c'est cela que nous avons maintenant à chercher. La sublimation est un procès qui concerne la libido d'objet. » Je vous fais remarquer que l'opposition *Ichlibido-Objektlibido* commence à être articulée comme telle, c'est-à-dire sur le plan analytique, qu'avec *l'Einführung. L'Einführung* n'est pas seulement l'introduction au narcissisme, il est l'introduction à la seconde topique, c'est-à-dire qu'il apporte le complément grâce à quoi la position, disons-le, foncièrement conflictuelle où l'homme a d'abord été dénoncé par Freud quant à sa satisfaction comme telle, et c'est pour cela qu'il est essentiel de faire intervenir au départ *das Ding, das Ding,* pour autant que l'homme, pour suivre le chemin de son plaisir, doit littéralement en faire le tour. Le temps qu'on s'y reconnaisse, qu'on s'y retrouve, le temps même qu'on s'aperçoive que ce que Freud nous dit c'était ce que je vous ai dit la dernière fois, à savoir la même chose que Saint Paul, c'est à savoir que ce qui nous gouverne sur le chemin de notre plaisir, ce n'est aucun Souverain Bien, qu'au-delà d'une certaine limite nous sommes, concernant ce que recèle ce *das Ding,* dans une position entièrement énigmatique, qu'il n'y a pas de règle éthique qui fasse la médiation entre notre plaisir et sa règle réelle.
Et, derrière Saint Paul vous avez l'enseignement du Christ. Quand on -146 -

vient l'interroger, peu avant la dernière Pâque, la question qu'on lui pose, et qui est celle à propos de laquelle il rappelle l'un des commandements du Décalogue sur lesquels j'ai parlé la dernière fois, on lui dit - il y a deux formes, la forme de l'Évangile de Saint Mathieu, et la forme des deux Évangiles de Marc et Luc - dans l'Évangile de Saint Mathieu, où c'est le plus net, on lui dit: « Que devons-nous faire de bon pour accéder à la vie éternelle ? » il répond, dans le texte grec: « Que venez-vous me parler de bon ? Qui sait ce qui est bon ? Seul Lui, celui qui est au-delà, notre Père, sait ce qui est bon, et Lui il vous a dit, faites ceci, et faites cela, n'allez pas au-delà. Il n'y a tout bonnement et tout simplement qu'à suivre ses commandements ». Et au-delà il y a l'énoncé de « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », qui devait à juste titre - et avec quelle pertinence! car Freud n'a jamais reculé devant quoi que ce soit qui se présente à son examen – faire le point d'arrêt du *Malaise dans la civilisation,* du terme idéal en quelque sorte où le conduit la nécessité de sa propre interrogation. Mais l'essentiel est dans la réponse du Christ. Et je ne saurais à cette occasion trop vous inciter, si vous en êtes capables, à vous apercevoir de ce quelque chose qui, évidemment, en dehors d'oreilles averties, n'est que depuis trop longtemps fermé à toute espèce d'aperception auriculaire. Je veux dire que, s'ils y ont des oreilles pour ne point entendre, l'Évangile en est l'exemple.
Essayez un peu de lire les paroles de celui dont on dit qu'il n'a jamais ri. Et en effet c'est là quelque chose d'assez frappant. Essayez de les lire pour ce qu'elles sont, à savoir que, de temps en temps, cela ne manquera pas de vous frapper comme d'un humour qui dépasse tout, la parole de l'intendant infidèle. Naturellement, on est habitué depuis longtemps, pour peu qu'on ait fréquenté les églises, à voir déferler ça au-dessus de sa tête, mais personne ne songe à s'étonner que le pur entre les purs, le Fils de l'Homme nous dise, en somme, que la meilleure façon d'arriver au salut de son âme est de tripoter sur les fonds dont on a la charge, puisqu'aussi bien cela peut vous attirer, sinon des mérites, au moins quelque reconnaissance de la part des enfants de la lumière. Il y a là quelque contradiction, semble-t-il, apparemment, sur le plan d'une morale homogène, uniforme et plate, mais peut-être aussi pourrait-on recouper tel aperçu de cette espèce, sans compter les autres, ce formidable *joke* « Rendez à César ce qui est à César », et maintenant débrouillez-vous. -147 -

C'est tout de même dans ce style de paradoxe, qui d'ailleurs se livre à l'occasion à toutes les évasions, à toutes les ruptures, à toutes les béances du non sens, à tel ou tel tournant de ces dialogues insidieux dans lesquels l'interlocuteur sait toujours se glisser si magistralement hors des pièges qu'on lui tend. Pour tout dire, pour revenir à ce qui est pour l'instant notre objet, cette foncière négation de ce Bien comme tel, qui a été l'objet éternel de recherche de la pensée philosophique concernant l'éthique, cette pierre philosophale de tous les moralistes, c'est ce quelque chose qui est rejeté à l'origine dans la notion même du plaisir, du principe du plaisir comme tel, en tant que règle de la tendance la plus foncière, l'ordre des pulsions dans la pensée de Freud.
Comme je vous le disais, ceci, qui est décelable, recoupable de mille autres façons, et en particulier qui est pleinement cohérent avec l'interrogation de Freud centrale, comme vous le savez, concerne le père. Il faut bien concevoir que, pour ce que veut dire cette position de Freud, concernant le père, il faut avoir été chercher là où s'articule la pensée d'un Luther dont je vous parlais tout à l'heure, quand évidemment excité, chatouillé au niveau des nasaux par Érasme qui, à ce moment, Dieu sait, non sans s'être fait pendant de longues années tirer l'oreille, avait sorti son *De Libero arbitrio* pour rappeler que, quelque pût être, appuyé en somme par toute l'autorité chrétienne, depuis les paroles du Christ jusqu'à celles de Saint Paul, d'Augustin, et toute la tradition des Pères, ce fou furieux excité de Wittenberg qui s'appelle Luther, qu'il fallait bien penser que les oeuvres, les bonnes oeuvres, cela devait être encore quelque chose et que, pour tout dire, la tradition des philosophes, celle du Souverain Bien, n'était pas absolument à jeter aux orties. Et Luther, jusque là fort réservé quant à la personne d'Érasme, tout en gardant par-devers lui, à son endroit, quelque ironie, Luther publie le *De servo arbitrio* pour accentuer le caractère de rapport radicalement mauvais où l'homme est quant à ce qui est au cœur de son destin, cette *Ding,* cette *causa* que l'autre jour je désignais comme analogue à ce qui est, c'est d'ailleurs la même, désigné par Kant à l'horizon de sa *Raison pratique,* à ceci près que ç'en est le pendant que, si je puis dire, et pour inventer un terme dont je vous prie de pardonner la grécité approximative, est cette *causa pathomenon,* cette *causa* de la passion humaine la plus fondamentale. Luther, réarticulant les choses à ce niveau, écrit ceci: « La haine éternelle de Dieu contre les hommes, non

seulement contre ses défaillances et contre les oeuvres d'une libre volonté, mais une haine qui existait même avant que le monde fut créé. » Vous voyez que j'ai quelques raisons de vous conseiller de lire de temps en temps les auteurs religieux. J'entends, les bons, pas ceux qui écrivent à l'eau de rose ; même ceux-là sont quelquefois très fructueux, Saint François de Sales, sur le mariage, je vous assure que cela vaut bien le livre de Van de Velde sur le mariage parfait. Mais, Luther, ça l'est à mon avis beaucoup plus. Je pense qu'il ne vous échappe pas que cette haine qui existait même avant que le monde fut créé, et pour autant qu'elle est strictement corrélative de ce rapport qu'il y a entre un certain style, une certaine conception, une certaine incidence de la loi comme telle, et d'autre part une certaine conception de das *Ding* comme étant le problème radical et, pour tout dire, le problème du mal, que c'est exactement ce à quoi Freud a affaire dès l'origine quand la question qu'il pose sur le père le conduit à nous montrer dans le père le personnage qui est le tyran de la horde, celui aussi contre lequel le crime primitif s'étant dirigé a introduit par là même tout l'ordre, l'essence et le fondement du domaine de la loi. Ne pas reconnaître cette filiation et structuration et, pour tout dire, cette paternité culturelle nécessaire qu'il y a entre un certain tournant de la pensée qui s'est produit à ce point sensible, à ce point de fracture qui se situe vers le début du XVIe siècle et prolonge ses ondes puissamment, d'une façon visible jusqu'au milieu et jusqu'à la fin du XVIIe siècle, est quelque chose qui équivaut à méconnaître tout à fait à quelle sorte de problème s'adresse l'interrogation freudienne.
Je viens de faire une parenthèse de vingt-cinq minutes, car tout ceci était pour vous dire, avant que nous ayons eu le temps de nous retourner, de nous apercevoir que c'est de cela qu'il s'agit, Freud avec *l'Einführung,* peu après 1914, nous introduit dans quelque chose qui est précisément ce qui va réescamoter le problème. En quoi ? En y articulant des choses qui, naturellement, sont essentielles à articuler, mais dont il faut voir que c'est là-dessus, dans ce contexte qu'elles viennent s'insérer, à savoir très précisément le problème du rapport à l'objet. Ce problème du rapport à l'objet doit être lu freudiennement, tel que vous le voyez en fait émerger, c'est-à-dire dans ce rapport qui est un rapport narcissique, qui est un rapport imaginaire.
L'objet ici, à ce niveau, s'introduit pour autant qu'il est perpétuellement

interchangeable avec l'amour qu'a le sujet pour sa propre image. *Ichlibido* et *Objektlibido* sont introduits dans Freud pour autant que, dès cette première articulation, à savoir dès *l'Einführung,* c'est autour de *l'Ich-Idéal* et de *l'Idéal-Ich,* du mirage du moi et de la formation d'un idéal qui prend son champ tout seul, qui devient préférable, au moins qui vient à l'intérieur du sujet donner une forme à quelque chose à quoi il va désormais se soumettre, c'est pour autant que le problème de l'identification est lié à ce dédoublement psychologique, va faire désormais le sujet être dans cette dépendance par rapport à cette image idéalisée, forcée de lui-même, dont Freud ensuite fera toujours si grand état, c'est dans cette relation que la notion d'objet dans cette relation, donc, de mirage, est introduite.
Cet objet n'est donc pas la même chose que l'objet qui est visé à l'horizon de la tendance. Entre l'objet tel qu'il est ainsi structuré par la relation narcissique et *das Ding, il y* a une différence, et c'est justement dans le champ, dans la pente de cette différence que se situe pour nous le problème de la sublimation. Freud, dans une petite note des *Trois essais* a fait en effet une espèce de flash qui est bien du style de l'essai. À la page 48, il dit: « La différence qui nous accroche entre la vie amoureuse des *alten, il* s'agit des Anciens, des préchrétiens, et la nôtre gît en ceci que les Anciens mettaient l'accent sur la tendance elle-même, que nous, par contre, nous la mettons sur son objet ». Les Anciens entouraient de fêtes la tendance, et étaient prêts aussi à faire honneur, par l'intermédiaire de la tendance, à un objet de moindre valeur, de valeur commune, tandis que nous, nous réduisons la valeur de la manifestation de la tendance, nous exigeons le support de l'objet par les traits prévalents de l'objet. Quand j'intitule ceci une excursion excessive, je vous pose la question, qu'est-ce qu'il en est ? Freud a écrit de longues pages pour nous parler de certains ravalements de la vie amoureuse. Ces ravalements, c'est au nom de quoi, au nom d'un idéal qui est incontestable: « Je n'ai qu'à citer un nom parmi ces notes, dans cet esprit de l'auteur anglais Galsworthy dont la valeur est reconnue universellement aujourd'hui. Une nouvelle m'avait autrefois beaucoup plu, elle s'appelle *The Apple-Tree* et montre comment il n'est plus de place dans notre vie civilisée aujourd'hui pour l'amour simple et naturel, l'écho pastoral, de deux êtres humains. » Voilà! Tout s'exprime en quelque sorte spontanément et coulant de source.
En quoi est-ce que Freud sait que nous mettons l'accent sur l'objet et -150 -

que les Anciens le mettaient sur la tendance ? Vous direz, il n'y a pas d'exaltation idéale dans aucune tragédie antique comme dans nos tragédies classiques. Mais enfin, Freud ne le motive guère. Je ne suis pas sûr au reste que ceci n'appelle pas beaucoup d'observations. Si nous comparons ici nos tragédies, notre idéal de l'amour à celui des Anciens, ce à quoi nous aurons à nous référer ce sont des oeuvres historiques. C'est un certain moment qui, lui aussi, est à situer. Nous en parlerons la prochaine fois, puisque c'est là que nous entrerons. Il s'agit en effet bel et bien d'une structuration, d'une modification historique de l'Eros. Dire pour autant que c'est nous qui avons inventé l'amour courtois, l'exaltation de la femme, qu'un certain style chrétien de l'amour dont Freud parle est quelque chose qui fait date, ceci en effet a toute son importance, et c'est bien sur ce terrain que j'entends vous mener. Il n'en reste pas moins que je montrerai que dans les auteurs antiques et, chose curieuse, plus dans les Latins que dans les Grecs, il y a déjà certains éléments, peut-être tous les éléments de ce qui caractérise ce culte de l'objet dans une certaine référence, disons idéalisée, qui a été déterminante quant à l'élaboration, qu'il faut bien appeler sublimée, d'un certain rapport. Et qu'aussi bien ce que Freud exprime ici d'une façon hâtive, probablement inversée, c'est quelque chose qui se rapporte en effet à une notion de dégradation qui vise peut-être moins, quand on y regarde de près, ce qu'on peut appeler la vie amoureuse qu'une certaine corde perdue, oscillation, crise concernant justement l'objet.

Que ce soit en effet dans la voie de retrouver la tendance dans une certaine perte, elle culturelle, de l'objet, qu'il puisse y avoir un problème comme celui-là au centre de la crise mentale d'où nous sort le freudisme, c'est la question que nous aurons à poser. Autrement dit, cette nostalgie, qui s'exprime dans l'idée que les Anciens étaient plus près que nous de la tendance, ne veut peut-être rien dire d'autre, comme tout rêve d'âge d'or, d'Eldorado, sinon que nous en sommes bien amenés à reposer les questions au niveau de la tendance, faute de plus savoir comment faire, quant à nous, à l'endroit de l'objet. L'objet en effet, si tant est qu'il est inséparable d'élaborations imaginaires, et très spécialement culturelles, l'objet, nous commençons de l'entrevoir au niveau de la sublimation, et pour autant non pas que la collectivité les reconnaît comme des objets utiles purement et simplement, mais y trouve la direction, le champ de détente -151 -

par où elle peut en quelque sorte se leurrer sur *das Ding,* par où elle peut coloniser avec ses formations imaginaires ce champ de *das Ding.* C'est dans ce sens que les sublimations collectives, les sublimations socialement reçues se dirigent et s'exercent. Mais elles ne sont pas purement et simplement, en raison de l'acceptation du bonheur trouvé par la société dans les mirages que lui fournissent, quels qu'ils soient, moralistes, artistes, et bien d'autres choses encore, artisans, faiseurs de robes ou de chapeaux, ceux qui créent un certain nombre de formes imaginaires. Ce n'est pas simplement pour la sanction qu'elle y apporte, en s'en contentant, que nous devons chercher le ressort de la sublimation. C'est dans le rapport d'une fonction imaginaire, et très spécialement celle à propos de laquelle peut nous servir la symbolisation du fantasme, 90a'la forme sous laquelle s'appuie le désir du sujet.
C'est pour autant que, socialement, dans des formes spécifiées historiquement, il se trouve que les éléments *a,* éléments imaginaires du fantasme, viennent à être mis à la place, à recouvrir, à leurrer le sujet au point même de *das Ding,* c'est ici que nous devons faire porter la question de la sublimation, et c'est pour cela que la prochaine fois je vous parlerai un peu de l'amour courtois au Moyen Âge, et nommément du *Minnesang.* C'est pour cela aussi que je vous ramènerai cette année, d'une façon anniversaire, comme l'année dernière je vous ai parlé *d'Hamlet,* je vous parlerai du théâtre élisabéthain pour vous montrer comment, dans ce théâtre, nous trouvons le point tournant de l'érotisme européen et du même coup civilisé, pour autant qu'à ce moment se produit, si l'on peut dire, ce tournant, cette élimination, cette promotion de l'objet idéalisé dont nous parle Freud dans sa note. Et il nous a laissés devant un problème d'une béance renouvelée concernant le *das Ding* qui est le *das Ding* des religieux et des mystiques, au moment où nous ne pouvions plus en rien le mettre sous la garantie du Père.
-688 -

Leçon VIII *20 janvier 1960*

Le pivot autour de quoi je fais tourner, parce que je le crois nécessaire, ce dans quoi nous avançons cette année, est bien évidemment ce *das Ding* qui n'est pas, bien entendu, sans faire problème, voire sans faire surgir quelques doutes sur sa légitimité freudienne pour ceux - c'est bien naturel - qui réfléchissent, qui conservent, comme ils le doivent, leur esprit critique en présence de ce que je formule pour vous. Il est bien clair que j'assume pleinement la responsabilité de ce *das Ding* dont, bien entendu, vous devez pouvoir mesurer, concevoir la portée exacte, précisément dans la mesure où il se sera avéré nécessaire à notre progrès dans notre exposé. C'est évidemment dans sa fonction, dans son maniement, que vous pourrez en apprécier le bien fondé. J'en reparle pourtant, le désignant comme ce quelque chose dont certains pourraient dire ou penser que j'ai été le chercher dans un petit détail du texte freudien, là où j'ai été le pêcher dans *l'Entwurf*.
Mais justement, je crois d'abord que dans les textes comme ceux de Freud - c'est précisément ce que l'expérience nous enseigne - rien ne nous y apparaît comme caduc au sens où ce serait quelque chose par exemple d'emprunté, quelque chose qui viendrait là sous la forme de quelque psittacisme scolaire, et sans être marqué de cette puissante nécessité articulatoire qui distingue son discours, qui rend justement si important de nous apercevoir des points, par exemple, où il reste ouvert, où il reste béant. Ils n'en impliquent pas moins une nécessité que je crois en plusieurs occasions avoir pu vous faire sentir.

Et ce *das Ding,* je crois, tel que j'essaye de vous en faire sentir la place et la portée, est quelque chose de tout à fait essentiel - à mesure que nous avancerons vous le reconnaîtrez - quant à la pensée freudienne. Cet intérieur exclu qui, pour reprendre les termes mêmes de *l'Entwurf,* est ainsi exclu à l'intérieur, dans un quelque chose qui s'articule à ce moment, et très précisément à ce moment comme ce *Real-Ich* qui veut dire alors le dernier réel de l'organisation psychique, qui est là conçu, articulé comme hypothétique au sens où il est supposé nécessairement au *Lust-Ich où* se manifestent les premières ébauches d'organisation psychique, c'est-à-dire cet organisme ~p dont la suite nous montre qu'il est dominé par la fonction de ces *Vorstellungsrepräsentanz,* c'est-à-dire non pas seulement par les représentations, mais par des représentants de la représentation qui est très précisément ce qui correspond, qui trace la voie où s'est engagée avant Freud, toute la connaissance dite psychologique en tant que c'est dans cet atomisme *où* elle a d'abord pris forme et qui est en somme la vérité dudit atomisme. Cette élémentarité idéationnelle - tout est parti de l'homme, et avant l'homme, et par une sorte de nécessité qui est essentielle - la connaissance psychologique, et donc en somme tout l'effort que nous avons vu l'autre jour de la psychologie, a tenté de s'en dégager. Mais elle ne peut s'en dégager, elle ne peut s'insurger contre l'atomisme qu'à méconnaître, si elle n'emprunte les voies freudiennes, en elle-même, je veux dire dans son objet, cette floculation qui soumet sa matière, et sa matière c'est le psychisme, à la texture sur laquelle s'échafaude la pensée, autrement dit la texture du discours en tant que la chaîne signifiante, telle que je vous apprends ici à la pratiquer qui est la trame sur laquelle la logique s'édifie, la logique, avec ce qu'elle apporte de surajouté et d'essentiel qui est la négation, le *splitting,* la *Spaltung,* la division, la déchirure qu'y introduit l'immixtion du sujet.
Eh bien, la psychologie, en tant qu'elle est soumise à cette condition atomique d'avoir à manier les *Vorstellungsrepräsentanzen,* pour autant qu'ils structurent, qu'en eux-mêmes est floculée cette matière psychique, pour autant que la psychologie tente de s'en affranchir, ses tentatives, jusqu'à présent, sont essentiellement, on peut dire, maladroites. Je n'ai pas besoin de faire plus que de vous rappeler le caractère confus de ces références, de ces recours à l'affectivité, c'est-à-dire au registre, à la catégorie la plus confuse, au point que, même quand c'est à l'intérieur de l'analyse *-154 -*

que cette référence est faite, c'est toujours à quelque chose de l'ordre de l'impasse qu'elle nous mène, à quelque chose dont nous sentons que ce n'est pas la ligne dans laquelle effectivement notre recherche peut vraiment progresser. En fait, bien sûr, il ne s'agit point ici de nier l'importance des affects. Il s'agit de ne pas les confondre avec le point, la substance de ce que nous cherchons dans le *Real-Ich,* au-delà de cette articulation signifiante, tel que nous pouvons, nous, artistes de la parole analytique, le manipuler. Qu'il suffise, au passage, de vous indiquer à quel point cette psychologie des affects dans laquelle Freud, pourtant, donne des touches au passage, toujours si significatives, si indicatives, quand il insiste en fin de compte toujours sur le caractère conventionnel, artificiel, sur le caractère non pas de signifiant, mais de signal auquel en fin de compte on peut la réduire, ce caractère qui en fait aussi sa portée déplaçable, un caractère aussi, bien sûr, qui présente l'économie, un certain nombre de nécessités, l'irréductibilité par exemple; ce n'est pas du fond qu'il s'agit, ce n'est pas de l'essence économique, voire dynamique, qui souvent, foncièrement, est cherchée à l'horizon, à la limite, dans la perspective de la recherche analytique ; ce n'est pas l'affect qui en donne le mot, c'est ce quelque chose de plus opaque, de plus obscur qui précise toutes les notions dans lesquelles débouche la métapsychologie analytique, c'est-à-dire ces notions énergétiques, avec les catégories étrangement qualitatives dans lesquelles elle arrive à s'ordonner aujourd'hui. Qu'il nous suffise ici d'indiquer la fonction, dans les voies où s'est engagée récemment la métapsychologie, de ce terme d'énergie sexuelle ou libido en tant que désexualisée, c'est-à-dire la référence à proprement parler à des notions qualitatives de plus en plus difficiles à soutenir d'une expérience quelconque; bien moins encore, bien entendu, d'une expérience qu'on pourrait dire affective.

Cette psychologie des affects, nous aurons peut-être un jour à la faire ensemble. Je voudrais simplement pour, au passage, enfoncer le caractère inadéquat de ce qui a été fait dans cet ordre, et spécialement dans l'analyse jusqu'à présent, vous proposer incidemment, au passage, quelques sujets de méditations et, par exemple, ce qu'on a pu dire sur un affect comme la colère. Je veux dire combien ce sont des petits problèmes, de petits exercices pratiques, latéraux, que je vous donne, combien peut-être l'usage des catégories, je crois précises, auxquelles je vous invite à vous référer, pour-

rait peut-être nous permettre de nous expliquer pourquoi, dans l'histoire de la psychologie et de l'éthique, on s'est tellement intéressé à la colère, et pourquoi nous nous y intéressons, dans l'analyse, tellement peu. Descartes, par exemple, articule sur la colère quelque chose qui pleinement vous satisfait. Je pourrais simplement ici, au passage, vous indiquer la ligne dans laquelle je crois qu'on pourrait dire quelque chose, repérer avec exactitude si cette hypothèse de travail que je vous suggère, colle ou ne colle pas, à savoir que la colère est une passion, mais qui se manifeste purement et simplement par tel ou tel corrélatif organique ou physiologique, par tel ou tel sentiment plus ou moins hypertonique, voire élatif ; que peut-être la colère nécessite quelque chose comme une sorte de réaction du sujet; qu'il y a toujours cet élément fondamentalement, d'une déception, d'un échec dans une corrélation attendue entre un ordre symbolique et la réponse du réel. Autrement dit que la colère c'est essentiellement quelque chose de lié à cette formule que je voudrais emprunter à Péguy qui l'a dit dans une circonstance humoristique: « C'est quand les petites chevilles ne vont pas dans les petits trous. » Réfléchissez à cela, et voyez si ça peut vous servir. Ça a toutes sortes d'applications possibles, jusques et y compris d'y voir peut-être l'indice d'une ébauche possible d'organisation symbolique du monde chez les rares espèces animales où on peut effectivement constater quelque chose qui ressemble à la colère. Car il est tout de même assez surprenant que la colère soit quelque chose de remarquablement absent du règne animal dans l'ensemble de son étendue.

La direction dans laquelle assurément la pensée freudienne s'engage, c'est toujours de mettre l'affect à la rubrique du signal. Que Freud en soit venu, au terme de son articulation de sa pensée, à mettre l'angoisse elle-même dans la cote du signal, est une chose qui doit être, pour nous, suffisamment indicative déjà. C'est au-delà, donc, que nous cherchons, au-delà de l'organisation du *Lust-Ich* pour autant qu'il est entièrement lié, pour nous, dans son caractère phénoménal, au plus ou moins grand investissement de ce système des *Vorstellungsrepräsentanzen,* autrement dit des éléments signifiants dans le psychisme, qui est quelque chose qui est bien fait, justement, pour nous permettre, au moins opérationnellement, de définir le champ de das *Ding,* et opérationnellement, en tant que nous essayons de nous avancer sur le terrain de l'éthique. Et je prétends, *-156 -*

comme a progressé d'un point de départ thérapeutique la pensée de Freud, de nous permettre de définir le champ du sujet en tant qu'il n'est pas seulement le sujet intersubjectif, le sujet soumis à la médiation du signifiant, mais ce qu'il y a derrière ce sujet. Nous sommes projetés, dans ce champ que j'appelle le champ du *das Ding* - sur quelque chose qui est bien au-delà de ce domaine mouvant, confus, mal repéré faute d'une suffisante organisation de son registre, de l'affectivité -nous sommes projetés sur quelque chose de beaucoup plus foncier qui est à proprement parler ce que j'essayais déjà pour vous de désigner dans nos entretiens précédents de cette année, à savoir celui non pas de la simple *Wille* au sens schopenhauerien du terme, pour autant qu'à l'opposé la représentation c'est l'essence de la vie, que Schopenhauer veut en faire le support, c'est ce quelque chose où il y a à la fois la bonne volonté et la mauvaise volonté, ce *volens nolens* qui est le vrai sens de cette ambivalence qu'on serre mal quand on la prend au niveau de l'amour et de la haine.

C'est au niveau de la bonne et de la mauvaise volonté, voire de la préférence pour la mauvaise au niveau de la réaction thérapeutique négative, que Freud, au terme de sa pensée, retrouve le champ du *das Ding* et nous désigne le plan de l'au-delà du principe du plaisir. C'est comme un paradoxe éthique que le champ du *das Ding* est retrouvé à la fin et que Freud nous y désigne ce quelque chose qui, dans la vie, peut préférer la mort. Et comme tel il s'approche plus qu'aucun autre du problème du mal, plus précisément du projet du mal comme tel. Si ceci, qui nous est désigné à travers ce que nous avons vu au début, peut être dans un coin où on pourrait le laisser passer, le considérer comme contingent, voire comme caduc, je crois que tout, de la pensée de Freud, nous montre que, bien loin qu'il en soit ainsi, à la fin il en désigne le champ comme étant celui qui polarise vraiment, qui organise, autour duquel gravite le champ du principe du plaisir au sens où le champ du principe du plaisir est ce champ au-delà du principe du plaisir, pour autant que ni le plaisir, ni les tendances de la vie comme telles, ni les tendances organisatrices, unificatives, érotiques de la vie, ne suffisent d'aucune façon à l'ordonner, à faire purement et simplement de l'organisme vivant comme tel, des nécessités et des besoins de la vie, le centre du développement psychique. Assurément, le terme opérationnel, dans cette occasion, a, comme dans tout procès de pensée, sa valeur. Ce *das Ding* n'est pas pleinement élucidé, même si nous nous en

servons pourtant. Il faut tout de même sentir qu'il y a là quelque chose pour lequel ce terme opérationnel, je veux dire l'étiquette opérationnel, peut tout de même vous laisser sur une certaine insatisfaction humoristique. Bien qu'après tout ce que nous essayons justement de désigner là, dans cette direction, est précisément ce à quoi nous avons affaire chacun et tous de la façon la moins opérationnelle.
Je ne veux pas me laisser aller à une sorte de dramatisation. On aurait tort de croire que c'est très spécial à notre époque. Toutes les époques se sont cru arrivées au maximum du point d'acuité de cette confrontation avec ce je ne sais quoi de terminal, d'au-delà du monde, où le monde, et dont le monde en sentirait la menace. Mais quand même aussi bien, puisque le bruit du monde et de la société nous apporte l'ombre agitée d'une certaine arme incroyable, d'une certaine arme absolue qui finit quand même par être maniée devant notre regard, qui, d'une façon, devient vraiment digne des muses, ne croyez pas tellement que ce soit immédiatement pour demain, puisque déjà, au temps de Leibniz, on pouvait croire, sous des formes moins précises, que la fin du monde était là. Tout de même, cette arme suspendue au-dessus de nos têtes, imaginez-la vraiment avec son caractère fonçant sur nous du fond des espaces, satellite porteur d'une arme encore cent mille fois plus destructrice que celle qui se mesure déjà à des centaines de mille fois plus destructrice que celles qui précédaient. Et ce n'est pas moi qui invente puisque tous les jours on agite devant nous une arme qui pourrait vraiment mettre en cause la planète elle-même comme support de l'humanité.
En somme il suffit que vous vous portiez à cette Chose, peut-être un peu plus présentifiée pour nous par le progrès du savoir qu'il n'a pu jamais l'être dans l'imagination des hommes qui n'a pourtant pas manqué d'en jouer, portez vous donc à cette confrontation avec le moment où un homme, ou un groupe d'hommes, peut faire que pour la totalité de l'espèce humaine, toute la question de l'existence soit suspendue, et vous verrez alors à l'intérieur de vous-mêmes qu'à ce moment das *Ding* se trouve du côté du sujet. Vous verrez que vous supplierez que le sujet, du savoir qui aura engendré cette autre chose dont il s'agit, l'arme absolue, fasse le point et que la vraie Chose soit à ce moment-là en lui. Autrement dit, qu'il ne lâche pas l'autre chose simplement comme on dit, « il faut que ça saute », ou qu'on sache pourquoi.

Eh bien, avec cette petite digression dont je vous ai dit que c'est seulement le mot opérationnel qui me l'a suggérée, et qu'aussi bien, sans avoir recours à des vues aussi dramatiques, on n'ose plus dire, vue la matérialisation très précise que les choses prennent, eschatologiques, nous allons essayer de reprendre au vrai niveau, au niveau où nous avons effectivement affaire à lui, cette essence du das *Ding. Ou plus* exactement ce comment nous avons affaire à lui dans le domaine éthique. Autrement dit, les questions non seulement de son approche, mais de ses effets, de sa présence au cœur même de la menée humaine, à savoir de ce vivotage au milieu de la forêt des désirs et des compromis que lesdits désirs font avec une certaine réalité assurément pas si confuse qu'on peut elle-même l'imaginer; que ses lois, ses exigences et très précisément sous la forme des exigences qu'on appelle de la société, exigences dont Freud ne peut pas faire l'état le plus sérieux, mais dont il faut bien dire tout de suite par quel biais spécial il l'aborde, et qui lui permet en quelque sorte d'en dépasser la pure et simple antinomie, je veux dire l'antinomie société-individu, l'individu étant d'ores et déjà posé comme lieu éventuel du désordre. Eh bien, l'individu malade, tel que Freud l'aborde, révèle une autre dimension que celle des désordres de la société, ou pour mieux dire, en parlant comme on doit parler à notre époque, des désordres de l'État, car il est tout à fait impensable, à notre époque, de parler abstraitement de la société. Il est impensable, historiquement, ça l'est aussi philosophiquement, pour autant qu'il y a un monsieur nommé Hegel qui nous en a montré la parfaite cohérence, à savoir la liaison de toute une phénoménologie de l'esprit avec cette nécessité qui rend parfaitement cohérente une légalité, toute une philosophie du droit qui, à partir de l'État, enveloppe toute l'existence humaine jusques et y compris, je veux dire en le prenant comme point de départ, le couple monogamique.

Il est bien évident, puisque je vous fais ici l'éthique de la psychanalyse, que je ne peux pas vous faire en même temps l'éthique hégélienne. Ce que je veux à l'occasion marquer, c'est précisément qu'elles ne se confondent pas. Autrement dit que cette sorte de divergence qui éclate au point d'arrivée d'une certaine phénoménologie des rapports de l'individu et de la cité, de l'État, dans Platon les désordres de l'âme sont référés d'une façon insistante à la même dimension, dans l'État, de la reproduction à l'échelle psychique, des désordres de la cité, l'individu malade, tel que Freud -*159* -

l'aborde, nous révèle une autre dimension que celle des désordres de l'État, des troubles de la hiérarchie. C'est que, comme tel, il a affaire à l'individu malade, je dis le névrosé, le psychotique, il a affaire comme tel directement avec les puissances de la vie, pour autant qu'elles débouchent dans celles de la mort d'une part ; il a affaire aussi directement avec les puissances qui découlent de la connaissance du bien et du mal.
Nous voici donc avec *das Ding,* et nous voici avoir à nous débrouiller avec lui. Ce que j e vous dis, à vrai dire, est tellement peu quelque chose qui doive vous surprendre, que je ne veux simplement que vous désigner du doigt ce qui s'est passé, c'est-à-dire que les analystes sont tellement possédés par ce champ du *das Ding,* c'est tellement la nécessité interne de leur expérience, que qu'est-ce que nous avons vu comme évolution de la théorie analytique pour autant qu'elle est actuellement dominée par l'existence quelque part, dans la communauté analytique, d'une école dite école kleinienne, dont ce qu'il y a de tout à fait frappant, c'est que quelles que soient les distances, voire les réserves, voire le mépris que telle ou telle autre section de la communauté analytique peut lui témoigner, c'est quand même celle qui, jusqu'à l'effort qui est fait ici par notre groupe, polarise, oriente toute l'évolution de la pensée analytique ? Eh bien, je crois que dans la perspective que je suis en train de vous annoncer, ceci ne veut rien dire d'autre, avec cette clef, je vous prie de reconsidérer toute l'articulation kleinienne.
L'articulation kleinienne consiste en ceci, à avoir mis à la place centrale de *das Ding* le corps mythique de la mère, pour autant que c'est à lui, se référant à lui, s'adressant à lui, que se manifeste la tendance agressive, transgressive, la plus primordiale, les agressions primitives et les agressions retournées ; et que dans le champ où nous avons à nous avancer maintenant, dans le champ de l'énoncé de ce qu'est dans l'économie freudienne la notion de la sublimation - l'école kleinienne comme telle, à savoir Mélanie Klein elle-même, Ella Sharpe, pour autant que sur ce point elle la suit pleinement, récemment un auteur américain qui a écrit à proprement parler sur le plan de la sublimation en tant qu'il est au principe de la création dans les beaux arts, et qui pourtant n'est pas du tout kleinien, M. Lee, sur l'article de qui je reviendrai, *Theory concerning the Creation in the free Arts,* que la notion de la sublimation, après avoir été critiquée par un examen diversement ou plus ou moins exhaustif des formulations

freudiennes, puis des tentatives faites au niveau de son école pour lui donner son plein sens, aboutit à la notion d'une sublimation dont la fonction essentielle est une fonction restitutive, et toujours plus ou moins un effort de réparation symbolique des lésions imaginaires apportées à ce champ, à cette image fondamentale du corps maternel. Il y a là quelque chose sur lequel nous reviendrons, et que je vous pointe d'ores et déjà comme quelque chose dont vous devez tenir compte. Je vous apporterai les textes, si vous ne les avez déjà vus apparaître dans le champ de votre connaissance.

Cet aboutissement de la notion de sublimation, cette réduction de cette notion à cet effort restitutif du sujet par rapport au fantasme lésé du corps maternel, est quelque chose qui nous indique d'ores et déjà que ce n'est assurément pas la solution la meilleure, ni du problème de la sublimation, ni du problème topologique, métapsychologique lui-même. Les rapports du sujet avec quelque chose de primordial dans son attachement pour l'objet le plus fondamental, le plus archaïque, c'est quelque chose qui vous permet tout au moins de penser, au point où nous en sommes, que mon champ ainsi défini du das *Ding* - opérationnellement - est quelque chose qui, en tout cas, lui donne son cadre, l'explique, peut permettre de concevoir la nécessité, les conditions offertes au fleurissement de ce qu'on pourrait appeler dans l'occasion un mythe analytique, le mythe kleinien comme tel. Mais aussi peut-être en nous permettant de le situer, de rétablir une fonction plus large que celle à laquelle on arrive, et tout spécialement à l'endroit de la sublimation, nécessairement si l'on suit les catégories kleiniennes.

En effet, par la suite je pourrai reprendre, en vous montrant le texte, à quoi aboutit la notion, la fonction, l'utilisation de la notion de sublimation pour les cliniciens plus ou moins touchés, plus ou moins ralliés aux fonctions kleiniennes comme telles. Ils aboutissent, je dois l'indiquer tout de suite - je crois avoir le temps de le justifier par la suite - à ce que j'appellerai une notion assez réduite, assez puérile, d'un certain côté de ce qu'on pourrait appeler art-thérapie. Je veux dire l'art-thérapie par les fonctions à proprement parler diversement rattachables aux arts, je veux dire à l'ensemble de ce qui se met sous la rubrique des Beaux-Arts, et qui est un certain nombre d'exercices gymnastiques, dansatoires et autres, qui sont supposés pouvoir apporter des satisfactions au sujet, un élément de solution de ses problèmes, voire de son équilibre qui est noté dans

une série d'observations qui ont toujours leur valeur enrichissante en tant qu'observations quand elles sont bien prises.

Je vous y mènerai, en vous priant de vous y arrêter avec moi aux articles spécialement d'Ella Sharpe, dont je suis loin de faire petit état, *Certains aspects de sublimation et de délire* et, l'autre article, *Semblables et divergents déterminants inconscients qui sont sous-jacents aux sublimations de l'art pur et de la science pure.* Cela n'est certes pas un article à la lecture duquel vous perdrez mais qui, je crois, confirmera l'espèce de réduction à quoi est amené le problème de la sublimation comme tel dans cette direction, cette perspective, et ce que j'ai appelé une certaine puérilité des prétendus résultats qui sont obtenus par cette voie. Vous y verrez que ceci consiste à donner aux signes de l'art une fonction, une activité valable, à des activités qui semblent bien se situer dans le registre de l'explosion plus ou moins transitoire d'éléments, de dons qui paraissent, dans les cas envisagés, plus que discutables ; et aussi bien laisser complètement de côté ceci qui doit être, me semble-t-il, toujours accentué concernant ce qu'on peut appeler une production artistique, pour autant qu'elle tomberait sous cette rubrique de dévaluation dont il convient de ne pas le mettre entre parenthèses puisqu'aussi bien c'est celui qui, par Freud, a été paradoxalement, c'est bien ce qui surprend les auteurs -, promu, cette rubrique qui consiste en ceci, c'est qu'ils sont socialement plus reconnus, c'est qu'ils jouent un rôle essentiel dans quelque chose qui n'est peut-être pas poussé aussi loin que nous pourrions le désirer dans Freud mais qui est incontestablement lié à la promotion d'un certain progrès social, et Dieu sait que la notion dans Freud est loin d'être unilinéaire d'une certaine élévation de quelque chose reconnu socialement comme tel.

Je n'avance pas plus pour l'instant. Il suffit d'indiquer à quel point Freud l'articule, l'articule d'une façon qui peut paraître tout à fait étrangère au registre métapsychologique, pour simplement, à cette occasion, remarquer qu'il n'y a pas d'évaluation correcte possible de la sublimation dans l'art si nous ne pensons pas à ceci, c'est que toute production de l'art, spécialement des Beaux-Arts, est historiquement datée. Je veux dire qu'on ne peint pas à l'époque de Picasso comme on peignait à l'époque de Velázquez, et qu'on n'écrit pas non plus un roman en 1930 comme on l'écrivait au temps de Stendhal, et que ceci est un élément absolument essentiel dont nous n'avons pas, pour l'instant, à le connoter sous le -162 -

registre du collectif ou de l'individuel, ou de quelque chose d'autre. Disons que nous le mettrons sous le registre du culturel, et que son rapport justement avec la société, à savoir ce que la société peut bien y trouver de satisfaisant, est justement ce qui maintenant est mis par nous en question. Je veux dire que c'est là que gît le problème de la sublimation en tant qu'elle est créative d'un certain nombre de formes dont l'art n'est pas la seule, dont il s'agit de situer les autres, mais dont l'art, et tout spécialement un art entre autres si proche pour nous du domaine éthique, nous le verrons, l'art littéraire, est quelque chose, le champ dans lequel nous devons nous avancer. Mais nous sommes quand même un peu écartés du problème de fond, à savoir du problème éthique. C'est en fonction du problème éthique que cette sublimation, nous avons à la juger; c'est pour autant que créatrice de valeurs, et de quelles valeurs !, en tout cas de valeurs socialement reconnues, que nous avons à la juger.
Je vais donc essayer de recentrer les choses sur le plan éthique. Et on ne saurait toujours mieux le faire, comme je l'ai pointé, qu'en nous référant à ce qui, dans ce domaine, a donné une sorte d'expression pivot, si paradoxale soit-elle, à savoir la perspective kantienne. En présence de ce que je vous ai appelé tout à l'heure le das *Ding,* pour autant que nous espérons qu'il fasse le poids du bon côté, opposé à cela, nous avons ce que je vous ai articulé l'autre jour de la formule kantienne du devoir, autrement dit, une autre façon de faire le poids. Kant ne fait intervenir, pour définir le devoir, purement et simplement, et rien d'autre, que la règle de conduite universellement applicable, autrement dit, la poids de la raison. Ce qui est tout à fait frappant c'est, bien entendu, qu'il y a à montrer comment la raison peut faire du poids. Il y a toujours avantage à lire les auteurs dans le texte. L'autre jour, je vous ai fait état du passage à l'horizon, dans le texte de Kant, du *Schmerz,* de la douleur comme telle, comme corrélative de l'acte éthique. J'ai pu m'apercevoir que c'était passé, même à certains d'entre vous pour qui je pense que ces textes ont eu à un certain moment une très grande familiarité, ceci est passé inaperçu. Si vous ouvrez la *Critique de* la *raison pratique, vous* verrez que, pour nous faire croire à l'incidence du poids de la raison, Kant prend un exemple dont je dois dire que dans sa fraîcheur il a un caractère tout à fait magnifique. Je veux dire qu'il invente à notre usage un double apologue, histoire de faire sentir quel est le poids du principe éthique pur et simple.

Voici le double apologue. Il veut nous montrer la prévalence possible du devoir comme tel envers et contre tout, c'est-à-dire envers et contre tout bien conçu comme vitalement désirable. Le ressort de la preuve gît dans la comparaison de ces deux situations. Kant dit: « Supposez que pour contenir les débordements d'un luxurieux on réalise la situation suivante. Il y a là, dans une chambre, la dame vers laquelle le portent momentanément ses désirs, on lui laisse la liberté d'entrer dans cette chambre pour satisfaire son désir, ou son besoin, mais à la porte, pour la sortie, il y a le gibet où il sera pendu ». Ceci n'est rien, et ce n'est pas là le fondement de la moralité pour Kant. Vous allez voir où gît le ressort de la preuve. Pour Kant, il ne fait pas un pli que le gibet sera une inhibition suffisante. Pas question qu'un type aille baiser en pensant qu'il aille passer au gibet à la sortie. Ensuite, même situation concernant la présence de la terminaison tragique. Un tyran offre à quelqu'un le choix entre le gibet et sa faveur, à la condition qu'il porte contre son ami un faux témoignage. Ici Kant met en lumière, et à juste titre, qu'on peut concevoir que quelqu'un mette en balance sa propre vie avec le fait de porter un faux témoignage, surtout, bien entendu, si on pense que, dans cette occasion, le faux témoignage n'est pas là porté sans conséquences fatales pour la personne contre laquelle il est dirigé. Donc le pouvoir de la preuve est ici, c'est là qu'est le point intéressant, frappant, remis à la réalité. Je veux dire au comportement réel du sujet. C'est dans le réel que Kant nous prie de regarder quelle est l'incidence de ce que j'ai appelé en l'occasion le poids de la raison, pour autant que Kant les identifie ici au poids du devoir.

Il y a pourtant une chose qui, à le suivre sur ce terrain, semble lui échapper, c'est qu'après tout il n'est pas exclu que, dans de certaines conditions, le sujet, dans le premier cas, je ne dis pas s'offre au supplice puisqu'en fin de compte à aucun moment l'apologue est poussé jusqu'à ce terme, mais envisage de s'y offrir, c'est-à-dire que, quelle que soit la sorte ' d'évidence, notre philosophe de Königsberg, si sympathique personnage il faut bien le dire, je ne suis pas ici en train de dire qu'il s'agit de quelqu'un de petite envergure ni de minces capacités passionnelles, ne semble pas du tout considérer qu'il y a aussi un problème posé par le fait que dans des conditions suffisantes de ce que Freud appellerait *Uberschätzung,* survalorisation de l'objet - et c'est ce que je vais d'ores et déjà, et dès maintenant appeler sublimation de l'objet-je veux dire dans cette condition -164 -

où l'objet de la passion amoureuse prend une certaine signification, et c'est dans ce sens que j'ai l'intention d'introduire la dialectique où je prétends vous enseigner à situer ce qu'est réellement la sublimation, dans certaines conditions de sublimation de l'objet féminin, autrement dit d'exaltation de l'amour, d'exaltation historiquement datable et dont Freud nous donne même l'indice dans cette petite note dont je vous ai parlé l'autre jour, où il nous dit que, pour le moderne l'accent de la libido est porté plutôt sur l'objet que sur la tendance, ceci pose une immense question et c'est celle où j'entends vous introduire si, bien entendu, cela vous convient, comme je vous l'ai dit, cela doit tout de même nous mener à passer quelques séances sur quelque chose dont je vous ai déjà dit l'autre jour l'uniforme chez Hamlet, dans l'histoire germanique de la *Minne,* c'est-à-dire une certaine théorie et pratique de l'amour qui doit être, pourquoi nous refuserions-nous à cela, nous passons bien du temps en des explorations ethnographiques, je ne vois pas pourquoi nous ne nous intéresserions pas à la *Minne,* surtout si je vous affirme que c'est très intéressant concernant certaines traces en nous du rapport avec l'objet qui ne sont pas concevables sans ces antécédents historiques, donc dans certaines conditions de sublimation on peut, et la littérature des contes qui représente quand même quelque chose au point de vue fantasmatique, sinon strictement historique, mais après tout aussi bien des faits divers qu'il ne serait pas, au cours de l'histoire, impossible de recueillir, dire qu'il n'est pas impossible qu'un monsieur qui couche avec une femme en étant très sûr d'être, par le gibet ou autre chose, zigouillé à la sortie, ce qui évidemment change quelque peu les données, tout au moins la valeur démonstrative de l'exemple kantien, ceci bien entendu reste à la rubrique des excès passionnels, dans certaines rubriques qui pour nous posent d'autres questions, il n'est pas impossible que ce monsieur envisage froidement la même issue à la sortie pour le plaisir de couper la dame en morceaux par exemple. C'est l'autre cas également envisageable, et dont les annales criminologiques nous fournissent un plus grand nombre d'exemples accessibles. Ce que je suis en train de désigner par là, et si j'ai rapproché ces deux formes de la transgression au-delà des limites normalement désignées au principe du plaisir en face du principe de réalité considéré comme critère du principe, à savoir la sublimation excessive de l'objet et ce qu'on appelle communément la perversion dans le second cas,

à savoir que, pour le plaisir de couper la dame en morceaux, le monsieur accepte l'issue fatale à la sortie, c'est que d'ores et déjà ceci nous permet de rapprocher l'un de l'autre sublimation et perversion, pour autant qu'ils sont l'un et l'autre un certain rapport du désir qui attire notre attention sous la forme d'un point d'interrogation, à savoir si ce dont il s'agit dans l'occasion n'est pas très précisément ce qui nous permet, en face du principe de réalité, de trouver une espèce d'autre critère d'une autre ou de la même moralité, c'est à savoir celle qui fait en somme simplement hésiter le sujet au moment de porter un faux témoignage contre *das Ding,* c'est-à-dire le lieu de son désir, qu'il soit pervers ou sublimé, autrement dit, le registre de moralité dirigé du côté de ce qu'il y a au niveau de *das Ding.*
Il nous semble qu'après tout, nous ne progressons ici qu'avec de gros sabots, et dans les sentiers de notre bon sens à nous analystes qui n'est pas un bon sens si étranger que ça au bon sens tout court. Ce qu'il y a au niveau de *das Ding,* du moment où il est révélé, c'est à savoir qu'il s'agit du lieu des *Triebe,* pour autant justement que nous nous apercevons que les *Triebe* n'ont rien à faire, comme tels, en tant qu'émergences, que révélés par la doctrine freudienne, avec quoi que ce soit qui se satisfasse d'une terminologie tempérée, de celle qui ordonne bien sagement l'être humain dans ses rapports avec son semblable dans cette construction harmonique qui lui permet de trouver les différents étages hiérarchiques de la société, depuis le couple jusqu'à l'État. Et ici il nous faut bien alors revenir à la question de ce que signifie la sublimation telle que Freud essaie de nous en donner la formule.
La sublimation est, par lui, rattachée aux *Triebe,* aux instincts comme tels. C'est même ce qui fait, pour les analystes et pour les disciples, toute la difficulté de sa théorisation. Il s'agit - je vous prie de me dispenser pour aujourd'hui de la lecture, après tout pour vous fatigante, de tel ou tel passage de Freud qui viendrait en son temps, quand vous verrez tout l'intérêt qu'il y a à trancher dans un sens ou dans un autre, et de confirmer si nous sommes oui ou non dans la vraie articulation freudienne, mais je ne pense pas pouvoir soutenir cet intérêt dans la masse de votre assemblée, sans vous montrer où je vise, c'est-à-dire où je veux vous mener-il s'agit dans la sublimation d'une certaine forme, nous dit Freud, de la façon la plus précise, de satisfaction des *Triebe ;* ce qu'on traduit improprement par instincts, ce qu'il faut traduire sévèrement par pulsions ou par dérives. -166 -

Ceci traduirait que ce *Trieb* soit détourné de ce qu'il appelle *Ziel,* c'est-à-dire son but. La sublimation nous est représentée essentiellement comme étant distincte justement de cette sorte d'économie de substitution qui est celle où d'habitude se satisfait la pulsion en tant qu'elle est refoulée. Le symptôme, c'est le retour par voie de substitution signifiante de ce qui est au bout du *Trieb,* de la pulsion comme étant son but. Et c'est ici que la notion et la fonction du signifiant prend tout son poids et sa portée; c'est qu'il est impossible de distinguer autrement ce que Freud considère comme le retour du refoulé, de ce qui l'en distingue comme mode de satisfaction possible de la pulsion, c'est-à-dire ce paradoxe que la pulsion peut trouver son but ailleurs que dans ce qui est son but, et sans qu'il s'agisse là de cette substitution signifiante qui est celle qui constitue la structure surdéterminée, l'ambiguïté, la double causalité fondamentale de ce qu'on appelle le compromis symptomatique.
Cette notion n'a pas fini de proposer aux analystes et aux théoriciens sa difficulté. Que peut vouloir dire ce changement de but ? Qu'est-ce que ça peut être ? Puisque de but il s'agit et non pas à proprement parler d'objet, encore que, comme je vous l'ai souligné la dernière fois, et comme je ne peux encore que vous l'indiquer aujourd'hui, l'objet vienne très vite en ligne de compte. Mais, n'oublions pas ici que Freud, aussi, nous fait très tôt remarquer qu'assurément ici il convient de ne pas trop confondre, bien loin de là, la notion du but et celle de l'objet. Et il y a très spécialement un passage que je vous lirai quand il conviendra, mais dont je peux peut-être d'ores et déjà vous donner la référence, où Freud précisément, si mon souvenir est bon, dans *l'Einführung des Narzissmus,* accentue la différence qu'il y a quant à la fonction de l'objet, entre ce qui est à proprement parler la sublimation, et ce qui est idéalisation, pour autant que l'idéalisation est quelque chose qui a une fonction tout à fait différente, pour autant qu'elle fait intervenir l'identification du sujet à un objet.
La sublimation est tout autre chose. Les questions que se sont posées les analystes sur ce sujet sont les mêmes au dernier terme, et ceux qui savent l'allemand, je leur indique un petit article assez bien daté, il est de 1930, de Richard Sterba, sur ce problème, *Zur Problematik der Sublimierungslehre* dans la revue *Internationale Zeitschrift* Volume VII, qui fait assez bien le point des difficultés qu'à l'époque, c'est-à-dire après un article de Bernfeld, fondamental en la matière, puis un article de Glover -167 -

dans *l'International Journal of Psychoanalysis* de 1931, je dis après, mais c'est avant, en fait ils sont parus à peu près en même temps, et Glover n'a pas pu en faire état dans son article parce que des questions de parution ne lui ont pas permis d'en avoir connaissance avant que son article soit déjà écrit. L'article de Glover est intitulé, *Sublimation, substitution et anxiété sociale.* C'est un article en anglais qui donnera beaucoup plus de difficultés, car c'est un article extrêmement long, extrêmement difficile à suivre, pour la raison qu'il promène littéralement l'étalon de la sublimation à travers toutes les notions jusque là connues de l'analyse pour essayer de voir comment on peut, à tel ou tel niveau de la théorie, l'y faire coller. Ceci donne un résultat très surprenant de survol et de reprise de toute la théorie analytique de bout en bout, et montre en tout cas avec une très grande évidence l'extraordinaire difficulté qu'il y a à utiliser la notion de sublimation dans la pratique sans aboutir à des contradictions dont ce texte vous montrera très manifestement la pullulation.

Pour nous, je voudrais tout de suite essayer de vous montrer dans quelle direction nous allons poser la sublimation, ne serait-ce que pour nous permettre ensuite d'en éprouver le fonctionnement et la valeur. Cette satisfaction du *Trieb,* paradoxale puisqu'elle semble se produire, je vous l'ai expressément articulé, ailleurs que là où est son but, est-ce que nous allons, avec Sterba par exemple, nous contenter de dire qu'en effet le but a changé, qu'il était sexuel avant, maintenant qu'il ne l'est plus ? C'est d'ailleurs ainsi que Freud l'articule. D'où il faut conclure que la libido sexuelle est devenue désexualisée. Et voici pourquoi votre fille est muette. Est-ce que nous devons, nous, constater que le terme qui est en dehors de cet autre registre, le registre kleinien qui en fait à proprement parler la solution imaginaire d'un besoin de substitution, de réparation par rapport au corps de la mère qui nous paraît contenir une certaine vérité mais partielle, est-ce que nous pouvons nous contenter de cette formule de l'énergie libidinale désexualisée ? Je crois que, pour quiconque qui ne se contente pas de formules de caractère verbal, au sens où ceci veut dire vide de tout sens dans un certain registre, que ceux qui ne se contentent pas d'une telle solution, ceci provoquera au moins à interroger d'un peu plus près ce dont il s'agit dans la sublimation.

Vous devez quand même d'ores et déjà pressentir dans quel sens j'entends diriger notre propos. La sublimation comme telle, et en tant qu'elle -168 -

apporte aux *Triebe* une satisfaction différente de son but, de son but qui en fin de compte est toujours défini comme son but naturel, est précisément, dans les faits, ce qui révèle la nature propre du *Trieb* en tant qu'il n'est pas purement l'instinct. Autrement dit qu'il a rapport avec *das Ding* comme tel, avec la Chose en tant qu'elle est distincte de l'objet. Ceci va nous amener à distinguer, et ceci alors n'est vraiment pas difficile car nous avons tout de la théorie freudienne, des fondements narcissiques de l'objet pour nous guider, de l'insertion de l'objet dans le registre imaginaire, à distinguer l'objet pour autant qu'il spécifie les directions, les points d'attrait de l'homme dans son ouvert, dans son monde, pour autant que l'intéresse l'objet en tant qu'il est plus ou moins son image, son reflet. Cet objet, précisément n'est pas la Chose, n'est pas *das Ding* pour autant qu'elle est au cœur de l'économie libidinale, et la formule la plus générale que je vous donne de la sublimation est ceci qu'elle élève un objet et ici je ne me refuserai pas aux résonances de calembour qu'il peut y avoir dans l'usage d'un terme qui est celui que je vais amener- à la dignité de la Chose.

Vous devez sentir immédiatement ce que ceci comporte concernant, par exemple, ce à quoi j'ai fait allusion à l'horizon de notre discours et où je viendrai la prochaine fois, à la sublimation de l'objet féminin. Toute la théorie de la *Minne ou* de l'amour courtois, un certain mode qui a été en somme décisif pour autant que bien entendu tout à fait effacé dans ses prolongements sociologiques de nos jours, il garde, il laisse tout de même des traces dans un inconscient qui est un inconscient pour lequel le terme de collectif n'a aucun besoin d'être utilisé, d'inconscient traditionnel véhiculé par toute une littérature, par une imagerie dans laquelle nous vivons dans nos rapports avec la femme. C'est pour autant que je vous montrais qu'alors, d'une façon tout à fait consciente, précise, et je vous prouverai même plus, qu'il a été délibéré, ce n'est pas du tout une création de l'âme populaire, de la fameuse grande âme du temps béni du Moyen Âge comme Gustave Cohen l'appelait, c'est d'une façon délibérée, dans un cercle de lettrés, qu'ont été articulées les règles, l'honnêteté, le code moral grâce auquel a pu être produit ce déplacement, cette promotion de l'objet dont je vous montrerai que dans son caractère d'absurdité, car comme l'a écrit un écrivain allemand qui est spécialiste de cette littérature germanique médiévale, il a employé le terme de l'« absurde » *Minne,* je vous montrerai dans le détail les traits d'absurdité de ce code en tant qu'il ins-

titue, qu'il constitue, au centre d'une certaine société, quelque chose qui comporte cette fonction particulière d'un objet qui est pourtant bel et bien un objet naturel. Ne croyez pas qu'on faisait moins l'amour à cette époque qu'à la nôtre.
C'est très précisément en fonction du fait que l'objet, ici, est élevé à la dignité de la Chose comme telle, et telle que nous pouvons la définir dans notre topologie freudienne, en tant qu'elle n'est pas glissée, mais en quelque sorte cernée par le réseau des *Ziele,* c'est en tant que ce nouvel objet promu à une certaine époque, est promu à la fonction de la Chose, qu'on peut s'expliquer ce phénomène qui, sociologiquement, se présente, je vous l'assure, et s'est toujours présenté, à ceux qui l'ont abordé, comme franchement paradoxal, de la promotion de tout signe, tout rite, fonction d'échange de thèmes, et spécialement de thèmes littéraires qui ont fait la substance et l'incidence effective de ce rapport humain défini si l'on peut dire selon les lieux et les époques, par des termes différents, amour courtois, *Minne* et il y en a d'autres. Nous ne pourrons certainement pas les épuiser. Sachez seulement que la courbe et le cercle des précieux et des précieuses, au début du XVIIe siècle, en est la dernière manifestation dans notre cycle à nous. Je voudrais tout de même dire que vous n'avez pas pour autant là le dernier terme, parce qu'il ne suffit pas de dire, on a fait ça, et puis c'est comme ça, pour que tout soit résolu, pour que l'objet puisse venir jouer ce rôle, et vous verrez que ça ne vous donnera pas la clef simplement de cet épisode historique. Car bien entendu, ce que je vise au dernier terme, c'est à vous montrer, sous plus d'une incidence qu'il nous permet, grâce à cette situation éloignée que nous pouvons mieux saisir dans ses détails, ce qu'il en advient pour nous par exemple d'autres thèmes, la façon dont nous nous comportons sur le plan de la sublimation, c'est à dire d'une formation collective appréciée qui s'appelle l'art, par rapport à la Chose. Cette définition n'épuise pas, ne clôt pas le débat. D'abord parce qu'il faut que je vous l'affirme, que je vous la confirme, et que je vous l'illustre et ensuite que je vous montre que le terme, pour que l'objet devienne ainsi disponible, il faut au dernier terme que quelque chose se soit passé au niveau du rapport de l'objet au désir, car c'est bien cela naturellement qui nous intéresse. Il est tout à fait impossible de l'articuler correctement sans ce que nous avons dit l'année dernière concernant le désir et son comportement.

Je voudrais seulement aujourd'hui terminer sur quelque chose où je voudrais que vous ne voyiez qu'un exemple, mais un exemple paradoxal et un exemple diminuant, mais un exemple assez significatif de ce dont il s'agit dans la sublimation. Si nous sommes restés aujourd'hui au niveau de l'objet et de la Chose, je voudrais vous montrer ce que c'est que cette sorte d'invention d'objet dans une fonction spéciale dont on dit que la société l'estime, l'évalue et l'approuve ; ceci, encore, vous ne pouvez même pas voir poindre pourquoi. Ce petit exemple, je vais l'emprunter à quelque chose qui est de mes souvenirs, et dont je vous dis tout de suite que vous pouvez le mettre à la rubrique psychologie de la collection. Quelqu'un, qui a publié récemment un ouvrage sur les collectionneurs et les ventes, où les collectionneurs sont présumés s'enrichir, m'a longtemps supplié de lui donner quelques idées sur le sens de la collection. Je m'en suis bien gardé, parce qu'il aurait d'abord fallu lui dire de venir suivre mon séminaire pendant cinq ou six ans.

Psychologie de la collection, bien entendu il y a beaucoup à dire. Je suis moi-même un peu collectionneur, et si certains parmi vous croient que c'est par imitation de Freud, je leur en laisse le bénéfice. Je crois que c'est pour de toutes autres raisons que lui. Des collections de Freud, j'en ai vu des débris sur les étagères d'Anna Freud et elles m'ont paru relever plus d'une certaine fascination qu'exerçait sur lui, au niveau du signifiant, la coexistence de l'art et de la civilisation égyptienne que d'un goût éclairé de ce qu'on appelle un objet. Ce qu'on appelle un objet, le fondement de la collection, est justement quelque chose dont vous devez sévèrement distinguer le sens, de ce qu'on appelle un objet au sens où nous l'employons dans l'analyse, pour autant que l'objet est un point de fixation imaginaire donnant sous quelque registre que ce soit, satisfaction à une pulsion. L'objet de collection est tout autre chose, et je voudrais vous le montrer dans un exemple où la collection est réduite à sa forme la plus rudimentaire. Car on s'imagine qu'une collection est faite d'une diversité de rassemblements. Eh bien, ce n'est pas forcé du tout, et le souvenir que J'évoquerai est le suivant. Pendant la grande époque de pénitence qu'a traversé notre pays sous l'ère pétainiste, au temps de travail-famille-patrie et la ceinture, je fus rendre visite, à Saint-Paul de Vence, à mon ami Jacques Prévert et j'y vis ceci dont je ne sais pourquoi le souvenir a resurgi dans ma mémoire, qui est d'une collection de boites d'allumettes. C'était, vous -171 -

le voyez, une collection qu'on pouvait facilement s'offrir à cette époque. Je veux dire que c'est même tout, peut-être, ce qu'on avait à collectionner. Les boîtes d'allumettes se présentaient ainsi, elles étaient toutes les mêmes et disposées d'une façon extrêmement agréable, qui consistait à ce que chacune étant rapprochée de l'autre par un léger déplacement du tiroir intérieur, elles s'enfilaient les unes les autres, formant comme une longue bande cohérente, laquelle courait sur le rebord de la cheminée, était capable ensuite de monter sur la muraille, d'affronter les cimaises, de redescendre le long d'une porte. Je ne dis pas que cela allait ainsi à l'infini, mais c'était excessivement satisfaisant du point de vue ornemental. Je ne crois pas pourtant que ce fut là le principal et la substance de ce qu'avait de surprenant ce collectionnisme et la satisfaction en particulier que pouvait y prendre celui qui en était le responsable. Je crois que le choc, la nouveauté, l'effet réalisé par ce rassemblement de boîtes d'allumettes vides, ceci est absolument essentiel, était de faire apparaître ceci auquel nous nous arrêtons peut-être trop peu, c'est qu'une boîte d'allumettes n'est pas du tout simplement un objet, mais qu'il peut en tout cas, sous cette forme, *Erscheinung,* apparition, telle qu'elle était proposée, dans sa multiplicité, vraiment imposante, être une Chose. Autrement dit, que ça tient en soi-même. Qu'une boîte d'allumettes ce n'est pas simplement quelque chose avec un certain usage, que ce n'est même pas au sens platonicien un type, la boîte d'allumettes abstraite. Que la boîte d'allumettes toute seule est une Chose, avec sa cohérence d'être, et que c'est ici, dans ce caractère complètement gratuit, proliférant et superfétatoire, quasi absurde, sa choséité de boîte d'allumettes qui était bel et bien visé comme quelque chose qui, dans l'absurdité du moment, donnait certainement au collectionneur sa raison dans ce mode d'appréhension de quelque chose qui était moins important pour lui comme boîte d'allumettes que comme cette Chose qui subsiste dans une boîte d'allumettes, que quoi qu'il arrive, et quoi qu'on fasse on ne trouve pas ailleurs indifféremment dans n'importe quel objet. Car, si vous y réfléchissez, la boîte d'allumettes est quelque chose qui se présente à vous sous une forme vagabonde de ce qui pour nous a tellement d'importance que de pouvoir prendre même, à l'occasion, un sens moral, et qui s'appelle le tiroir; que la boîte d'allumettes n'est certainement pas quelque chose qui soit indigne de remplir éventuellement cette fonction.

Car, plus encore, si l'on peut s'apercevoir à cette occasion que ce tiroir libéré, et non plus pris dans l'ampleur ventrale, commode, ce fait est quelque chose qui se présente avec un pouvoir copulatoire dont précisément l'image qui nous était dessinée par la composition prévertienne était là tout à fait destinée à la rendre à nos yeux sensible. Eh bien, ce petit apologue de la révélation de la Chose au delà de l'objet vous montre évidemment une des formes, en tout cas la plus innocente, de la sublimation. Peut-être pouvez-vous y voir pointer en tout cas, et sous une forme qui n'était peut-être pas celle qu'on peut attendre d'abord, en quoi, mon Dieu, la société peut s'en satisfaire. Si c'est une satisfaction, dans ce cas en tout cas, c'est une satisfaction qui ne demande rien à personne.
-709 -

Leçon IX *27 janvier 1960*

Pour reprendre notre propos sur la fonction que je fais jouer à la Chose dans la définition de ce qui nous occupe à présent, à savoir la sublimation, je vais commencer d'abord par quelque chose d'amusant. Après vous avoir quittés l'autre jour, dans l'après-midi même, en proie à ces scrupules qui me font toujours regretter de ne pas avoir épuisé, concernant les sujets que nous traitons ici, la bibliographie, je me suis rapporté à un article cité dans les travaux sur la sublimation dont je vous avais donné les repères, difficile à trouver d'ailleurs. Celui de Glover citait l'article de Mélanie Klein dans les *Contributions to Psycho-analysis.* En réalité il y a deux articles dans ce recueil. Le premier, *Infant-analysis,* de 1923, où il y a des choses très importantes sur la sublimation en tant qu'elle permet de concevoir ce qu'on pourrait appeler le fait secondaire de l'inhibition sur des fonctions qui, chez l'enfant, se trouvent, c'est la conception kleinienne, du fait qu'ils sont en fonction de sublimation, suffisamment libidinalisés pour subir, secondairement, en tant que sublimation, l'effet d'inhibition de certaines fonctions. C'est dire l'importance des problèmes qui sont ici soulevés, et ce n'est pas à quoi je vais m'arrêter d'abord, puisqu'aussi bien c'est a la conception même de la sublimation que j'essaye de vous suspendre, puisqu'à vrai dire, toutes les confusions qui suivent viennent de l'insuffisante position, vision, du problème.
Le deuxième article, *Infantile Anxiety, Situations Reflected in a Work of Art and in the Creative Impulse,* c'est-à-dire, *Situations d'angoisse infantile en tant que réfléchies dans une oeuvre d art et dans l'impulsion* -175 -

- c'est *impulse* qui est employé - *créatrice.* C'est le second article et celui que j'avais le remords de n'avoir jamais regardé. Il est court, mais je dois dire que, comme il arrive, il m'a apporté la satisfaction de ce qu'on peut appeler une bague au doigt. La première partie de l'article, que je vous signale, est ceci. Il est essentiellement constitué - ce que j'ai retenu avec plaisir car, à la vérité, comme c'est à travers une traduction allemande et anglaise qu'elle en parle, ce n'était pas immédiatement évident - par un développement sur cette oeuvre musicale de Ravel sur un thème, un scénario de Colette, qui s'appelle en français *L'enfant et les sortilèges*. Nous voyons Mélanie Klein s'émerveiller qu'en somme l'œuvre d'art colle aussi bien avec la succession des fantasmes infantiles concernant le corps de la mère, avec l'agressivité primitive, avec la contre-agression qu'il en ressent. Bref, c'est une assez longue et très plaisante énonciation de ce qui, dans l'imagination du créateur de l'œuvre, et plus spécialement du musicien, se trouve admirablement accordé avec quelque chose dont la dernière fois je vous ai effectivement indiqué qu'assurément, c'est dans la direction de ce champ primordial, en quelque sorte central de l'élaboration psychique, que les fantasmes kleiniens, tels qu'ils sont repérés, mis en valeur par l'analyse de l'enfant, nous indiquent quelque chose dont il est déjà frappant de voir, non pas, bien entendu, d'une façon satisfaisante, l'organisation, la coordination, la convergence avec ces possibilités créatrices, avec les formes structurelles facilement mises au jour dans l'œuvre d'art.

Mais la seconde partie de l'article est plus remarquable, et c'est amusant, vous allez voir pourquoi. Il s'agit cette fois d'une référence à un article d'une analyste, Karin Mikailis qui, sous le titre de *L'espace vide,* nous raconte le cas clinique suivant; je vous l'abrège pour que, si vous lisez l'anglais, vous puissiez facilement vous faire une idée du côté piquant du cas. À la lecture des quatre pages dans lesquelles il est résumé, il est assurément très frappant. Il s'agit d'un cas limite qui ne nous est pas à proprement parler décrit d'une façon telle que nous puissions émettre un diagnostic sûr, je veux dire qualifier la sorte de dépression mélancolique ou non dont il s'agirait sur le plan clinique. Il s'agit d'une malade qui s'appelle Ruth Kjär, qu'elle appelle le peintre. Elle n'a jamais été peintre de sa vie mais - c'est bien là ce qui va montrer ce qu'on peut appeler la merveille du cas, nous sommes dans le domaine des merveilles de la psychanalyse, ou plus exactement des merveilles qu'elle peut, dans certains cas, -176 -

mettre en valeur non sans une certaine naïveté -; au centre du vécu de ses crises dépressives cette femme, dont la vie nous est très brièvement esquissée, s'est toujours plaint de quelque chose qu'elle appelle un espace vide en elle, qu'elle ne peut jamais remplir. Je vous passe sur les péripéties de cette biographie. Quoi qu'il en soit, aidée par sa psychanalyste, elle se marie et, s'étant mariée, les choses vont d'abord, mon Dieu, assez bien. Mais nous avons, après un court espace de temps, retour, récurrence des accès mélancoliques. Et là il se passe le merveilleux, qui nous est rapporté avec cette sorte de satisfaction qui caractérise tels travaux psychanalytiques. C'est qu'elle a un beau-frère, qui est peintre. Pour une raison qui n'est pas autrement éclaircie, la maison des deux jeunes mariés est tapissée, les parois des mûrs sont absolument couverts, en particulier dans une pièce, par les tableaux du beau-frère. Puis à un moment, comme il semble que le beau-frère est un peintre de talent - on l'indique, mais on n'a pas d'autre moyen de le contrôler - il vend un de ses tableaux, il le prend, et l'emporte. Ceci laisse sur la muraille un espace vide. Cet espace vide se trouve jouer un rôle polarisant, précipitant sur les crises de dépression mélancolique qui repointent à ce moment dans la vie de la patiente.

Elle en sort de la façon suivante. Un beau jour, elle se décide à to *daub a* little, à dauber un petit peu sur le mur pour remplir ce damné espace vide qui a pris pour elle une valeur cristallisante et dont, évidemment, nous aimerions mieux, avec meilleure description clinique, savoir quelle a été, dans son cas, la fonction. Cela part de cet espace vide, pour le remplir, à l'imitation de son beau-frère, d'une peinture qu'elle essaie de faire la plus proche possible des autres toiles, elle va pour cela, nous dit-on, chercher chez le marchand de couleurs des couleurs qui sont celles mêmes de la palette de son beau-frère et se met au travail avec une ardeur qui nous semble caractéristique d'un mouvement de phase qui est, lui, plutôt dans le sens dépressif ; et il en sort une oeuvre. Le plus amusant, c'est que la chose étant montrée au beau-frère, son cœur battait d'angoisse devant le verdict du connaisseur, lequel se met, lui, presque en colère disant: « Vous ne me ferez jamais imaginer que c'est vous qui avez peint cela. C'est un damné mensonge. Cette peinture a été faite par un artiste, non seulement expérimenté mais par un vétéran. Le diable soit de votre histoire. Qui donc cela peut-il être ?Je veux le savoir ». On n'arrive pas à le convaincre et il continue à jurer que « si c'est vous, dit-il, à sa belle-sueur, qui avez fait -177 -

cela, je veux bien moi me mettre à conduire une symphonie de Beethoven à la Chapelle Royale, bien que je ne connaisse pas une note de musique. » Cela nous est rapporté avec, semble-t-il, un manque de critique dans l'ordre de l'ouï-dire, qui ne manque tout de même pas de nous inspirer quelques réserves quant à cette sorte de miracle de la technique qui mérite tout de même d'être soumis à quelques interrogations premières sur lesquelles nous aimerions bien être fixés.

Peu importe pour nous. Ce dont il s'agit dans le cas, évidemment, pour Mélanie Klein, c'est d'y trouver la confirmation d'une structure qui lui semble ici illustrée d'une façon exemplaire, et où vous ne pouvez manquer de voir à quel point elle coïncide avec cette sorte de plan central dans lequel je schématise topologiquement pour vous la façon dont la question se pose à propos de ce dont il s'agit concernant ce que nous appelons ici la Chose. Et comme je vous l'ai dit, la doctrine kleinienne y met essentiellement le corps de la mère et, comme je vous l'ai également noté la dernière fois, les phases de toute sublimation, y compris des sublimations aussi miraculeuses que celle de cette accession spontanée, illuminative si l'on peut dire, d'une novice aux modes les plus experts de la technique picturale, elle y voit en même temps la confirmation, et sans doute les formes qui lui évitent l'étonnement, dans les traits de sujets qui ont été effectivement peints dans le dessein de remplir cet espace vide, c'est-à-dire toute une série de sujets parmi lesquels il y a d'abord une négresse nue, suivie d'une femme très vieille et dont on nous dit qu'elle manifeste en elle toutes les apparences de la charge des ans et de la désillusion, de la résignation inconsolable de l'âge le plus avancé, pour culminer, à la fin, dans une forme absolument éclatante, une sorte de renaissance, revenue au jour de l'image de sa propre mère dans ses années les plus éclatantes. Moyennant quoi, C.Q.E D., nous avons bien là, selon Mélanie Klein, la motivation, semble-t-il, suffisante de tout le phénomène. Ce que j'ai appelé son caractère amusant, c'est assurément ce qui nous est apporté ici, concernant cette sorte de topologie où se placent les phénomènes de la sublimation. Assurément vous devez sentir que nous restons quelque peu sur notre faim quant à ses possibilités mêmes.

Donc j'essaie, la sublimation, de vous en montrer les coordonnées exigibles pour que nous puissions épingler, qualifier dans le registre de la sublimation, ceci que d'abord elle est essentiellement, comme je vous l'ai -178 -

montré dans cet exemple, liée par un certain rapport avec ce que nous pouvons appeler la Chose. Avec la Chose dans sa situation centrale quant à la constitution de la réalité du sujet. Je vous ai indiqué la dernière fois, par ce petit exemple emprunté à la psychologie de la collection, quelque chose qui tend à illustrer le point de départ, ce en quoi nous allons essayer de situer, de faire concevoir que ce dont il s'agit dans la sublimation est tout d'abord - je vous l'ai illustré avec l'exemple des boîtes d'allumettes dont vous auriez tort d'espérer qu'il concentre en lui, qu'il soit vraiment au centre du sujet, qu'il puisse permettre de l'épuiser, encore que pourtant, vous allez le voir, il nous permet d'aller assez loin dans le sens de ce dont il s'agit, cette transformation, en somme, d'un objet en une Chose. C'est bien de cela qu'il s'agit, c'est dans ce phénomène portant la boîte d'allumettes, soudain, à une dignité qu'elle n'avait point auparavant. Il convient ici naturellement de vous dire que c'est une chose qui, bien sûr, n'est point pour autant la Chose. La Chose, si elle n'était pas foncièrement voilée, nous n'y serions pas dans ce mode de rapport qui nous oblige, comme effectivement tout le psychisme y est obligé, à la cerner, voire à la contourner pour la concevoir. Là où elle s'affirme, vous le verrez, elle s'affirme dans des champs qui sont ceux vers lesquels je vais vous diriger aujourd'hui, qui ne sont rien d'autre que des champs domestiques. C'est bien pour cela que les champs sont ainsi définis, elle se présente toujours comme unité voilée. Mais nous, dans notre topologie, comment allons-nous d'abord essayer de la définir de plus près ?

Disons aujourd'hui qu'en somme, si elle occupe cette place dans la constitution psychique que Freud nous a appris sur la base de la thématique du principe du plaisir, elle est, cette Chose, ce qui du réel - entendez ici un réel que nous n'avons pas encore à limiter, j e veux dire qu'il s'agit du réel dans sa totalité, il s'agit aussi bien du réel qui est celui du sujet que du réel auquel il a affaire comme étant, à lui, extérieur - ce qui du réel primordial, nous dirons pâtit du signifiant, puisque c'est pour autant que c'est en éléments signifiants que flocule, que cristallise le premier rapport qui, chez le sujet, se constitue dans le système Ψ, dans le système psychique, qui va être lui-même soumis à l'homéostase, à la loi du principe du plaisir. C'est pour autant donc que cette organisation signifiante domine l'appareil psychique tel qu'il nous est livré par l'examen et la manipulation du malade, c'est pour autant que les choses sont ainsi, que nous pouvons -179 -

dire donc, sous une forme tout à fait négative, qu'il n'y a rien entre cette organisation dans le réseau signifiant, dans le réseau des *Vorstellungsrepräsentanzen* et la constitution dans le réel de cet espace, de cette place centrale sous laquelle d'abord se présente pour nous comme tel le champ de la Chose.
C'est très précisément dans ce champ, en somme, que doit se situer ce que, d'autre part, Freud nous présente comme devant répondre à la trouvaille comme telle, comme devant être cet objet *wiedergefunden,* retrouvé. Telle est pour Freud la définition fondamentale de l'objet dans sa fonction directrice. Il le souligne d'une façon dont j'ai déjà montré le paradoxe, qui est très précisément que, cet objet, il ne nous est pas dit qu'il ait été réellement perdu. L'objet est de sa nature un objet retrouvé. Qu'il ait été si l'on peut dire perdu, en est la conséquence, mais après coup. Et donc, en tant qu'il est retrouvé, il l'est sans que nous sachions, que de cette retrouvaille, qu'il a été perdu. Nous retrouvons là cette structure fondamentale, qui nous permet d'articuler que la Chose dont il s'agit est ouverte dans sa structure à être représentée par ce que nous avons appelé dans notre discours précédent, rappelez-vous, le discours de l'ennui et de la prière, ce que nous avons appelé Autre-Chose, essentiellement la Chose. C'est là la deuxième caractéristique, en tant qu'elle est voilée, et aussi ce qui de sa nature, dans la retrouvaille de l'objet, est, comme tel, représenté par autre chose. Vous ne pourrez point manquer de voir ici, dans la phrase célèbre de Picasso : « Je ne cherche pas, je trouve », que c'est le trouver, le *trobar* des troubadours et des trouvères, de toutes les rhétoriques, qui prend le pas sur le cherché.
Évidemment, ce qui est trouvé est cherché, mais cherché dans les voies du signifiant. Mais cette recherche est en quelque sorte une recherche antipsychique, qui elle-même, par sa place et sa fonction, est au-delà du principe du plaisir. Car selon les lois du principe du plaisir, le passage du signifiant, le signifiant projette l'égalisation, l'homéostase, la tendance à l'investissement uniforme du système du moi comme tel, dans cet au-delà à le faire manquer. La fonction du principe du plaisir est de porter le sujet de signifiant en signifiant, en mettant autant de signifiants qu'il est nécessaire à maintenir au plus bas le niveau de tension qui règle tout le fonctionnement de l'appareil psychique.
Nous voici donc amenés au rapport de l'homme à ce signifiant. Ceci va -180 -

nous permettre de faire le pas suivant, comment le rapport de l'homme au signifiant, à savoir ce en quoi il en est le manipulateur, peut le mener - puisqu'il semble que le principe du plaisir seul règne par une loi dont vous savez que comme telle elle est exprimée par une loi de leurre - règle sa propre spéculation à travers cet immense discours qui n'est pas simplement, bien sûr, ce qu'il articule, mais aussi bien toute son action, pour autant qu'elle est dominée par cette recherche qui le porte à retrouver les choses dans les signes. Comment ce rapport au signifiant peut mettre l'homme en rapport avec un objet, un objet qui représente la Chose ? C'est ici qu'intervient la question de savoir ce que l'homme fait quand il façonne un signifiant.

La difficulté, concernant le signifiant, est justement de savoir ne pas se précipiter dans le fait que l'homme est l'artisan de ses supports. Pendant de longues années je vous ai pliés à la notion, qui doit rester première et prévalente, de ce qui le constitue comme signifiant, à savoir les structures d'opposition dont l'émergence modifie profondément le monde humain comme tel. Il reste que ces signifiants, dans leur individualité, sont façonnés par l'homme et, si l'on peut dire, probablement plus encore avec ses mains qu'avec son âme.

C'est ici que nous sommes amenés - et nous n'avons point à en être surpris, car je pense que déjà vous le sentez venir - c'est bien ici qu'est notre rendez-vous de l'usage du langage qui, tout au moins; pour la sublimation de l'art, n'hésite jamais à parler de création. Cette notion de création, avec ce qu'elle comporte de savoir de la créature et du créateur, doit être maintenant promue, amenée parce qu'elle est tout à fait centrale, non seulement dans notre thème, le motif de la sublimation, mais dans celui de l'éthique au sens le plus large, dans celui du problème qui conduit, dans l'éthique, la question freudienne. Je pose ceci, c'est qu'un objet peut remplir cette fonction qui lui permet de ne pas éviter la Chose comme signifiant, qui lui permet de la représenter en tant que cet objet est créé. Qu'est-ce que cela veut dire ?

Nous allons, selon un apologue qui nous est fourni par la chaîne des générations, dont rien ne nous interdit de nous servir, nous rapporter à la fonction peut-être la plus primitive de l'âme, à la fonction artistique du potier. Je vous ai parlé la dernière fois de la boîte d'allumettes ; j'avais mes raisons. Vous verrez que nous la retrouverons. Elle nous permet -181 -

peut-être de nous montrer plus de choses et d'aller plus loin dans notre dialectique que le vase, mais le vase est plus simple. Il est certainement né avant la boîte d'allumettes; il est là depuis toujours. Il est peut-être l'élément le plus primordial de l'industrie humaine. Il est sûrement un outil, une chose, un ustensile qui nous permet, sans aucune espèce d'ambiguïté, d'affirmer la présence humaine ; il est ce quelque chose devant quoi il convient de nous arrêter. Ce vase, qui est là depuis toujours, et dont depuis longtemps on a fait usage pour nous faire concevoir paraboliquement, analogiquement, métaphoriquement, les mystères de la création, il peut encore nous rendre service. Je n'ai en tout cas, pour voir confirmée son appropriation et nous faire sentir ce que c'est que la Chose, qu'à vous dire, si vous vous reportez à ce que Heidegger, le dernier venu dans la méditation sur le sujet de la création, nous présente quand il s'agit, dans ses recueils - dans lesquels se trouve l'article dont je vais vous parler - de nous parler, lui, de *das Ding,* c'est autour d'un vase qu'il nous en développe toute la dialectique. Cette dialectique qui, comme vous le savez, chez lui est une dialectique de l'être. La fonction de *das Ding,* par rapport à la perspective heideggerienne de la révélation présente, contemporaine, liée à ce qu'il appelle la fin de la métaphysique, de ce qui est l'être, je ne m'y engagerai pas. Je veux simplement vous dire que vous pouvez gisement, tous tant que vous êtes, vous y reporter. Il suffit de vous reporter aux *Essais de conférences,* et à cet article sur *La chose. Vous* verrez assurément la fonction que lui donne Heidegger, dans une sorte de procès humain essentiel, de conjonction aussi des puissances célestes et terrestres autour de lui.

Pour nous, aujourd'hui, je veux simplement nous tenir à ce quelque chose de tout à fait élémentaire qui distingue, dans le vase, de son usage ustensile, sa fonction signifiante comme telle. S'il est vraiment signifiant, et si c'est le premier signifiant façonné des mains de l'homme, il n'est signifiant, dans son essence de signifiant, de rien d'autre que de tout ce qui est signifiant. Autrement dit, de rien de particulièrement signifié. Si Heidegger le met au centre de l'essence du ciel et de la terre, qui lie primitivement par la vertu de l'acte de la libation, par le fait de cette double orientation qui le dirige vers le haut pour recevoir, et puis aussi par rapport à la terre dont il soulève quelque chose, élève quelque chose, c'est bien là la fonction du vase. Nous devons nous arrêter un instant, et voir -182 -

tout de suite que ce rien de particulier qui le caractérise dans sa fonction signifiante est bien, dans sa forme incarnée, ce qui caractérise le vase comme tel. C'est bien le vide qu'il crée, le quelque chose qui introduit la notion, la perspective même de le remplir. Le vide et le plein, dans le vase, par le vase, sont introduits dans un monde qui, de lui-même, ne connaît rien de tel. C'est à partir de ce signifiant façonné que le vase, que ce vide et ce plein comme tels entrent dans le monde, ni plus ni moins, et avec le même sens. Car - et ici c'est l'occasion de toucher du doigt ce qu'a de fallacieux, de fictif, l'opposition de la dimension du prétendu concret, du prétendu figuré - c'est très exactement dans le même sens que la parole et le discours peuvent être pleins ou vides, que le vase lui-même peut être plein, qu'en tant, d'abord, que dans son essence il est vide.

C'est très exactement ceci que nous approchâmes à un certain congrès de Royaumont - avec lequel nous avons déjà pris de la distance - quand j'insistais sur le fait que le pot de moutarde a pour essence dans notre vie pratique de se présenter à nous comme étant un pot de moutarde vide. Ceci, qui a pu passer à l'époque pour un *concetto,* une pointe, va trouver, vous le verrez, son point et son explication dans la perspective où nous avançons. Quoi qu'il en soit, dans tous ces points, vous devez aller dans cette direction aussi loin que votre imagination et votre fantaisie peuvent vous le permettre. Et à ce titre, je ne répugnerai pas à ce que vous reconnaissiez dans le nom de Bornibus qui, pour nous, correspond à une des présentations les plus cossues et familières du pot de moutarde, une des formes de ce que nous pouvons appeler les noms divins, puisque c'est Bornibus qui remplit les pots de moutarde.

C'est bien en effet ici que nous pouvons borner. L'exemple du pot de moutarde et du vase nous permet d'introduire quelque chose qui n'est rien de moins que ce autour de quoi a tourné le problème central de la Chose en tant qu'il est, ce problème, le problème central de l'éthique. À savoir, si c'est une puissance raisonnable, si c'est Dieu qui a créé le monde, comment se fait-il que, d'abord, quoi que nous fassions, deuxièmement, quoi que nous ne fassions pas, le monde aille si mal ? Et voici autour de quoi tourne en effet la question.

Le potier qui fait le vase le fait à partir d'une matière, d'une terre plus ou moins fine, plus ou moins raffinée, et c'est dans ce moment que nos prêcheurs religieux nous arrêtent et nous font entendre le gémissement

du vase sous la main du potier. Le prêcheur le fait quelquefois parler, et de la façon la plus émouvante, le faisant aller jusqu'à gémir, et demander au créateur pourquoi il le traite avec tant de rudesse ou au contraire avec douceur. Mais ce qui, dans cet exemple que je cite de la mythologie créationniste nous est dissimulé, et singulièrement, par ceux-là même qui se servent de l'exemple du vase -je vous l'ai dit, ce sont toujours des auteurs à la limite du religieux et du mystique, et sans aucun doute ce n'est pas là sans raison - ce qui n'est pas mis en valeur dans cet apologue si fondamental dans l'imagerie de l'acte créateur, c'est que sans aucun doute il y a une face de la question qui montre que le vase est fait à partir d'une matière, que rien n'est fait à partir de rien. Et là autour, toute la philosophie antique s'articule. Toute la philosophie aristotélicienne doit être pensée, et c'est pour cela qu'il est pour nous si difficile de la penser, selon un mode qui n'omet jamais que la matière est éternelle et que rien n'est fait de rien. Moyennant quoi elle reste engluée dans une image du monde qui n'a jamais permis à un esprit aussi puissant qu'Aristote - je crois qu'il est difficile peut-être d'imaginer dans toute l'histoire de la pensée humaine un esprit d'une telle puissance-de sortir de ce clos pur que présentait à ses yeux la surface céleste, et ne pas considérer que tout son monde, y compris le monde des rapports interhumains, le monde du langage, comme inclus dans cette nature éternelle qui est foncièrement limitée.

Or, le simple exemple du vase, si vous le considérez dans la perspective que j'ai promue tout d'abord, à savoir cet objet qui est fait pour représenter l'existence de ce vide au centre de ce réel tout de même qui s'appelle la Chose, ce vide, tel qu'il se présente dans la représentation, se présente bien comme un *nihil,* comme rien. Et c'est pourquoi le potier, tout comme vous à qui je parle, et bien qu'il crée le vase autour de ce vide avec sa main, qu'il le crée tout comme le créateur mythique ex *nihilo,* à partir du trou, tout le monde sait ça et chacun fait des plaisanteries sur le macaroni qui est un trou avec quelque chose autour, ou les canons, le fait de rire ne change rien à ce qu'il en est essentiellement, c'est qu'il y a identité entre le façonnement du signifiant et cette introduction dans le réel d'une béance, d'un trou, que l'action de l'homme, l'action raisonnable et suivie de l'homme a toujours élargi, depuis l'origine jusqu'à faire ceci dont je suis étonné que cela puisse faire le moindre doute à un interlocuteur -184 -

contemporain, je me souviens qu'un soir où j'étais à diner chez un des descendants de ces banquiers royaux qui accueillaient Henri Heine, il y a un peu plus d'un siècle à Paris, et que j'étonnais beaucoup en lui disant - et je l'ai laissé étonné jusqu'à ce jour, il n'est pas prêt sans doute de se relever de cet étonnement- que la science moderne, je parle de la science née de Galilée, n'a pu se développer, n'a pu se concevoir qu'à partir de l'idéologie biblique et judaïque de laquelle devraient se sentir plus proches, que ce n'était pas de la philosophie antique, de la perspective aristotélicienne que la science moderne avait pu naître, parce que tout son progrès, tout son procès, autrement dit l'efficacité de la saisie symbolique qui, à partir de Galilée, ne cesse pas d'étendre son domaine et de consumer autour d'elle toute référence qui la limite à des données intuitives qui laissent leur plein jeu au signifiant, et comme telle aboutit à cette science efficace qui de nos jours ne peut pas manquer de frapper par ceci, que si ses lois vont toujours vers une plus grande cohérence rien n'est moins motivé que ce qui existe à aucun point en particulier. Autrement dit, la voûte des cieux, qui n'existe plus, l'ensemble des corps célestes par exemple qui sont bien là le meilleur repère, se présentent essentiellement, et dans leur nature, comme aussi bien pouvant n'être pas là. Ils sont essentiellement, comme dit l'existentialisme, marqués d'un caractère de facticité, dans leur réalité ils sont foncièrement contingents. Et ils n'est pas vain non plus de nous apercevoir qu'à la limite, ce qui pour nous se dessine dans cette équivalence articulée entre l'énergie et la matière, c'est que quelque chose, un jour dernier, pourrait faire que toute la trame de l'apparence se déchire à partir de cette béance que nous y introduisons et s'évanouisse. C'est bien de cela qu'il s'agit.

L'introduction de ce signifiant façonné qu'est le vase, c'est déjà tout entière la notion de la création *ex nihilo,* et la notion de la création *ex nihilo* se trouve coextensive d'une réelle exactitude, exacte situation de la Chose comme telle. Effectivement, c'est bien ainsi qu'au cours des âges, et nommément des âges qui nous sont les plus proches, des âges qui nous ont formé, est située, ne l'oublions pas, toute l'articulation et la balance du problème moral. Un passage de la Bible, marqué d'un accent de gaieté optimiste, nous dit quand le Seigneur fit, dans l'ordre, sa création des fameux six jours, à la fin il contempla le tout et vit que c'était bon. Assurément, on peut en dire autant du potier après qu'il a fait le vase, c'est -185 -

bon, c'est bien, ça tient. Autrement dit, du côté de l'œuvre, c'est toujours beau. Chacun sait pourtant tout ce qui peut sortir d'un vase, ou tout ce qui peut y rentrer, et il est une chose claire, c'est que cet optimisme n'est nullement justifié par le fonctionnement des choses en général dans le monde humain, ni dans tout ce qu'engendrent ses œuvres. Aussi bien, c'est autour de ce bienfait, de ce méfait de l'œuvre, que s'est cristallisée toute cette crise de conscience qui, tout au moins en Occident, a balancé pendant de longs siècles, a culminé dans une période qui est celle à laquelle j'ai fait allusion le jour où j'ai amené devant vous une citation particulièrement classique de Luther qui, vous le savez, tourmentait la conscience chrétienne depuis bien longtemps. C'est ainsi que j'ai pu arriver à formuler, à articuler que rien ne pouvait être attribué, aucun mérite ne pouvait être mis au compte d'aucune oeuvre. Ce n'est assurément pas que ce soit là une position hérétique, non valable, ce n'est assurément pas sans qu'il y ait à ceci de profondes raisons, et pour vous orienter dans la façon dont ce qu'on peut appeler, si vous voulez, le flot des sectes, s'est divisé consciemment ou inconsciemment autour de ce problème du mal, il me semble que la très simple tripartition qui déjà sort de l'exemple du vase, telle que nous l'avons articulée, est excellente.
Je veux dire que dans sa recherche anxieuse de la source du mal, l'homme se trouve devant ce choix parce qu'il n'y en a pas d'autre. Mais encore faut-il dire qu'il y a ces trois là. Il y a l'œuvre, et c'est la position de renonciation à laquelle vous savez que bien d'autres sagesses que la nôtre se sont placées, à savoir que toute œuvre est par elle-même nocive et n'engendre que les conséquences qu'elle-même comporte, autant de négatif que de positif, qui est une position formellement exprimée dans le taoïsme par exemple, à ce point que c'est tout juste permis de se servir d'un vase sous la forme d'une cuiller, l'introduction d'une cuiller dans le monde est déjà la source de tout le flot des contradictions dialectiques. Puis il y a la matière et là nous nous trouvons devant quelque chose dont vous avez, je pense, un petit peu entendu parler, certaines théories, qu'on appelle cathares, on ne sait d'ailleurs pas très bien pourquoi. Je ne vais pas ici vous faire un cours sur le catharisme, je vais vous donner, si vous voulez, une petite indication d'un endroit où vous trouverez à tout le moins une bonne bibliographie, et pour ceux d'entre vous qui sont à cet endroit de ces choses plus durs d'oreille, au moins l'occasion de vous y intéresser. -186 -

C'est un livre dont je pense que vous avez tous entendu parler. Ce n'est pas le meilleur sur le sujet, ça n'est même pas un livre très profond, mais un livre très amusant, c'est *L'amour et l'Occident* de Denis de Rougemont. J'en ai fait la relecture complète dans l'édition révisée. Ce livre, à seconde lecture, m'a moins déplu que je ne l'aurais attendu, il m'a même, je dois dire, plutôt plu. Vous y verrez en tout cas assez bien articulée, à propos de la conception particulière de l'auteur, toutes sortes de données qui nous permettent de nous représenter cette sorte de profonde crise que l'idéologie, la théologie, disons, cathare, représente dans l'évolution de la pensée de l'homme d'Occident - puisque c'est de lui qu'il s'agit, encore que l'auteur nous montre que les choses dont il s'agit ont leurs racines probablement dans un champ limitrophe de ce qu'on est habitué à appeler de ce terme d'Occident auquel je ne tiens à aucun degré, et dont on aurait bien tort de faire le pivot de nos pensées - quoiqu'il en soit à un certain tournant de la vie commune en Europe, la question de ce qui ne va pas dans la création comme telle s'est posée. Elle s'est posée pour des gens dont vous verrez très suffisamment la notion qu'actuellement il nous est très difficile de savoir ce qu'ils pensaient bien exactement, je veux dire ce qu'a représenté effectivement, dans toutes ses incidences profondes, ce mouvement religieux et mystique qui s'appelle l'hérésie cathare. On peut même dire que c'est le seul exemple historique où une puissance temporelle se soit trouvée d'une telle efficace qu'elle a réussi à supprimer presque toutes les traces du procès. Tel est le tour de force qu'a réalisé la Sainte Église Catholique et Romaine. Nous en sommes à trouver dans des coins des documents dont très peu se présentent avec un caractère satisfaisant. Les procès d'inquisition eux-mêmes se sont volatilisés et nous n'avons que quelques témoignages latéraux de ci de là. Par exemple, un père dominicain nous dit que ces cathares étaient dans tous les cas de très braves gens, foncièrement chrétiens dans leur manière de vivre et particulièrement de mœurs d'une pureté exceptionnelle. Je crois bien que les mœurs étaient d'une pureté exceptionnelle, puisque le fond des choses était qu'il fallait foncièrement et essentiellement se garder de quelque acte qui pût, d'aucune façon, favoriser la perpétuation de ce monde exécrable et mauvais dans son essence. La pratique de la perfection consistant donc essentiellement à viser à atteindre, dans l'état de détachement le plus avancé, la mort qui était pour eux le signal de la réinté- 187 -

gration dans un monde de lumière, dans un monde animique caractérisé par la pureté et la lumière, et qui était le monde du vrai, du bon Créateur originel, celui dont toute la création avait été souillée par l'intervention du mauvais Créateur, du démiurge, lequel y avait introduit cet élément épouvantable qui est celui de la génération et, aussi bien, de la putréfaction, c'est-à-dire de la transformation.
C'est dans la perspective aristotélicienne de la transformation de la matière en une autre matière qui s'engendre elle-même, que cette perpétuité de la matière était le lieu où était le mal. La solution, comme vous le voyez, est simple. Elle a une certaine cohérence si elle n'a peut-être pas toute la rigueur désirable. Un des rares documents solides que nous ayons sur l'entreprise - car je vous le répète, pour plusieurs raisons, sans aucun doute l'escamotage des procès d'inquisition n'est pas la seule, nous ne savons quelle était foncièrement la doctrine cathare - un ouvrage tardif, et c'est bien là ce qui le rend malgré tout comme devant inspirer quelques réserves, a été, en 1939, découvert et publié sous le nom de *Livre des deux principes.* On le trouve facilement sous le titre d'Écrits *cathares,* très beau livre fait par René Nelli.
Donc le mal est ici dans la matière. Il reste ceci d'ouvert, et dont sans doute le caractère pivot est absolument indispensable pour comprendre ce qui s'est passé historiquement concernant la pensée morale autour du problème du mal, c'est que le mal peut être ailleurs, c'est-à-dire non pas seulement dans les œuvres, ou bien dans cette exécrable matière dont, dès lors, tout l'effort de l'ascèse va consister à se détourner sans aller dans un monde qu'on appelle mystique, qui peut tout aussi bien nous apparaître mythique, voire illusoire, mais qui peut être dans la Chose. Il peut être dans la Chose en tant justement qu'elle n'est pas ce signifiant qui guide l'œuvre, en tant non plus qu'elle n'est pas la matière de l'œuvre, en tant qu'elle maintient l'humain au cœur du mythe de la création auquel ici toute la question est suspendue. Car, quoi que vous fassiez, et même si vous vous fichez du Créateur parce que vous y croyez comme de colin-tampon, il n'en reste pas moins que c'est en termes créationnistes que vous pensez le terme du mal et que vous le mettez en question, et qu'il convient de vous apercevoir de ce lieu que constitue pour ce problème la Chose en tant qu'elle est définie par ceci qu'elle définit l'humain, encore justement que l'humain nous échappe. En ce point, ce que nous appelons -188 -

l'humain ici ne serait pas défini autrement que de la façon dont j'ai défini tout à l'heure la Chose, à savoir ce qui, du réel, pâtit du signifiant. Effectivement observez bien ceci, c'est que ce vers quoi nous dirige la pensée freudienne consiste à nous poser le problème de ce qu'il y a au cœur du fonctionnement du principe du plaisir, à savoir un au-delà du principe du plaisir et très probablement ce que l'autre jour j'ai appelé une foncière bonne ou mauvaise volonté. Bien sûr, toutes sortes de pièges et de fascinations s'offrent ici à votre pensée, à savoir qu'est-ce que ça veut dire si l'homme, comme on dit, est foncièrement - comme si c'était si simple de définir l'homme, bon ou mauvais ? Mais observez bien qu'il ne s'agit pas de cela. Il s'agit de l'ensemble. Il s'agit en fin de compte du fait que l'homme, ce signifiant le façonne et l'introduit dans le monde, autrement dit, de savoir ce qu'il fait en le façonnant à l'image de la Chose, à l'image de cette Chose qui, précisément, se caractérise en ceci, c'est qu'il nous est impossible de nous l'imaginer. C'est là que se situe le problème. Et c'est là que se situe le problème de la sublimation.
C'est pourquoi je prends comme point de départ, pour vous y faire avancer, ce que je vous ai appelé précédemment l'histoire de la *Minne*. Je l'ai prise par ce terme parce qu'il est particulièrement exemplaire, qu'il ne fait pas d'ambiguïté dans le langage germanique. Dans le langage germanique, la *Minne* est distincte bel et bien de la *Liebe*. *Ici* le même mot amour nous sert. Il s'agit de quelque chose auquel, si vous le voulez bien, si vous y mettez le nez, l'ouvrage dont je vous ai parlé tout à l'heure vous débrouillera la question, vous verrez ce dont il s'agit. Ce qui fait le problème de l'auteur en question, c'est de savoir le lien qu'il peut y avoir entre l'existence de cette si profonde et si secrète hérésie qui se met à dominer l'Europe à partir de la fin du Xe siècle, sans qu'on puisse savoir si les choses ne sont pas allées plus haut, et l'apparition de ce quelque chose de très curieux qui s'appelle l'articulation, le fondement, la mise en oeuvre de toute une morale, de tout une éthique, de tout un style de vie qui s'appelle l'amour courtois. Je dois vous dire que je ne force rien en vous disant que, dépouillées toutes les données historiques, mises en oeuvre toutes nos méthodes d'interprétation d'une superstructure en fonction des données sociales, politiques, économiques, dans l'ensemble, les historiens prennent d'une façon vraiment univoque le parti, au bout du compte, de donner leur langue au chat. C'est à savoir que rien ne

donne une explication complètement satisfaisante de cette espèce d'extraordinaire mode qui, à une époque pas tellement douce, ni policée, je vous prie de le croire, au contraire, on sortait à peine de la première féodalité qui se résumait dans la pratique par la dominance sur une grande surface géographique de mœurs de bandits, on sort à peine de cette période, et voici élaborées les règles d'une relation de l'homme à la femme qui se présente avec toutes les caractéristiques d'un paradoxe stupéfiant.

Vu l'heure où nous en sommes, je ne vais même pas commencer de vous l'articuler aujourd'hui. Néanmoins, sachez ce que sera dans son ensemble mon propos de la prochaine fois, ce sera de vous montrer - et croyez que ce n'est pas quelque chose qui me soit propre, ou original, je n'essayerai pas d'introduire mes faibles moyens d'investigation dans cette question autre chose que les informations qui nous sont apportées - le problème ambigu et énigmatique de ce dont il s'agit dans l'objet féminin, ce qui fait que cet objet de la louange, du service, de la soumission et de toutes sortes de comportements sentimentaux stéréotypés du chevalier, du tenant de l'amour courtois par rapport à la dame, aboutit à une notion qui a fait dire à un auteur qu'ils ont l'air tous de louer une seule personne, ce qui est, bien entendu, bien de nature à nous laisser dans une position interrogative. Le romaniste qui a effectivement écrit cela, c'est Monsieur André Morin, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Lille, qui a écrit aussi une très belle anthologie du *Minnesang* parue chez Aubier.

Cette création est fonction d'un objet dont nous en sommes à nous demander quel rôle exact jouaient les personnages de chair et d'os qui, pourtant, étaient bel et bien engagés dans cette affaire. On peut très bien nommer les dames et les personnes qui étaient au cœur de la propagation de ce nouveau style de comportement et d'existence au moment où il a émergé. On connaît aussi bien les premières vedettes de cette chose qu'on peut véritablement presque caractériser comme une espèce d'épidémie sociale. On les connaît aussi bien qu'on connaît Monsieur Sartre et Madame de Beauvoir, Eléonore d'Aquitaine n'est pas un personnage mythique, sa fille, la comtesse de Champagne non plus. J'essaierai la prochaine fois de vous rendre cela au moins sensible. Mais ce qui est important, c'est de voir comment certaines des énigmes que se posent à ce propos les historiens, peuvent être pour nous résolues, je veux dire

spécifiquement dans la doctrine que je vous expose, dans la doctrine analytique, peuvent être résolues en fonction de cette doctrine, et uniquement en fonction d'elle, pour autant qu'elle permet d'expliquer tout le phénomène comme une oeuvre de sublimation dans sa portée la plus pure. Je veux dire que vous verrez, jusque dans les détails, comment ici l'on opère pour donner à un objet, dans l'occasion, ce qui est appelé la Dame, valeur de représentation de la Chose. Ceci nous permettra ensuite, pour vous dessiner le chemin qui nous reste à parcourir avant que je vous quitte au milieu de février, de vous montrer ce qui, dans cette construction, est resté à titre de séquelles que nous devons également concevoir dans les formes de la structure analytique, dans les rapports à l'objet féminin avec le caractère problématique où il se présente à nous encore actuellement.
Je voudrais aussi vous indiquer, en vous quittant aujourd'hui, pour l'au-delà de cette séparation de février, que la visée de tout cela est de vous permettre de mesurer à sa juste valeur ce que comporte la nouveauté freudienne, en ce que pour l'instant, et en fonction de cette coordonnée que représente non pas l'abandon de l'idée de création, parce que l'idée de création est absolument fondamentale, consubstantielle à votre pensée, vous ne pouvez pas penser, et personne, en termes autres que créationnistes, et ce que vous croyez être le modèle le plus familier de votre pensée, à savoir l'évolutionnisme, est une espèce, chez vous comme chez tous vos contemporains, de forme de défense, de cramponnement à des idéaux religieux comme tels qui vous empêchent tout simplement de voir ce qui se passe dans le monde autour de vous. Mais ça n'est pas parce que vous êtes, comme tout le monde, que vous le sachiez ou que vous ne le sachiez pas, pris dans la notion de création, que le Créateur est pour vous dans une position bien claire. Il est bien clair que Dieu est mort, et c'est de cela qu'il s'agit. Vous verrez que c'est ce que Freud exprime de bout en bout avec son mythe. C'est que, puisque Dieu est sorti du fait que le père est mort, ça veut dire sans doute que nous nous sommes aperçus, et c'est pour cela que Freud cogite si ferme là-dessus, que Dieu est mort. Mais c'est aussi bien que, puisque c'est le père mort à l'origine qu'il dessert, il était mort depuis toujours. Donc la question du Créateur dans Freud pose bien la question de savoir ce qu'il en est, ce qui se passe, à quoi doit être appendu de nos jours ce qui continue à s'exercer de cet ordre, à savoir -191 -

la science. C'est en fonction de ceci que se pose, et c'est là le terme de notre recherche de cette année, le mode sous lequel la question de ce qu'il en est de la Chose se pose pour nous. C'est cela que Freud aborde pour nous dans la psychologie de la tendance. La tendance n'est pas quelque chose, le *Trieb,* qui puisse aucunement se limiter à une notion psychologique, c'est une notion ontologique absolument foncière qui répond à une crise de la conscience que nous ne sommes pas forcés de pleinement repérer, parce que nous la vivons, et de quelque façon que nous la vivions, c'est le sens de ce que j'essaie d'articuler devant vous que d'essayer de vous en faire prendre conscience.

Leçon X 3 février 1960

Je crois que, tout bien considéré, je ne suis pas, ce matin, dans des conditions d'emportement qui, selon mes propres critères, me paraissent suffisantes à ce que je vous fasse mon séminaire comme à l'ordinaire, et ceci plus particulièrement concernant le point où nous sommes arrivés, que je désire pouvoir poser devant vous des formules tout à fait précises. Vous me permettrez donc d'atermoyer à la prochaine fois. La coupure de mon absence pendant quinze jours tombe évidemment mal puisque j'aurais aimé qu'après vous avoir traité ce que j'ai annoncé la dernière fois devant vous comme d'une forme exemplaire, d'un paradigme de la fonction de l'amour courtois en tant que forme exemplaire de sublimation très proche de l'art, puisqu'en somme nous n'en avons des témoignages documentaires qu'essentiellement par l'art, mais qui néanmoins a l'intérêt d'être quelque chose dont nous sentons encore maintenant les retentissements éthiques. Si nous n'avons plus de l'amour courtois que des témoignages documentaires de l'art, sous une forme qui est presque morte, mis à part l'intérêt très vif, archéologique, que nous pouvons y porter, il est tout à fait certain, et d'ailleurs manifeste - et je vous le montrerai aussi d'une façon visible, sensible - que les retentissements éthiques dans les rapports entre les sexes sont encore sensibles.
C'est l'intérêt de cet exemple, de cette longue portée d'un phénomène qu'on pourrait croire localisé à un problème presque d'esthétique, et dont nous pouvons voir que les effets sont d'une nature qui est tout à fait propre à nous rendre sensible ce qu'en somme l'analyse a porté au pre- 193 -

mier plan, comme étant l'important, de la sublimation. Ceci est donc le point que nous essaierons de formuler, et pour lequel je désire avoir toute ma forme pour pouvoir vous montrer comment le problème se pose historiquement, comment il se pose en méthode. Et, là encore, nous nous trouvons en posture d'éclairer des difficultés qui sont posées d'une façon manifeste, avouée, aux historiens, romanistes, philologues, aux spécialistes qui se sont attachés à ce problème et qui, d'un commun aveu, reconnaissent que ce phénomène de l'amour courtois se présente comme quelque chose qu'ils ne sont d'aucune façon parvenus à réduire, dans son apparition historique, à aucun conditionnement repéré. L'aveu est véritablement commun, et je dirai presque uniforme. Il y a là un phénomène qui est paradoxal. Et comme de bien entendu, comme chaque fois qu'on se trouve en présence d'un phénomène de cet ordre, cela a souvent porté les chercheurs à la recherche des influences, ce qui est dans bien des cas une façon de reporter le problème.

Le problème a sa source dans la communication de quelque chose qui s'est produit à côté. Encore faut-il savoir comment ça s'est produit à côté. Mais précisément, dans ce cas, c'est bien ce qui échappe, et la notion de recours aux influences, nous y ferons allusion, est aussi bien quelque chose qui là est loin d'avoir éclairci le problème. C'est dans son cœur que nous essaierons de le prendre, et nous verrons que la théorie freudienne est de nature à apporter une certaine lumière. À ce titre donc, c'est non seulement pour sa valeur d'exemple que je le prends, mais pour sa valeur de méthode.

Ce point, très localisé, ne veut pas dire que, concernant la sublimation, tout soit à considérer dans la ligne qui est ici ouverte, à savoir la sublimation à proprement parler de quelque chose qui se situe dans la ligne du rapport homme-femme, du rapport du couple. Ce n'est pas là quelque chose à quoi je prétends réduire le problème de la sublimation, voire même pas tellement le centrer. Et je crois qu'à partir de cet exemple, c'est capital pour arriver à une formule générale dont nous avons l'amorce déjà dans Freud, et nous savons où le lire, je ne dis pas chercher tel ou tel détail. Si je procède quelquefois en mettant en valeur presque une phrase, une formule isolée de Freud, et j'allais presque dire un élément gnomique, cet élément gnomique, je suis, pour moi, très conscient d'essayer de le mettre en action. Quand je vous donne des formules comme, *le désir de* -194 -

l'homme est le désir de l'Autre, c'est à proprement parler une formule gnomique, bien que Freud ne l'ait pas cherchée comme telle. Mais il l'a fait de temps en temps sans le faire exprès. Ainsi une formule très courte que je vous ai rapportée un jour, qui rapproche les mécanismes respectifs de l'hystérie, de la névrose obsessionnelle et de la paranoïa, de ces trois termes de sublimation, l'art, la religion et la science - à un autre endroit il rapproche la paranoïa du discours scientifique - sera de nature à nous montrer dans toute sa généralité la formule dans laquelle, au dernier terme, nous arriverons à poser la fonction de la sublimation, pour autant que j'essaye devant vous de l'ordonner dans cette référence à la Chose, cette Chose qui se trouve dans les exemples très élémentaires, presque de nature de la démonstration philosophique classique à l'aide du tableau noir et du bout de craie, que j'ai pris la dernière fois dans l'exemple du vase. C'était pour vous montrer quelque chose d'en quelque sorte schématique qui vous permette de saisir où se situe la Chose dans le rapport qui met l'homme en fonction de médium, si l'on peut dire, entre le réel et le signifiant. Cette Chose dont toutes les formes créées par l'homme sont du registre de la sublimation, cette Chose sera toujours en quelque sorte représentée par un vide, précisément en ceci qu'elle ne peut pas être représentée par autre chose. Ou plus exactement, qu'elle ne peut qu'être représentée par autre chose. Mais, dans toute forme de sublimation le vide sera déterminatif.

D'ores et déjà je vous indique trois modes différents selon lesquels l'art, la religion et le discours de la science se trouvent avoir affaire avec ceci. Nous dirons que, d'une certaine façon, tout art- et après tout je ne crois pas que ce soit là une formule qui soit vaine quelle que soit sa généralité, pour diriger ceux qui s'intéressent à l'élucidation des problèmes de l'art - se caractérise, en somme, par une certaine manière, un certain mode d'organisation autour de ce vide. Je pense avoir les moyens de l'illustrer pour vous de façon multiple et très sensible.

La religion - je ne vous dit pas que ce soit les formules auxquelles je m'arrêterai au dernier terme, quand nous aurons parcouru, exploré ensemble ce chemin - consiste dans tous les modes, si nous forçons la note dans le sens de l'analyse freudienne, d'éviter ce vide. Pour autant que Freud a mis en relief les traits obsessionnels du comportement religieux, nous pouvons dire cela. Il est clair qu'encore, qu'en effet toute une phase - 195 -

cérémonielle de ce qui constitue le corps des comportements religieux entre dans ce cadre, nous ne saurions pleinement nous satisfaire de ceci et qu'un mot comme respecter ce vide est bien quelque chose qui nous semblerait peut-être aller plus loin. Vous voyez que, de toute façon, le vide reste au centre. Et c'est précisément en ceci qu'il s'agit de sublimation.

Et je dirai que, pour le troisième terme, à savoir le discours de la science, en tant qu'il est originé dans le discours de la sagesse, ce discours de la philosophie pour notre tradition, c'est à proprement parler dans quelque chose où prend sa pleine valeur le terme qu'a employé Freud quand il s'agissait de la fonction de la paranoïa par rapport à la réalité psychique, ce terme que j'ai souligné pour vous au passage dans un de mes derniers séminaires, qui s'appelle *Unglauben. L'Unglauben* n'est pas la négation de la phénoménologie du *Glauben,* de la croyance, ce n'est pas non plus quelque chose sur quoi Freud soit revenu d'une façon qui soit en quelque sorte englobante et définitive. Néanmoins ceci parcourt toute son oeuvre. Nous voyons l'extrême importance qu'il donne à cette fonction au niveau de *l'Entwurf.* Et en fin de compte la phénoménologie de la croyance est bien ce qui pour lui sera resté, jusqu'au terme, une obsession. Aussi bien, *Moise et le monothéisme* est tout entier construit pour nous expliquer les phénomènes fondamentaux de la croyance. Il y a quelque chose de plus profond, de plus dynamiquement significatif pour nous, c'est le phénomène de l'incroyance qui n'est pas la suppression de la dimension de la croyance, qui est un mode propre de rapport de l'homme à son monde et à la vérité, celui dans lequel il subsiste. Là-dessus, vous auriez bien tort de vous fier à des oppositions sommaires et de penser que l'histoire a connu des virages sensationnels, que le passage de l'âge théocratique à cette forme humaniste, comme on s'exprime, aux formes dites de libération de l'individu et de la réalité, que la conception du monde soit ici quelque chose de décisif. Il ne s'agit pas, dans cette occasion, de quoi que ce soit qui ressemble à une *Weltanschauung* quelconque qui serait la mienne, et que j'essaierais de vous communiquer. Je ne suis ici qu'à titre d'indicateur, et de bibliographie pour vous aider à vous repérer dans ce qu'on peut trouver sur ce sujet de plus sérieux comme repères à partir de gens qui, chacun dans leur spécialité, sont doués de quelques capacités de réflexion; pour vous permettre de remettre les choses au point, je vous conseillerai de vous

référer ici à l'œuvre d'un historien, Lucien Febvre qui, dans une collection très accessible, a écrit, sous le titre du *Problème de l'incroyance au XVIe siècle,* quelque chose qui est de nature à vous montrer comment un emploi sain des méthodes historiques nous permet de poser d'une façon plus nuancée qu'il n'est coutume les questions des modes d'évolution de la pensée concernant les problèmes de la foi. Vous lirez aussi, si vous en avez le temps, et si vous désirez lire des choses qui sont somme toute assez plaisantes, une sorte de petit livre annexe, encore que ce ne soit pas une thèse secondaire, qui vient très bien comme une petite barque accrochée à un navire dans le sillage du premier, qui s'appelle *Autour de l'Heptaméron,* du même auteur. Il s'agit de Marguerite de Navarre, dont j'espère que personne d'entre vous ne la confond avec la reine Margot, car quelquefois cela arrive, et qui n'est pas simplement un auteur libertin, mais qui se trouve avoir écrit quelque traité mystique, chose qui n'est pas faite, bien sûr, pour provoquer l'étonnement de l'historien. Mais l'historien se penche sur ce problème, essaye de nous montrer dans le contexte du temps, et dans le contexte psychologique de l'auteur, ce que peuvent bien signifier ces recueils de contes qui s'appellent *l'Heptaméron,* et ceci est aussi de nature à nous permettre de le lire avec, on ne peut pas dire même un œil plus éclairé, mais avec un œi1 qui ne censure pas ce qu'il y a littéralement dans *l'Heptaméron,* à savoir les réflexions de chacun des personnages après chacun des récits qui sont censés être vrais, qui le sont sûrement pour la plus grande part. La façon dont les interlocuteurs en parlent, c'est-à-dire dans un registre de réflexion morale, et même formellement religieuse, est généralement censurée parce qu'il est considéré au départ que ceci n'est que de la sauce. Mais c'est justement ce sur quoi il convient de ne pas se tromper, c'est que toujours la sauce est l'essentiel dans un plat. Lucien Febvre nous apprend à lire *l'Heptaméron.* À la vérité, si nous savions lire, nous n'aurions pas besoin de lui.

Ce problème de l'incroyance, c'est-à-dire des fonctions mêmes qu'elle représente dans notre perspective, est éclairé en ceci qu'il y a là une position du discours qui se conçoit très précisément en rapport avec la Chose telle que nous l'avons définie, pour autant précisément que la Chose est rejetée au sens propre de la *Verwerfung.* De même donc que, dans l'art, il y a une forme, une *Verdrängung,* un refoulement de la Chose, que dans la religion, on peut dire qu'il y a peut-être une *Verschiebung,* c'est à pro- *197 -*

prement parler de *Verwerfung* qu'il s'agit dans le discours de la science qui, si l'on peut dire, rejette la perspective et la présence de la Chose, et le discours de la science, en somme, est de nous profiler l'idéal dans sa perspective du savoir absolu, c'est-à-dire de quelque chose qui pose la Chose quand même, tout en n'en faisant pas état, et dont chacun sait que c'est cette perspective qui s'avoue en fin de compte et s'avère dans l'histoire comme représentant un échec. Ce discours de la science peut se profiler comme déterminé par cette *Verwerfung.* C'est probablement cela qui, selon la formule queje vous donne, que ce qui est rejeté dans le symbolique reparaît dans le réel, la science se trouve déboucher sur une perspective où c'est bien tout de même quelque chose d'aussi énigmatique que la Chose qui s'avère se profiler, apparaître au terme de la physique.
Donc je remets à la prochaine fois de partir de mon paradigme concernant l'amour courtois en tant qu'exemple d'une sublimation de l'art qui est manifeste. Nous pouvons en trouver encore les effets vivants. Nous les suivrons après que je sois revenu de mon absence, sous leurs formes consécutives. Nous essaierons de piquer un échantillonnage de ce que cela conserve comme traces, comme effets indiscutables, comme effets de la construction signifiante primitive qui est déterminante dans le phénomène de l'amour courtois, et nous essaierons à reconnaître, dans les faits, quelque chose qui n'est d'aucune autre façon explicable que par le recours à cette origine. Voilà tout au moins ce qui vous permettra de trouver quelque repères profilés devant vous de la forme de notre progrès. Je vous fais remarquer en passant-puisqu'aussi bien je me livre à une espèce de petit commentaire en marge - que cette notion de la Chose, que je vous apporte cette année comme une élaboration nouvelle, vous auriez tort de croire qu'elle ne fut point là immanente à ce que nous avons commencé d'aborder les années précédentes. Et puisqu'aussi bien certains, quelquefois, s'interrogent de certaines propriétés de ce qu'on appelle mon style, je dois vous faire remarquer que, par exemple, le terme *La Chose freudienne* que j'ai donnée comme titre à une chose que j'ai écrite et à laquelle il ne serait pas mauvais que vous vous reportiez, a étonné, parce que, bien entendu, quand on commence philosophiquement à commenter mes intentions, il arrive par exemple qu'on les fasse entrer dans ce quelque chose qui pendant un temps fut très à la mode, c'est à savoir de combattre la réification. À la vérité, je n'ai jamais rien dit de pareil. En tout cas -*198* -

on peut toujours enrouler des intentions autour d'un discours. Il est bien clair que, si je l'ai fait, c'est à dessein, et que si vous voulez bien relire ce texte, vous vous apercevrez que c'est très essentiellement de cette Chose que je parle d'une façon qui, évidemment, est à la source du malaise incontestable que ce texte a produit alors. À savoir que c'est la Chose, qu'à plusieurs moments de ce texte, je fais parler.
Je voudrais maintenant que notre réunion puisse servir tout de même un peu plus à ceux qui se sont déplacés de plus ou moins loin. Il est possible, il me semble même probable, que certains d'entre vous, à ce point où nous sommes parvenus de mon séminaire, puissent avoir quelques questions à me poser, ou quelques réponses à me proposer, je veux dire me témoigner de ce que pour eux signifie tel ou tel point de mon exposé. Je sais bien qu'il n'est jamais commode de rompre le silence d'un rassemblement pour prendre la parole et agiter le grelot, je laisse donc cette formule que vous pouvez me poser une question écrite. Cela n'a qu'un inconvénient, c'est que moi je serai libre de la lire comme je voudrai. Mais cela pourrait peut-être donner l'occasion de remettre les points sur les i à propos de tel ou tel terme. Nous allons en même temps nous occuper à quelque chose d'inattendu qui ne me paraît pas mal. Une partie d'entre vous était hier à la séance scientifique et je ne sais pas comment elle s'est terminée. J'ai dû partir après avoir moi-même répondu abondamment aux conférenciers pour qui j'ai la plus grande affection et leur avoir témoigné tout l'intérêt que j'avais pris à leur travail. Ils sont ici aujourd'hui et j'aimerais demander à Smirnov quelques explications. Pourquoi, nous ayant parlé du *No and yes,* avez-vous mis le *yes* complètement dans votre poche?

SMIRNOV. -Cela s'appelle No *and yes* mais cela ne devrait pas s'appeler ainsi parce que je pense que la formulation du yes dans le texte est d'une pauvreté d'élaboration telle que ce n'était même pas la peine d'en parler. Cela ne servait vraiment pas à son propos. Je ne sais pas pourquoi il s'est laissé entraîner à faire un livre qui s'appelle No *and yes* alors que sur le *yes il* n'avait strictement rien à dire. Quand il cherche le moteur du *yes* il le fait en se forçant. Il dit: « C'est parce qu'il y a un *pattern* moteur du non ». Il le cherchait dans les relancements de l'affect au moment de la pulsion et il l'a isolé à mon avis très artificiellement. Si je n'en ai pas parlé, -199 -

c'est parce que je trouve que cela ne sert à rien et, qu'en plus, cela diminue beaucoup la valeur de ce qu'il a dit. Je n'ai pas du tout l'impression que vous avez été très tendre pour Spitz. Je crois que vous avez même été très sévère, parce qu'après tout il y a peut-être un point de vue. Il est très embarrassé sur le *yes* en disant qu'il apparaît que tout est un geste pour commencer, que même son *rooting affect* est dans un mouvement d'appétition et de recherche d'un oui, d'une pulsion à laquelle il donne un sens de oui initial, et que le non apparaît secondairement.

J. LACAN. -Pour ceux qui ne connaissent pas ce texte, il s'agit de ceci. Du fait que Spitz, qui a offert un livre qui se situe dans la chaîne de toute une série d'autres travaux qui sont fondés sur l'observation directe de l'enfant nouveau-né, très exactement de l'enfant infans, c'est-à-dire Jusqu'à la limite de l'apparition du langage articulé comme tel, a prétendu, à l'intérieur de ceci, retrouver en transcrivant le *pattern* du non comme geste, en tant que forme sémantique, dans un certain nombre de manifestations, dans le *rooting* d'abord - *rooting,* voulant dire le geste d'oscillation que l'enfant fait dans l'approche du sein, *rooting* est très difficile à traduire, il est très difficile de trouver un équivalent, il y a dans le texte un corrélatif, le mot *snot,* museau, à côté de rooting, qui montre bien ce dont il s'agit - c'est ce geste qui est évoqué dans sa plénitude de possibilités significatives. Hier, Smirnov s'est attaché à nous montrer que Spitz ici doit faire rentrer des fonctions, rentrant ailleurs à propos de ce qui se passe dans la frustration qui accompagne le non de l'adulte, que ce qui surgit, c'est quelque chose qui est très loin de se présenter originellement comme ayant sa signification, puisque enfin, au dernier terme - je vous passe les autres formes dans lesquelles se manifeste ce geste latéral de la tête - c'est en somme du geste d'approche, d'attente de la satisfaction qu'il s'agit ici, mis en accusation.
Pourquoi ne nous avez-vous pas mis en valeur que Spitz, pour lequel je suis loin d'être sévère parce que c'est sa défense que je prends, nous articule puissamment-je ne dis pas qu'il ait raison, mais c'est très fort, plein de relief - c'est à savoir qu'il va jusqu'à considérer le phénomène comme ce qui se passe dans une névrose traumatique. Il nous dit, c'est le dernier souvenir avant la réaction catastrophique qui surgit.
Je vous ai embarrassé pour nous évoquer les autres travaux de Spitz, à savoir sa fiction de la *Primal cavity,* mais à tout le moins sa référence à

l'écran du rêve. Vous avez également - à moins que ce ne soit Laplanche - posé la question de l'idée qu'il se faisait, qui en effet n'est pas du tout précisée, je veux dire que rien n'est articulé dans le sens de l'utilisation d'un mode de réaction d'un stade antérieur, dans une certaine situation qui est une situation critique, qui me paraît une idée très féconde et toujours à mettre en valeur. Loin de l'articuler de cette façon générale, il semble réduit à faire intervenir un mécanisme aussi passif que celui de la névrose traumatique. Il implique donc, d'une façon en quelque sorte nécessaire, antérieurement, quelque frustration du nourrissage, et l'on s'étonne comment d'une façon isolée, à propos d'un cas, ce souvenir de la réaction immédiatement antérieure à quelque chose qu'on doive supposer être le refus, le retrait du sein, à ce qui l'antécède immédiatement, à savoir à l'acte de *rooting* qui resterait donc inscrit comme une trace. C'est comme cela qu'il l'articule.

SMIRNOV. - Pour le *no,* il passe par un autre moment. Il dit que le roo*ting,* précisément, est insuffisant à expliquer le *no,* et c'est à ce moment qu'il introduit un stade intermédiaire. C'est plus tard le sevrage, autour de six mois, que se place d'une manière traumatique ce qui retrouve cela; c'est un *pattern* par l'intermédiaire de quelque chose qui est déjà chargé d'un affect de retour, de détournement sinon volontaire mais intentionnel de l'acte. D'autre part il ne parle pas de régression.

J. LACAN. - Le mécanisme de la névrose traumatique est nommément comme étant caractérisé par le fait que, dans une séquence fondamentale de névrose traumatique comme telle, c'est le dernier souvenir vivant de la chaîne qui subsiste. À quel moment selon vous le fait-il entrer en jeu dans sa dialectique, alors qu'il s'agit très précisément à ce niveau-là du *no ?*

J. LAPLANCHE. - Si mon souvenir est exact, ce n'est pas dans l'acquisition du non, mais du oui, du geste du oui. Il donne du geste du oui deux exemples, deux précurseurs, d'une part le geste de la tétée au moment même de la consommation, c'est-à-dire cette espèce de geste d'arrière en avant et d'autre part lorsqu'il y a retrait du mamelon. Vers l'âge de trois mois, il dit qu'il observe également un mouvement de la tête d'arrière en avant. C'est à propos de l'acquisition du oui. Et c'est pour le passage du premier au second de ces gestes qu'il fait appel à ce mécanisme de retour, à l'image précédant immédiatement la frustration.

Pour le non il ne fait pas du tout appel à la régression. La régression, il la fait intervenir dans le geste latéral, que pour les mouvements céphaliques négatifs, pour quelque chose de pathologique. La reprise du *rooting* dans le geste du non est une reprise d'un mécanisme qui est là, mais ce n'est pas une régression, c'est l'utilisation d'un *pattern* qui existe et qui est remis, réactivé par l'identification avec le non de la mère. Mais ce n'est pas une régression.

X. AUDOUARD. - *Das Ding* a pour nature d'être oublié, d'être en même temps facteur d'oubli et facteur de réminiscence au sens platonicien du terme. Ne pensez-vous pas que ce soit par le truchement d'une sorte de réification de cette pure origine de cet ou bien-ou bien de toute médiation et de toute culture ? La question que je me pose c'est, pourquoi alors ne pas parler plutôt de toutes les formes de la médiation, les formes qu'on trouve dans la genèse, dans l'expérience de la conscience comme vous l'avez fait jusqu'ici semble-t-il ? Pourquoi, autrement dit, venir cette année nous parler de *das Ding* comme de quelque chose, alors que jusqu'ici vous avez sans cesse parlé de *das Ding* comme étant le facteur inévitable, le facteur nécessaire de toute expérience dans l'analyse ? Cette année vous privilégiez la Chose, mais vous en parlez alors que vous n'avez parlé que de cela en parlant d'autre chose.

Le problème que je me pose au fond est de savoir, premièrement, pourquoi vous nous parlez de *das Ding* au lieu de nous parler simplement de médiation; ou bien pourquoi vous nous parlez de *das Ding* au lieu de nous parler de toutes les formes de la médiation qu'elle reçoit dans notre expérience ? C'est le problème de la réification. Est-ce qu'on ne pourrait pas en quelque sorte vous faire le reproche, moins simpliste que celui de tout à l'heure, de réification de ce qui est justement le ressort dynamisant de toute expérience, qui est à la fois facteur de toute réminiscence et quelque chose dont on ne peut pas parler ?

J. LACAN. - Pour vous répondre tout de suite brièvement - et tout ce que je dirai par la suite ne sera que cette réponse-je crois que c'est important de voir comment, pour vous spécialement qui avez toujours entendu l'accent de ce qu'on peut appeler les réinterprétations hégéliennes de l'expérience analytique, il est bien certain que la façon dont, au moment où ici nous nous mettons à aborder l'expérience freudienne comme éthique, c'est-à-dire dans sa dimension essentielle en fin de compte, puisqu'elle

nous dirige dans une action qui est, étant thérapeutique, incluse, que nous le voulions ou non, dans le registre, dans les termes de l'éthique, et que nous le voulions ou non, je veux dire, que moins nous le voudrons, plus ce sera, comme l'expérience nous le montre, une forme d'analyse qui, se targuant d'un cachet tout spécialement scientifique, aboutit à des notions normatives qui sont à proprement parler celles dont je me plais quelquefois à parler en vous rappelant que la malédiction de Saint Mathieu, de ceux qui lient des fardeaux encore plus lourds pour les faire porter par les épaules des autres, qui renforcent les catégories de la normativité affective dans une formulation qui a même des effets qui peuvent inquiéter. Donc, il vaut bien mieux que nous nous rendions compte que nous essayons d'explorer cette portée éthique.
Il est tout à fait clair que ce sur quoi reste mis l'accent, c'est ce quelque chose d'irréductible justement qu'il y a dans la tendance, quelque chose qui se propose à l'horizon d'une médiation comme ce que la réification n'arrive pas à inclure. Mais à cerner cette image vide, ce quelque chose dont nous faisons le tour, voilà le point précis sur lequel vous me posez la question. La réponse, c'est l'intention délibérée de mettre en valeur cette notion qui n'a jamais été absente de ce que j'ai dit jusqu'à présent.
Si vous vous reportez à ce que j'ai donné comme textes sur ce sujet, vous verrez qu'il n'y a pas d'ambiguïté, et qu'il ne saurait sûrement m'être imputé cette sorte de radicalisme hégélien qu'un imprudent m'a imputé quelque part dans *Les temps modernes*. Je pense que vous voyez de quoi il s'agit exactement. C'est de cela que se séparait très nettement toute la dialectique du désir que j'ai développée devant vous - et qui commençait justement, au moment où l'imprudent écrivait cette phrase - et encore bien plus accentuée si j e suis en train de le situer pour vous cette année, et dont le caractère inévitable me paraît spécialement marqué dans l'effet de la sublimation.
M. X. - La formule de la sublimation que vous avez donnée est d'élever l'objet à la dignité de la Chose. On peut entendre également ce qu'est la Chose, l'objet n'étant pas la chose. Au même séminaire, il y avait également, dans le discours, l'allusion à la bombe atomique, à un désastre, à une menace du réel. Il s'agit donc de cette Chose qui ne semble pas être au départ, puisque la sublimation va nous y mener. Personnellement, je me demande dans quelle mesure vous n'écartiez pas le rapport du symbo-

lique et du réel que vous êtes en train de nous donner actuellement. Et, à propos de la Chose, l'exemple en tout cas que vous avez développé, l'histoire du vase et du vide qui était dedans, je pose la question comme cela, est-ce que das *Ding,* la Chose dont il s'agit est la chose ? Elle n'est pas au départ, puisque la sublimation va nous y mener. Dans quelle mesure, cette chose, au départ, n'est pas le vide justement de la Chose, l'absence de la Chose, ou la non-Chose, le vide dans le pot, celui qui demande à être rempli comme vous disiez ?

Je pose la question de savoir si cette Chose n'est pas tout à fait une chose, mais au contraire la non-Chose que, par la sublimation, on va arriver à voir comme étant une chose; et puis dans quelle mesure justement il n'y a pas là un nœud fondamental qui est le symbolique par excellence dans, justement, le vide de chose qui est non seulement une notion, mais quelque chose de plus radical qu'une notion symbolique du rapport du signifiant à la Chose.

Je fais également appel à d'autres formulations. Le trou dans le réel que vous venez de dire quand vous avez commenté le texte de Shakespeare. À partir de certains moments le vide est toujours plein, et il y a des trous dans le réel. Le trou dans le réel est vraiment là la notion symbolique. Il y avait le rapport du symbolique à la réalité, justement là où on peut voir qu'il y a des trous dans le réel, et je me demande dans quelle mesure la non-Chose, ou ce vide de la Chose primordiale n'est pas justement ce qui définirait à proprement parler le rejet ou la forclusion. Je pose également la question de savoir si l'on n'est pas là au niveau où une saisie, une compréhension d'une façon plus universelle de la manière adéquate de saisir le rapport du symbolique au réel et de la Chose à la non-Chose comme étant primordial dans l'esprit, est possible.

J. LACAN. - Tout cela ne me paraît pas mal orienté. Il est clair que vous suivez toujours très bien les choses que je dis. Ce qu'il convient de repérer et d'entendre, c'est qu'en somme il y a quelque chose qui nous est offert, à nous analystes, si nous suivons la somme de notre expérience, si nous savons l'apprécier, c'est que cet effort de sublimation, dont vous dites qu'il tend à la fin à réaliser la Chose, ou à la sauver, c'est vrai et ce n'est pas vrai. Je veux dire qu'il y a une illusion. La science, ni la religion ne sont de nature à la sauver ou à nous la donner. Néanmoins, c'est justement et précisément pour autant que l'encerclement de la Chose, le cercle

Leçon du 3 février 1960

enchanté qui nous sépare d'elle, est justement posé par notre rapport au signifiant. C'est en tant que la Chose est, comme je vous l'ai dit, ce qui du réel pâtit de ce rapport fondamental, initial qui engage l'homme dans les voies du signifiant, du fait même qu'il est soumis à ce qui dans Freud s'appelle le principe du plaisir, et dont il est tout à fait clair j'espère, maintenant, dans votre esprit, que ça n'est pas autre chose que cela, c'est cette dominante du signifiant, et le véritable principe du plaisir tel qu'il joue et s'organise dans Freud. C'est justement parce qu'en somme c'est l'effet de l'incidence du signifiant sur le réel psychique qui est en cause, que l'entreprise sublimatoire sous toutes ses formes n'est pas purement et simplement insensée. C'est qu'on répond avec ce qui est en jeu.

Je voulais avoir pour aujourd'hui, pour vous le montrer à la fin du séminaire, un objet qui demande un long commentaire pour être compris - non pas pour être décrit - dans l'histoire de l'art. Qu'on soit arrivé à la construction d'un objet pareil, et à y trouver du plaisir, c'est tout de même quelque chose qui n'est pas sans nécessiter quelques détours. Je vais vous le décrire. C'est un objet qu'on appelle un objet d'anamorphose. Je pense que beaucoup savent ce que c'est que l'anamorphose. C'est toute espèce de construction faite de telle sorte que, par une certaine transposition optique, une certaine forme qui, au premier abord, n'est même pas perceptible, se rassemble en image qui se trouve ainsi lisible, satisfaisante pour l'expérience, d'où le plaisir qui consiste à la voir surgir de quelque chose qui au premier abord est comme forme indéchiffrable. La chose est extrêmement répandue dans l'histoire de l'art. Il suffit d'aller au Louvre. Vous verrez le tableau des *Ambassadeurs* d'Holbein. Et aux pieds de l'ambassadeur, fort bien constitué comme vous et moi, vous verrez sur le sol une espèce de forme allongée qui a à peu près la forme des oeufs sur le plat, qui se présente avec un aspect énigmatique. Si vous ne savez pas qu'en vous plaçant sous un certain angle où le tableau lui-même disparaît sur son relief en raison des lignes de fuite de la perspective, vous voyez les choses se rassembler dans des formes dont je n'ai pas exactement à l'esprit lesquelles, il s'agit d'une tête de mort et de quelques autres insignes de la *Vanitas,* qui est un thème classique. Ceci dans un tableau tout à fait bien, un tableau de commande des ambassadeurs d'Angleterre, qui ont dû être très contents de la peinture d'Holbein, et ce qui était au bas a dû aussi beaucoup les amuser.

Ce phénomène, dites-vous que c'est daté. C'est au XVI siècle et au XVIIe que les choses sont venues sur ce point à prendre l'aspect d'intérêt, et même d'acuité, de fascination tel qu'il existe dans une chapelle-je ne sais plus si elle existe encore - construite sur l'ordre des jésuites au temps de Descartes, tout un mur de 18 mètres de long qui représente une scène de vie des saints ou de crèche, où la chose est tout à fait illisible si vous êtes à un point quelconque de cette salle, et où elle ne va se rassembler et être lisible qu'à partir d'un certain couloir où vous entrez, pour avoir accès à l'endroit, et où vous pouvez voir dans un court instant, si vous êtes en marche, se rassembler des lignes extraordinairement dispersées et qui vous donnent le corps de la scène. L'anamorphose que je voulais vous apporter ici était beaucoup moins volumineuse. Elle appartient à l'homme des collections auquel j'ai fait allusion. Il s'agit d'un cylindre poli qui a l'air d'un miroir et qui joue la fonction de miroir, et autour duquel vous mettez une sorte de bavette, c'est-à-dire une surface plane qui l'entoure, sur laquelle vous avez également les mêmes lignes inintelligibles. Quand vous êtes sous un certain angle vous voyez surgir dans le miroir cylindrique l'image dont il s'agit, celle-là est une très belle anamorphose d'un tableau de la crucifixion, imité de Rubens, et qui sort des lignes qui entourent le cylindre. Cet objet nécessite, je vous l'ai dit, pour avoir été forgé, et pour avoir eu un sens nécessaire, toute une évolution préalable. Je dirai que, derrière lui, il y a toute l'histoire de l'architecture, puis de la peinture, leur combinaison entre l'une et l'autre, l'impact, sous cette combinaison même, de quelque chose, pour parler d'une façon abrégée, qui fait qu'on peut définir l'architecture primitive comme quelque chose d'organisé autour d'un vide. C'est le vrai sens de toute architecture et c'est bien l'impression authentique que nous donnent les formes de l'architecture primitive, celles par exemple d'une cathédrale comme Saint-Marc à Venise. Puis après, pour des raisons en somme tout à fait économiques, on se contente de faire des images de cette architecture, on apprend en quelque sorte à peindre l'architecture sur les murs de l'architecture. Et la peinture est d'abord quelque chose qui s'organise autour d'un vide. Et comme il s'agit avec ce moyen moins marqué dans la peinture de retrouver en somme le vide sacré de l'architecture, on essaye de faire quelque chose qui y ressemble de plus en plus, c'est-à-dire qu'on découvre la perspective.

Leçon du 3 février 1960

Le stade suivant est paradoxal et bien amusant et montre comment on s'étrangle soi-même avec ses propres nœuds. C'est qu'à partir du moment où l'on a découvert la perspective dans la peinture, on a fait une architecture qui se soumet à la perspective de la peinture. L'art de Palladio par exemple rend ceci tout à fait sensible. Vous n'avez qu'à aller voir le théâtre de Palladio à Vicence, qui est un petit chef d'oeuvre dans son genre. En tout cas cet art est instructif, il est exemplaire. L'architecture néoclassique consiste à faire une architecture qui se soumet à des lois de la perspective, qui joue avec elles, qui fait d'elles sa propre règle, c'est-à-dire qui les met à l'intérieur de quelque chose qui a été fait dans la peinture pour retrouver le vide de la primitive architecture.

À partir de ce moment-là on est enserré dans un nœud qui semble de plus en plus se dérober au sens de ce vide, et je crois que le retour baroque à tous ces jeux de la forme, qui sont précisément groupés sous un certain nombre de procédés, l'anamorphose est l'un d'entre eux, par lesquels les artistes essaient de restaurer le sens véritable de la recherche artistique en se servant des lois découvertes de ces propriétés des lignes, pour faire resurgir quelque chose qui soit justement là où on ne sait plus donner de la tête, à proprement parler nulle part. Dans le domaine de l'illusion, le tableau de Rubens qui surgit à la place de l'image, dans ce miroir du cylindre de l'anamorphose, vous donne bien l'exemple de ce dont il s'agit. Il s'agit d'une façon analogique, anamorphique de retrouver, de réindiquer que ce que nous cherchons dans l'illusion est quelque chose où l'illusion elle-même en quelque sorte se transcende, se détruit en montrant qu'elle n'est là qu'en tant que signifiante. C'est ce qui rend et ce qui redonne éminemment la primauté au domaine, comme tel, du langage, où là nous n'avons affaire en tous les cas, et bel et bien, qu'au signifiant. C'est ce qui rend sa primauté dans l'ordre des arts, pour tout dire à la poésie. C'est bien pourquoi, pour aborder ces problèmes des rapports de l'art à la sublimation, je vais partir de l'amour courtois, c'est-à-dire des textes qui en montrent justement sous une forme spécialement exemplaire, le côté, si l'on peut dire, conventionnel, au sens où le langage participe toujours de cette espèce d'artifice, par rapport à quoi que ce soit d'intuitif, de substantiel et de vécu. C'est d'autant plus frappant quand nous le voyons s'exercer dans un domaine comme celui de l'amour courtois, et à une époque où, quand même, on baisait ferme et dru. Je veux dire où l'on n'en

faisait pas mystère et où on ne mâchait pas les mots. C'est cette espèce de coexistence des deux formes concernant ce thème qui est ce qu'il y a de plus frappant et de plus exemplaire dans ce mode. De sorte que ce que vous faites intervenir là concernant la Chose et la non-Chose comme vous dites, la Chose, bien sûr, si vous y tenez, est en même temps non-Chose. Et à la vérité, le non, justement à ce moment, n'est certainement pas individualisé d'une façon signifiante. C'est très exactement la difficulté que nous propose là-dessus la pensée, par Freud, de la notion de *Todestrieb. S'il y* a un *Todestrieb,* et si Freud nous dit en même temps qu'il n'y a pas de négation dans l'inconscient, c'est bien là qu'est la difficulté. Nous ne faisons pas là-dessus une philosophie. D'une certaine façon, là, je vous renverrai à la notion que j'ai tempérée l'autre jour, de façon à ne pas avoir l'air de décliner mes responsabilités, quand je parle de la Chose je parle bien de quelque chose. Mais, bien entendu, c'est tout de même pour nous d'une façon opérationnelle, pour la place qu'elle tient dans une certaine étape logique de notre pensée, de notre conceptualisation, dans ce que nous avons à faire. Il s'agit de savoir par exemple si ce que j'ai évoqué hier soir et dénoncé au terme de l'étude du Spitz, la substitution véritable à toute la topologie classique de Freud de termes comme *l'ego,* car en fin de compte c'est bien ce que cela veut dire. C'est comme ceci que s'organise, pour quelqu'un d'aussi profondément nourri de la pensée analytique que Spitz, les termes de l'organisation psychique. Il est tout de même bien difficile d'y reconnaître cette fonction essentielle, fondamentale, d'où est partie l'expérience analytique qui en a été le choc et en même temps qui en a été tout de suite l'écho et le cortège. N'oublions pas qu'il a tout de suite répondu à Freud en formant le terme de das *Es.* Cette primauté du *Es* est actuellement tout à fait oubliée.

D'une certaine façon, pour rappeler ce que c'est que ce *Es,* il n'est pas suffisamment accentué actuellement par la façon dont il se présente dans les textes de la secondé topique. C'est pour rappeler le caractère primordial, primitif de cette intuition, de cette appréhension dans notre expérience, que cette année, au niveau de l'éthique, j'appelle une certaine zone référentielle, la Chose.

J. LAPLANCHE. - Je voudrais poser une question sur le rapport du principe du plaisir et du jeu du signifiant.

J. LACAN. - Le rapport du principe du plaisir et du jeu des signifiants, -208 -

Leçon du 3 février 1960

si vous voulez, repose tout entier en ceci, c'est que le principe du plaisir s'exerce fondamentalement dans l'ordre de ce qu'on appelle l'investissement, *Besetzung,* dans ces *Bahnungen,* et est facilité par ce qu'il appelle les *Vorstellungen,* et plus encore. Or, ce terme apparaît très précocement, c'est-à-dire que c'est avant l'article sur *l'inconscient,* et qu'il appelle les *Vorstellungsrepräsentanzen.* C'est en tant qu'il s'agit d'un état de besoin. Chaque fois qu'un état de besoin est suscité, le principe du plaisir tend à provoquer un réinvestissement dans son fond, entre guillemets, puisqu'à ce niveau méta-psychologique il ne s'agit pas de clinique, un réinvestissement hallucinatoire de ce qui a été antérieurement hallucination satisfaisante. C'est en cela que consiste le nerf diffus du principe du plaisir. Le principe du plaisir tend au réinvestissement de la représentation et donne aux *Vorstellungen* une forme satisfaisante. L'intervention de ce qu'il appelle principe de réalité ne peut donc qu'être tout à fait radicale; n'est jamais qu'une seconde étape. Bien entendu, aucune espèce d'adaptation à la réalité ne se fait que par cette espèce de phénomène de gustation, d'échantillonnage par où le sujet peut arriver en quelque sorte à contrôler, on dirait presque avec la langue, ce qui fait qu'il est bien sûr de ne pas rêver. Ceci est absolument constitutif du nouveau de la pensée freudienne, et d'ailleurs n'a jamais été méconnu par personne tant qu'on tend à s'apercevoir de ce que cela a de paradoxal et de provocant d'avoir articulé le fonctionnement de l'appareil psychique sur ce que personne n'avait jamais osé articuler avant lui. L'appareil psychique, tel qu'il est décrit en somme à partir de son expérience de ce qu'il a vu surgir d'irréductible du fond des substitutions hystériques est ceci, c'est que la première chose que peut faire l'homme démuni lorsqu'il est tourmenté par le besoin est de commencer par halluciner sa satisfaction, et il ne peut rien faire d'autre que contrôler. Par bonheur il a fait en même temps à peu près les gestes qu'il fallait pour se rapprocher de la zone où cette hallucination coïncide avec un réel approximatif.

Voilà de quelle espèce de départ de misère, toute la dialectique de l'expérience, en termes freudiens, si l'on veut respecter les textes fondamentaux, s'articule. C'est ce que je vous ai dit en parlant du rapport du principe du plaisir et du signifiant. Car les *Vorstellungen,* d'ores et déjà, à l'origine, ont le caractère d'une structure signifiante.

Seminaire 07

Leçon XI 10 février 1960

Pourquoi cette anamorphose est-elle là ? Elle est là bien sûr pour illustrer ma pensée. La dernière fois, j'ai fait une espèce de raccourci de quelque chose qui pourrait s'appeler le sens ou le but de l'art, au sens commun que nous donnons actuellement à ce terme, les Beaux-Arts. Il n'y a pas que moi que cela a préoccupé dans l'analyse. J'ai fait allusion à l'article d'Ella Sharp sur ce même sujet de la sublimation. Elle part, vous le savez, vous pouvez vous reporter à cet article, des parois de la caverne d'Altamira qui est la première caverne décorée qui a été découverte. En fin de compte, si nous partons de ce que nous décrivons comme ce lieu central, cette extériorité intime, cette extimité qui est la Chose, peut-être ceci éclairera-t-il pour nous ce qui reste encore une question, voire un mystère pour ceux qui s'intéressent à cet art préhistorique, c'est à savoir précisément son site, dans une cavité souterraine dont on s'étonne qu'elle ait été choisie précisément pour les difficultés extrêmes qu'elle devait donner au travail, à l'éclairage pendant le travail et aussi à la prise de vue qu'on suppose en quelque sorte nécessitée par la création même, sur ces parois, d'images saisissantes. Aller les contempler ne devait pas être une chose de toute facilité dans les conditions d'éclairage qu'on suppose devoir être celles des primitifs. Donc je dirai que, tout à fait au départ, c'est autour d'une cavité, sur les parois d'une cavité que sont jetées ce qu'on pourrait appeler, au double sens du terme, subjectif et objectif, cette sorte d'épreuves qui nous paraissent être ces premières productions de l'art primitif, je veux dire épreuves sans doute pour l'artiste, qui nous donne la -211 -

pensée de quelque chose comme une mise à jour d'une certaine possibilité créatrice - puisque ces images, comme vous le savez, se recouvrent souvent les unes les autres comme si, en un lieu consacré, c'était pour chaque artiste, chaque sujet capable de s'offrir à cet exercice, que c'était aussi bien sur ce qui avait été fait précédemment que de nouveau il dessinait, projetait ce qu'il avait à cette occasion à manifester - ; aussi bien épreuves au sens objectif, car nous y voyons une série d'épreuves toujours sur des termes qui assurément ne peuvent pas nous saisir comme ayant un certain rapport assez profond avec quelque chose qui était à la fois lié au rapport au monde le plus étroit, je veux dire à la subsistance même des populations qui semblent être composées essentiellement de chasseurs, mais aussi bien à ce quelque chose qui, dans sa subsistance, se présente pour lui avec le caractère d'un au-delà du sacré, de ce quelque chose justement que nous essayons de fixer dans sa forme la plus générale par le terme de la Chose. La subsistance primitive, dirais-je, sous l'angle de la Chose.

Là on peut dire qu'il y a une ligne qui se retrouve à l'autre bout dans cet exercice aussi infiniment plus proche de nous. C'est une chose, cette anamorphose, probablement du début du XVIIe siècle, et je vous ai dit à cette époque l'intérêt qu'a pris pour la pensée constructive, la pensée des artistes, ces sortes d'exercices. J'ai essayé de vous faire comprendre très brièvement comment on peut en somme en dessiner la genèse. C'est à savoir que si de la cavité et de la paroi, en tant que l'exercice sur la paroi consiste à fixer l'habitant invisible de la cavité, nous voyons la chaîne s'établir du temple en tant qu'organisation autour du vide et par rapport à ce vide, et en tant que ce vide désigne justement la place de la Chose. Nous voyons ensuite, je vous l'ai dit, sur les parois de ce vide lui-même, pour autant que la peinture apprend progressivement à maîtriser ce vide, et même à le serrer de si près qu'elle se voue à le fixer sous la forme de l'illusion de l'espace, c'est la progressive introduction, à travers toute l'histoire de la peinture, la maîtrise de l'illusion de l'espace autour de laquelle nous pouvons organiser l'histoire de la peinture. Je vais vite. C'est une sorte de rapide gramme qui peut simplement, pour vous, être considéré comme quelque chose que vous devez mettre à l'épreuve de ce que vous pourrez lire par la suite sur ce sujet.

Vous savez bien qu'avant l'instauration systématique de ce qui est à

Leçon du 10 février 1960

proprement parler les lois géométriques de la perspective, formulées à la fin du XVe et au début du XVIe siècle, la peinture a montré une sorte d'étape où des artifices permettent de structurer cet espace. Le double bandeau, par exemple, qu'on voyait au VIe et au VIIe siècle aux parois de Sainte Marie Majeure, est une façon de traiter certaines stéréognosies. Mais laissons. L'important est qu'à un moment on arrive à l'illusion. C'est bien là d'ailleurs autour de quoi reste un certain point sensible, un point de lésion, un point douloureux, un point de retournement de toute l'histoire en tant qu'histoire de l'art et en tant que nous y sommes impliqués, c'est que l'illusion de l'espace est autre chose que la création du vide et que ce que représente l'apparition des anamorphoses à la fin du XVIe, début du XVIIe siècle. Je vous ai parlé souvent de jésuites la dernière fois, c'était un lapsus, j'ai vérifié dans le livre excellent sur les anamorphoses qu'a fait Jurgis Baltrusaitis, Olivier Perrin éditeur, c'est d'un couvent de Minimes qu'il s'agit, autant à Rome qu'à Paris. Je ne sais pas pourquoi j'ai projeté aussi au Louvre ces *Ambassadeurs* d'Holbein, qui sont à la National Gallery. Vous verrez, sur ce tableau des *Ambassadeurs* toute une étude pour vous imager ce que je vous ai dit la dernière fois, cet objet étrange, ce crâne, comme l'articule avec beaucoup de raffinement l'auteur, si l'on passe devant le tableau, si l'on sort de cette pièce par une porte faite à cette fin de le voir dans sa vérité sinistre, au moment où le spectateur se retourne pour la dernière fois en s'éloignant du tableau.

Donc, dis-je, l'intérêt pour l'anamorphose est décrit comme ce point tournant où, de cette illusion de l'espace, l'artiste retourne complètement l'utilisation, et s'efforce de le faire entrer dans ce qui est le but primitif, à savoir comme tel d'en faire le support de cette réalité en tant que cachée, cette fin de l'art, pour autant que c'est d'une certaine façon de cerner la Chose qu'il s'agit toujours dans toute oeuvre d'art, et c'est ceci qui permet d'approcher, me semble-t-il, d'un peu plus près, ce qui semble être encore la question irrésolue concernant les fins de l'art, encore pour nous qui, comme Platon, nous posons la question, la fin de l'art serait-elle d'imiter ou de ne pas imiter ? Imite-t-il ce qu'il représente ? Quand on entre dans cette façon de poser la question, on est déjà pris dans la nasse et il n'y a aucun moyen d'en sortir, de ne pas rester dans l'impasse où nous sommes entre l'art figuratif et l'art dit abstrait. Jusqu'à un certain point, nous ne pouvons simplement qu'évidemment sentir l'aberration qui se formule

L'éthique de la psychanalyse
dans la position du philosophe qui est implacable, c'est Platon qui fait tomber l'art au dernier degré des oeuvres humaines, puisque pour lui tout ce qui existe, qui n'existe que dans son rapport à l'Idée qui est réelle, n'est déjà qu'imitation d'un plus que réel, d'un surréel. Et si l'art imite, nous dit-il, c'est une ombre d'ombre, une imitation d'imitation. Vous voyez donc quelle vanité il y a dans l'œuvre d'art, dans l'œuvre du pinceau.
Or, bien sûr, et dans un sens opposé, pour vous dire qu'il ne faut point entrer dans la nasse pour comprendre que, bien sûr, naturellement, les œuvres de l'art imitent ces objets qu'elles représentent, mais que leur fin n'est justement pas de représenter ces objets. En donnant l'imitation de l'objet, elles font de cet objet autre chose. Elles ne font que feindre d'imiter les objets. Et c'est pour autant que l'objet est instauré dans un certain rapport avec la Chose qu'il est fait pour cerner, pour présentifier, absentifier à la fois la Chose. Et puis cela, en somme, tout le monde le sait, que quand la peinture tourne une fois de plus d'une façon saisissante sur elle-même au moment où Cézanne fait des pommes, c'est bien évidemment parce qu'en faisant des pommes il fait tout autre chose que d'imiter des pommes; encore que sa dernière façon de les imiter soit la plus saisissante et soit celle qui soit le plus orientée vers une technique de présentification de l'objet. Mais plus sera présentifié l'objet en tant qu'imité, plus il nous ouvrira cette dimension où l'illusion comme telle, comme exemple de ce brisement d'elle-même vise autre chose. Chacun sait bien que le mystère, parfois, de cette façon qu'a Cézanne de faire des pommes, a une valeur qui n'a jamais encore été conçue, que quand Cézanne le faisait, par un certain rapport au réel tel qu'alors il se renouvelle dans l'art, une certaine façon de faire surgir l'objet qui est nouvelle, qui est lustrale, qui est un renouveau de sa dignité par où, si je puis dire, sont dansés d'une nouvelle façon ces insertions imaginaires en tant qu'au moment précis de l'histoire de l'art dont il s'agit, certaines de ces insertions imaginaires sont choisies et, comme on l'a remarqué, elles ne peuvent pas être détachées de ce qui jusqu'alors a composé pour les artistes qui ont précédé, dans leurs précédents efforts de réaliser cette fin de l'art, ce qui a été choisi et repris d'une autre façon.
Il y aurait bien des choses à dire là-dessus, et en particulier que la notion d'historicité ici ne saurait être employée sans la plus extrême prudence. Le terme d'histoire de l'art est bien ce qu'il y a de plus captieux et l'on peut -*214*
-

Leçon du 10 février 1960

dire que chaque émergence de ce mode d'opérer consiste pour toujours à renverser l'opération illusoire, la faire retourner vers sa fin première qui est de projeter une réalité qui n'est point celle de l'objet qui est représenté, qui est une réalité vers laquelle cette façon de traiter l'objet est tournée. Nous verrions que, dans l'histoire de l'art, il n'y a au contraire, par la nécessité même qui la supporte, que substructure, que même à l'histoire du temps, je veux dire du temps où il se manifeste, l'artiste est toujours aussi dans un rapport contradictoire. C'est contre les normes et les schèmes régnant, politiques par exemple, voire les schèmes de pensée, c'est en quelque sorte à contre-courant que l'art, toujours, essaie de réopérer son miracle. Voici en somme pourquoi nous nous trouvons là devant un jeu qui peut vous paraître assez vain en effet comme exercice si l'on suppose les raffinements opératoires que nécessite cette petite réussite technique. Et pourtant, comment ne pas en être touché, voire ému, comme de quelque chose dont je dirai qu'avec cette forme montante et descendante que prend l'image dans cette sorte de seringue, nous sommes là devant quelque chose qui, si je me laissais aller à une image, me paraîtrait comme une sorte d'appareil à prise de sang, à prise du sang du Graal, si vous voulez bien vous souvenir que le sang du Graal est précisément ce qui dans le Graal manque.

Ceci, si je vous l'apporte aujourd'hui, au point où nous en sommes de notre exposé, c'est pour autant que c'est, si localisées qu'en soient l'apparition et la tendance, quelque chose qui a sûrement sa fonction dans l'histoire de l'art. N'en prenez que l'usage métaphorique. C'est pour autant que ce que je veux vous exposer aujourd'hui, c'est à savoir la possibilité de cette forme de sublimation qui s'est créée à un moment de l'histoire de la poésie et qui nous intéresse d'une façon si exemplaire par rapport à ce qu'en somme la pensée freudienne a remis au centre de notre intérêt dans l'économie du psychisme, à savoir Eros et l'érotisme; c'est pour autant qu'en fin de compte vous pourrez presque l'articuler, le structurer autour de cette anamorphose, c'est que ce que je dessine pour vous, à propos de l'éthique de la psychanalyse, repose tout entier sur ceci auquel nous viendrons dans la suite, je ne fais que l'indiquer au départ, c'est à savoir que la référence interdite, celle que Freud a rencontrée au point terminal de ce qu'on peut appeler chez lui le mythe œdipien, le mythe oedipien dont il est déjà assez frappant qu'en somme, tout de suite, l'ex-

périence de ce qui se passe chez le névrosé l'ait fait bondir sur le plan d'une création poétique de l'art, du drame d'Œdipe en tant qu'il est quelque chose de daté dans l'histoire culturelle. Vous le verrez quand nous prendrons *Moise et le monothéisme,* quand nous nous rapprocherons de ce *Malaise dans la civilisation* que j e vous ai priés de lire pendant cet intervalle, combien, si l'on peut dire, il n'y a pas dans Freud de distance aux données de l'expérience judéo-grecque, je veux dire de celle qui caractérise notre culture dans son vécu le plus moderne.

Que Freud n'ait pu manquer de conduire jusqu'au terme d'un examen l'action de Moïse, sa méditation sur ce qu'on peut appeler en somme les origines de la morale, c'est quelque chose qui doit nous frapper. Quand vous pourrez lire cet étonnant ouvrage qu'est *Moise et le monothéisme,* vous verrez combien dans son texte apparaît, concernant ce que je vous ai montré tout au long de ces années comme étant l'essentielle référence, le Nom du père, sa fonction signifiante, combien dans son texte même, quand il s'agit de Moïse et du monothéisme Freud ne peut s'empêcher de montrer ce qu'on peut appeler la duplicité de sa référence. je veux dire que formellement, dans son texte, il fait intervenir ce recours structurant, la puissance paternelle, comme une sublimation comme telle. Il souligne, dans le même texte où il laisse à l'horizon le trauma primordial du meurtre du père, et sans se soucier de la contradiction, que c'est dans une date historique surgissant sur le fond de l'appréhension sensible et visible, celle qui engendre, c'est la mère. Et, nous dit-il, il y a un véritable progrès dans la spiritualité dans le fait d'affirmer que le père, à savoir celui dont on n'est jamais sûr, et dont aussi bien on peut dire que la reconnaissance de son action implique toute une élaboration mentale, toute une réflexion, le fait d'introduire comme primordiale la fonction du père représente comme telle une sublimation à propos de laquelle il pose tout de suite la question, comment précisément en concevoir le saut et le progrès puisque, pour l'introduire, il faut que déjà quelque chose se manifeste qui institue du dehors son autorité, sa fonction, sa réalité ? À savoir que lui-même souligne, et à ce moment, l'impasse que constitue le fait qu'il y a la sublimation et que cette sublimation, nous ne pouvons la motiver historiquement, sinon précisément par le mythe auquel il revient, mais dont à ce moment là, la fonction de mythe devient tout à fait latente; je veux dire que ce mythe n'est vraiment pas autre chose que ce qui s'inscrit dans

Leçon du 10 février 1960

la réalité spirituelle la plus sensible de notre temps, à savoir la mort de Dieu. Que c'est en fonction de la mort de Dieu que le mythe du meurtre du père, qui la représente de la façon la plus directe, est introduit par Freud comme un mythe moderne, et comme un mythe ayant toutes les propriétés du mythe comme tel. Car, bien entendu, ce mythe, pas plus qu'aucun autre mythe, n'explique rien, le mythe et sa fonction étant toujours, comme je vous l'ai montré en toutes occasions, comme je l'ai articulé, m'appuyant sur Lévi Strauss à cette occasion, et surtout ce qui a pu venir nourrir sa propre formulation, cette sorte d'organisation signifiante, d'ébauche si vous voulez qui s'articule pour supporter les antinomies de certains rapports psychiques à un niveau qui n'est pas simplement de tempérament, d'une angoisse individuelle, qui ne s'épuise pas non plus dans aucune construction supposant la collectivité comme telle et qui prend sa dimension complète. Nous supposons là qu'il s'agit de l'individu, et aussi bien de collectivité. Les deux ne présentent pas entre eux d'opposition qui soit telle au niveau où il se passe. Il s'agit du sujet en tant qu'il a précisément à pâtir du signifiant, et que dans cette passion du signifiant surgit le point critique dont l'angoisse n'est à l'occasion qu'un affect jouant le rôle de signal occasionnel. Nous sommes donc portés à l'intérieur même du point où Freud pose la question de la source de la morale, où il a apporté cette inappréciable connotation qu'il a appelée le *Malaise dans la civilisation,* autrement dit ce quelque chose de déréglé par quoi une certaine fonction psychique, le Surmoi, semble trouver en elle-même sa propre aggravation, une sorte de rupture des freins qui assuraient sa juste incidence. Il reste à l'intérieur de ce dérèglement même que ce dont il s'agit, c'est à savoir comment, dans quelle mesure nous pouvons concevoir ce qu'il nous montre, au fond de la vie psychique, les tendances peuvent trouver leur juste sublimation.

Mais d'abord, quelle est cette possibilité de la sublimation ? Je ne puis pas, dans le temps qui nous est imparti, vous promener à travers les difficultés presque insurmontables, presque insensées, auxquelles se trouvent confrontés les auteurs chaque fois qu'ils ont essayé de donner un sens à ce terme de sublimation. Il y a tout de même quelque chose que je voudrais bien qu'un jour l'un d'entre vous fasse, se rendre à la Bibliothèque nationale pour prendre connaissance de cet article qui est dans le tome VIII

L'éthique de la psychanalyse d'Imago, de Bernfeld, qui s'appelle *Bemerkungen zur Sublimierung.* Cela prendrait vingt minutes s'il nous en faisait ici le résumé. Bernfeld était un esprit particulièrement ferme dans cette seconde génération et les faiblesses vers quoi vient, en fin de compte, à s'articuler ce qu'il pose concernant la sublimation, sont tout de même bien faites pour nous éclairer. Je veux dire qu'il se trouve fort gêné d'abord par la référence que Freud donne aux opérations de la sublimation, d'être toujours éthiquement, culturellement, socialement valorisées. Cette sorte de critère externe au psychisme laisse assurément dans l'embarras, et certainement une telle référence mérite en effet, par son caractère extra-psychologique, d'être mise en relief, en valeur, pour tout dire d'être critiquée. Nous verrons que ce caractère fait moins de difficulté qu'il semble au premier abord. Mais c'est bien là un des problèmes. D'autre part, la contradiction entre le côté *Zielablenkung* de la *Strebung,* de la tendance, du *Trieb,* et le fait que ceci se passe dans un domaine qui est celui de *l'Objekt libido,* de la libido objectale, est aussi fait pour lui poser toutes sortes de problèmes. Il les résout avec une maladresse extrême qui caractérise tout ce qui a été dit jusqu'ici sur la sublimation dans l'analyse. Il les résout en disant que c'est cette part de la tendance qui peut être en somme utilisée - au point où il en est, tome VIII, qui doit dater de 1923-1924 environ-aux fins du moi, aux *Ichziele,* que nous devons définir la sublimation. Et de donner des exemples dont il me semble que la naïveté éclate. Il prend un petit Robert Walter qui, comme beaucoup d'enfants, se livre aux exercices de la poésie dès avant l'apparition de sa puberté. Eh bien que nous dira-t-il à ce sujet ? Que c'est un *Ichziel,* un but du moi que d'être un poète; que c'est pour autant que ceci est fixé très précocement chez l'enfant que va pouvoir être jugée toute la suite, à savoir le mode sous lequel, au moment de sa puberté, vont se voir peu à peu intégrés dans cet *Ichziel* le bouleversement sensible cliniquement, encore qu'assez confus dans le cas qu'il nous expose, de son économie libidinale, et la progressive intégration de ce qui restait au départ très séparé entre son activité de petit poète et ses fantasmes par exemple. C'est donc, nous dit-il, supposer le caractère primordial, primitif que cet enfant s'est donné comme but de devenir un poète. Cette sorte d'argumentation se retrouve dans les autres exemples qu'il nous donne, qui sont également bien instructifs puisqu'il y a des exemples concernant la fonction des *Verneinungen,* des négations qui se

produisent spontanément entre groupes d'enfants. Il s'est en effet beaucoup intéressé à cette question, dans la publication sur les problèmes de la jeunesse dont il se trouvait à ce moment là titulaire. L'important est ceci, et en somme se retrouve dans tout ce qui a été formulé, même par Freud, sur ce sujet. Freud fait remarquer comment l'artiste, après avoir opéré sur le plan de la sublimation, se trouve en somme le bénéficiaire de son opération pour autant que, comme elle est reconnue par la suite, il se trouve recueillir sous forme de gloire, honneur, voire argent, précisément les satisfactions fantasmatiques qui étaient au principe de la tendance qui se trouve ainsi, dans la sublimation, et par la voie de la sublimation, se satisfaire.

Tout ceci est fort bel et bon, à cette seule condition que nous tenions pour quelque chose en somme de déjà établi au dehors, qu'il y a une fonction du poète. Qu'un petit enfant puisse prendre comme but de son moi de devenir un poète, voilà qui peut sembler aller tout seul, particulièrement chez ceux que Bernfeld appelle un homme éminent. Il est vrai qu'il se précipite aussitôt dans une parenthèse, en disant qu'en utilisant ce terme de *hervorragender Mensch,* homme éminent, il veut le dépourvoir le plus qu'il se peut de toute espèce de connotation de valeur, ce qui est bien tout de même la chose la plus étrange qu'on puisse dire à partir du moment où on a fait intervenir une notion comme celle d'éminence. Pour tout dire, la dimension de la personnalité éminente est inéliminable à l'origine de certaines élaborations, et aussi bien nous voyons, dans *Moise et le monothéisme,* qu'elle n'est pas éliminée, mais mise par Freud au premier plan. Ce dont il s'agit là est bien originellement de décrire, de situer la possibilité d'une fonction comme la fonction poétique, dans un consensus social à l'état de structure. C'est cela qui doit être justifié, et non pas simplement par les bénéfices secondaires qui, individuellement, y entrent, s'y mettent à l'épreuve et à l'exercice.

Eh bien, ce que nous voyons, à une certaine époque de l'histoire qui se trouve nous intéresser pour autant qu'elle le fait intervenir de la façon la plus directe, le principe d'un idéal qui est celui de l'amour courtois, pour autant qu'il va se trouver, pour un certain cercle aussi limité que nous le supposions, au principe d'une morale, de toute une série de mesures de comportement, d'idéaux de loyauté, de mesures, de services, d'exemplarité de la conduite, tout ceci va tourner autour de quoi ? D'une érotique.

L'éthique de la psychanalyse

D'une érotique d'autant plus surprenante à voir surgir à une certaine date, qui est très probablement le milieu ou le début même du XIe siècle, pour se prolonger pendant tout le XIIe, voire même en Allemagne jusqu'au début du XIIIe. je fais là allusion très précisément à ce que comporte ce jeu des chanteurs - qui, à une certaine ère européenne, se qualifiant de troubadours dans le midi, trouvères dans la France du nord, *Minnesänger* dans l'aire germanique, des domaines périphériques comme l'Angleterre par exemple, ou certains domaines espagnols n'en étant atteints que secondairement- à ces jeux liés à une technique, à un métier poétique très précis, surgissant pendant cette époque, et qui ensuite, même dans des siècles qui n'en ont plus gardé qu'un souvenir plus ou moins effacé, s'éclipsent. Il y a un moment maximum qui va à peu près du début du XIIe siècle au premier tiers du XIIIe siècle, où cette technique très spéciale qui est celle des poètes d'amour courtois joue un rôle et une certaine fonction. Cette fonction, nous ne pouvons pas absolument, au point où nous en sommes, en mesurer absolument la portée, ni l'incidence. Ce que nous savons c'est que certains cercles qui, comme leur nom l'indique, sont des cercles au sens de l'amour courtois, je veux dire des cercles de cour, des cercles nobles, occupant une certaine position élevée dans la société, en ont certainement été affectés de la façon la plus sensible, la plus précise et y ont participé. je veux dire qu'on a pu poser la question de savoir s'il y a eu ou non vraiment des cours d'amour. Assurément, ce que jean de Nostre-Dame, autrement dit Nostradamus, au début du XVe siècle, nous représente de la façon dont s'exerçait la juridiction des dames dont il nous dit les noms flamboyants, à consonance languedocienne, ne peut manquer de faire passer sur nous un certain frisson d'étrangeté. Ceci a été critiqué, à juste titre, et reproduit fidèlement par Stendhal dans son livre *De l'amour* qui reste vraiment un livre admirable en la matière, qui était à ce moment là très proche de l'intérêt romantique qui s'attachait aux découvertes, aux résurgences de toute cette poésie courtoise, de la poésie qu'on appelait alors provençale, encore qu'elle soit beaucoup plus toulousaine, voire limousine. L'existence et le fonctionnement de ces juridictions de casuistique amoureuse que jean de Nostre-Dame nous évoque est discutable, et discuté. Néanmoins, ces jugements restent avoir été portés. Il nous reste des textes en particulier, que Raynouard, en 1817, a mis au jour et publiés -*220* -

Leçon du 10 février 1960

dans un ouvrage d'ensemble sur la poésie des troubadours qui est l'ouvrage d'André le Chapelain, dont le titre abrégé est tout simplement *De arte amandi,* c'est-à-dire que ce titre est fait, structuré comme pleinement homonyme au traité d'Ovide qui n'a pas cessé d'être transmis par les clercs.

Dans ce manuscrit du XIVe siècle qui a donc été extrait de la Bibliothèque nationale par Raynouard, nous voyons le texte de jugements qui ont été effectivement portés par des Dames, qui sont parfaitement repérables historiquement, nommément Éléonore d'Aquitaine qui fut successivement, et ce successivement comporte une grande participation personnelle au drame qui s'ensuit, l'épouse de Louis VII le Jeune, d'Henri Plantagenêt qu'elle épousa quand il était duc de Normandie, qui devint ensuite roi d'Angleterre avec tout ce que cela comporta par la suite de revendications sur des domaines du champ français, ainsi que sa fille qui épousa un certain Henri Ier, comte de Champagne. Il y en a d'autres encore qui sont repérables historiquement. Toutes sont dites, dans ce manuscrit, avoir participé, sous quelque forme que cela ait été, à des juri-dictions de casuistique amoureuse, lesquelles supposent de la façon la plus claire - car nous en avons dans des textes, dans les poèmes d'amour courtois que nous avons - des repères qui sont parfaitement typifiés. Il ne s'agit pas là de termes approximatifs ; il s'agit de termes extrêmement précis, ayant une connotation d'idéal à poursuivre, de conduite typifiée, desquels bien sûr je voudrais vous donner ici à l'occasion quelques termes typiques.

Nous pouvons les emprunter indifféremment soit au domaine méridional, soit au domaine germanique, au signifiant près qui dans un cas est d'oc, dans l'autre de langue germanique, car il s'agit d'une poésie qui se développe en langue vulgaire. Donc, au signifiant près, le recoupement, la systématisation, le rapport réciproque des termes se retrouve. C'est du même système qu'il s'agit et ce système s'organise autour de thèmes divers, dont le premier par exemple est celui du deuil, et même d'un deuil jusqu'à la mort par exemple. Le départ ici, comme l'a exprimé l'un de ceux qui en Allemagne, au début du XIXe siècle ont mis en évidence les caractéristiques de cet amour courtois, c'est d'être une scolastique de l'amour malheureux. Il y a des termes définissant le registre dans lequel sont obtenues ce qu'on peut appeler les valeurs de la Dame, ce que représente telle

ou telle norme sur lesquelles sont réglés les échanges entre les partenaires, de cette sorte de rite singulier, la notion de récompense, de clémence, de grâce, de *Gnade,* de félicité. L'important est seulement ici d'indiquer dans les dimensions de ce dont vous pouvez, si la chose vous intéresse, vous reporter dans le détail, à l'organisation extrêmement raffinée, en tout comparable, pour la complexité, à ce qui d'une façon peut-être plus facile à mémoriser pour vous, vous pouvez vous représenter, encore qu'il se présente à nous sous une forme beaucoup plus affadie, comme Carte du Tendre, puisqu'en somme les précieuses, à un autre moment de l'histoire, ont remis au premier plan un certain art social de la conversation.

Ici il s'agit de choses qui sont d'autant plus surprenantes à voir surgir, qu'elles surgissent dans une époque dont les coordonnées historiques nous montrent qu'au contraire rien n'y semblait, bien loin de là, y répondre à ce qu'on pourrait appeler une promotion, voire une libération de la femme. Qu'il me suffise, pour donner ici une idée des choses, d'évoquer par exemple une histoire comme celle qui s'est passée en pleine période de floraison de cet amour courtois, l'histoire de cette comtesse de Comminges, fille d'un certain Guillaume de Montpellier, qui, à ce titre, se trouvait l'héritière naturelle d'un comté qui est précisément le comté de Montpellier. Un certain Pierre d'Aragon, roi d'Aragon et fort ambitieux de s'installer au nord des Pyrénées malgré l'obstacle que lui a fait à cette époque la première poussée historique du Nord contre le Midi, à savoir le fait de la croisade des Albigeois, et des victoires de Simon de Montfort sur les comtes de Toulouse, du fait que cette femme se trouve l'héritière naturelle, quand son père mourra, d'un comté de Montpellier, il veut à ce seul titre l'avoir. La personne semble, elle, être fort peu de nature à s'impliquer dans ces intrigues plus ou moins sordides. Tout semble indiquer qu'il s'agit d'une personnalité extrêmement réservée, voire proche d'une certaine sainteté, au sens religieux du terme. C'est en effet à Rome, et en odeur de sainteté qu'elle finit. Cette personne se trouvera, par l'intermédiaire des combinaisons politiques et avec la pression d'un seigneur de même puissance, Pierre d'Aragon, contrainte de quitter son mari. Une intervention papale force celui-ci à la reprendre, mais à la mort de son père plus rien ne tient, tout se passe selon les volontés du plus puissant seigneur; elle est effectivement répudiée par son mari qui en a fait d'autres, et qui en a vu d'autres, elle épouse ledit Pierre d'Aragon qui n'a d'autre -222 -

conduite avec elle que de la maltraiter, au point qu'elle doit s'enfuir, et c'est ainsi qu'elle termine sa vie à Rome sous la protection du pape qui, à l'occasion, se trouvait fonctionner comme le seul protecteur de l'innocence persécutée. Le style de cette histoire est simplement pour vous montrer quelle est, dans une société féodale, la position effective de la femme. Elle est à proprement parler ce que les structures élémentaires montrent, les structures élémentaires de la parenté, c'est-à-dire un corrélatif des fonctions d'échange social, un support d'un certain nombre de biens et de signes de puissance. Elle n'est véritablement rien d'autre. Et rien, sauf référence à un domaine propre, le droit religieux, ne peut la préserver d'être essentiellement identifiée à une fonction purement sociale ne laissant aucune place à sa personne, à sa liberté propre de personne.

C'est dans ce contexte que se met à s'exercer cette très curieuse fonction du poète de l'amour courtois, de ce poète dont il est très important de vous représenter quelle est la situation sociale. Sa position en effet est bien de nature à jeter une petite lumière sur l'idée fondamentale, le graphisme que l'idéologie freudienne peut donner d'une mode dont l'artiste se trouve sous une certaine forme retarder la fonction. Ce sont des satisfactions de puissance nous dit Freud. C'est pourquoi il n'en est que plus remarquable que nous fassions apparaître ici, dans l'ensemble par exemple des *Minnesänger* - il y en a, je crois, 126 dans ce recueil dit *Manuscrit des Manes* qui, au début du XIXe siècle, se trouvait à la Bibliothèque nationale de Paris et devant lequel Henri Heine allait faire ses dévotions comme à l'origine même de la poésie germanique, depuis 1888 ce manuscrit a été, je ne sais par la voie de quelle négociation, mais de la façon la plus justifiée, restitué aux Allemands, il est maintenant à Heidelberg -, dont une part très importante nous montre des situations qui ne sont pas moindres que celles d'empereur, de roi, voire de prince.

Le premier des troubadours est un nommé Guillaume de Poitiers, septième comte de Poitiers, neuvième duc d'Aquitaine, qui paraît avoir été, avant qu'il se consacrât à ces activités poétiques, et il est à proprement parler dans une position inaugurale dans l'histoire de la poésie courtoise, un fort redoutable bandit du type de ce que, mon Dieu, tout grand seigneur qui se respectait pouvait être à cette époque. Je veux dire qu'en maintes circonstances historiques que je vous passe, nous le voyons se comporter -*223* -

selon les normes du rançonnage le plus inique des services qu'on pouvait attendre de lui. Mais à partir de certains moments, il devient poète de cet amour singulier pour lequel je ne puis que vous renvoyer au titre des ouvrages qui comportent une analyse thématique de ce qu'on peut appeler tout un rituel de l'amour. Ce que je veux vous faire entendre, c'est ce que je vais dire maintenant, à savoir comment nous, analystes, pouvons le situer. Au passage, je vous signale un livre un petit peu déprimant par une certaine façon qu'il a de résoudre les difficultés en les éludant assez joliment, mais qui est un livre plein de ressources et de citations, de là tout son intérêt, c'est *La joie d'amour* du nommé Pierre Belperron, paru chez Plon [1948]. Je vous signale également, dans un autre registre, quelque chose qu'il convient de lire parce qu'après tout il s'agit moins là d'amour courtois que de ce qu'on pourrait appeler toute sa filiation historique. C'est le très joli recueil que Benjamin Perret, sans jamais toujours bien savoir articuler ce dont il s'agit, a appelé *Anthologie de l amour sublime.* Un livre qui est paru chez Hachette, de René Nelli, auquel je ne reprocherai qu'un certain moralisme philogénique, qui s'appelle *L'amour et les mythes du cœur,* dans lequel vous trouverez également beaucoup de faits, et pour finir par un livre auquel j'ai fait allusion auprès de l'un d'entre vous, le livre d'Henry Corbin qui s'appelle *L'imagination créatrice,* paru dans la collection *Homo Sapiens,* chez Flammarion. Ce livre sur l'imagination créatrice vous portera beaucoup plus loin que le domaine limité qui est celui dans lequel aujourd'hui je veux finalement articuler ce que je désire vous montrer.

Voici donc de quoi il s'agit dans cette révolte que la poésie, une poésie datée, avec des thèmes tout à fait repérables sur lesquels je ne m'étends pas par manque de temps, et par le fait que nous les retrouverons par la suite dans les exemples où je vous montrerai qu'il faut trouver d'une façon sensible leur origine, ce que je pourrais appeler leur origine conventionnelle. C'est en effet l'intérêt d'une telle étude de nous montrer quels sont, en somme, ces thèmes de convention. Car là-dessus, je dirai, tous les historiens sont univoques, cet amour courtois était en somme un exercice poétique, une façon de jouer avec un certain nombre de thèmes idéalisant qui ne pouvaient avoir, si l'on peut dire, aucun répondant concret réel à l'époque où il fonctionnait. Néanmoins ces idéaux, au premier plan des-

Leçon du 10 février 1960

quels est l'idéal de la Dame comme telle, avec ce qu'il comporte, et que je vais vous dire maintenant, sont ceux qui se retrouvent dans des époques ultérieures et, jusqu'à la nôtre, voient leurs incidences tout à fait concrètes dans l'organisation sentimentale de l'homme contemporain et en somme y perpétuent leur marche, qu'il faut reconnaître comme une marche, c'est-à-dire quelque chose qui prend son origine dans un certain usage systématique, délibéré, de signifiant comme tel.

Tous les efforts qui ont été faits, en effet, pour montrer par exemple la parenté de cet appareil, de l'organisation de ces formes de l'amour courtois, avec je ne sais quelle intuition de source religieuse, mystique par exemple, de quelque chose qui se situerait quelque part en ce centre qui est visé, en cette Chose qui est là exaltée au sens de l'amour courtois, sont des tentatives, l'expérience l'a montré, vouées à l'échec. Il y a en effet certaines parentés apparentes dans ce qu'on peut appeler l'économie de cette référence du sujet à l'objet de son amour, qui apparaissent dans des expériences mystiques étrangères, par exemple, on l'a souligné, et c'est pour cela que j e vous donne à lire le livre d'Henri Corbin, voire hindoue, voire tibétaine. Chacun sait que Denis de Rougemont en fait grand état. Néanmoins ce qui apparaît, c'est qu'il y a de très grandes difficultés, voire des impossibilités critiques, si l'on peut dire, à articuler, pour des raisons par exemple aussi simples que des raisons de date, certaines analogies qui sont mises en évidence entre certains poètes de la péninsule ibérique, musulmans par exemple ; les choses dont il s'agit dans la poésie arabe sont postérieures à ce qui se présente dans la poésie de Guillaume de Poitiers.

Ce qui se présente à nous au contraire, et de la façon la plus claire, c'est que, du point de vue de la structure, nous pouvons dire qu'en somme à cette époque une activité qui est à proprement parler une activité de création poétique exerce une influence déterminante, mais secondairement, je veux dire dans ses suites historiques, sur les mœurs mêmes, à un moment où l'origine, où les maîtres mots de la chose seront oubliés, mais que nous ne pouvons juger de la fonction de cette création sublimée que dans des repères de structure. Ici, l'objet, nommément l'objet féminin dont je vous ai déjà dit qu'il s'introduit déjà par cette porte très singulière de la privation, de l'inaccessibilité, est la Dame à laquelle il se voue, quelle que soit d'ailleurs la position sociale de celui qui fonctionne. Quelquefois il y en

a qui sont à des niveaux populaires, qui sont quelquefois sortis des serviteurs, des *sirvens* de tel lieu qui est celui de leur naissance. Bernard de Ventadour par exemple était le fils d'un servant au château de Ventadour dont le titulaire, Ebles de Ventadour, était lui aussi un troubadour. Quelle que soit la position de celui qui se trouve en position de chanter l'amour dans un certain registre, l'inaccessibilité de l'objet est posée là au principe. je veux dire qu'il n'y a pas possibilité de chanter comme telle la Dame dans sa position poétique, si ce n'est dans ce présupposé d'une barrière, de quelque chose qui l'isole et qui l'entoure.

D'autre part cet objet, la *Domnei* comme on l'appelle, mais dont il est bien remarquable que tellement fréquemment, dans ce qui lui est adressé, le terme sous lequel elle est invoquée est masculinisé. On l'appelle à l'occasion *mi Dom,* c'est-à-dire mon seigneur. Cette Dame donc, tous ceux qui lisent attentivement cette poésie courtoise s'aperçoivent que ladite Dame se présente avec des caractères dépersonnalisés qui ont fait, comme je vous le disais, que quelques auteurs ont pu remarquer que toutes s'adressent à la même personne. Le fait qu'à l'occasion son corps soit décrit comme *g'ra delgat e gen,* c'est-à-dire que extérieurement les dodues faisaient partie du sex-appeal de l'époque, *e gen* veut dire gracieuse, ce fait ne doit pas vous tromper car on l'appelle toujours ainsi. L'objet, pour tout dire, dont il s'agit, pour autant que c'est l'objet féminin, est à proprement parler dans ce champ poétique vidé de toute substance réelle. C'est bien cela qui rend si facile dans la suite, à tel ou tel poète métaphysique, à un Dante par exemple, de faire équivaloir une personne dont on sait qu'elle a bel et bien existé, à savoir cette petite Béatrice dont on sait qu'il l'avait énamourée quand elle avait neuf ans, qui est restée au centre de sa chanson depuis la *Vita nuova* jusqu'à la *Divine Comédie,* de la faire équivaloir à la philosophie, voire au dernier terme la science sacrée, et de lui lancer appel en des termes d'autant plus proches du sensuel que ladite personne devenait plus proposée en position à proprement parler allégorique, à savoir qu'on ne parle jamais tant en termes d'amour les plus crus que quand la personne est transformée en une fonction symbolique.

Ce que nous voyons ici en somme fonctionner à l'état pur, c'est ce qui, je crois, est du ressort de cette place qu'occupe la visée tendancielle dans la sublimation, c'est à savoir ce point central où ce que demande l'homme,

ce qu'il ne peut faire que demander, c'est d'être privé à proprement parler de quelque chose de réel. C'est, en somme, que quelque chose articule ce centre, cette place que tel d'entre vous me parlant appelait, d'une façon que je trouve assez jolie et que je ne répudie pas expressément, bien que, vous allez le voir, ce qui en fait le charme, ce soit en quelque sorte une référence presque histologique, c'est ce que celui qui s'adressait à moi, parlant de ce que j'essaie de vous montrer dans *das Ding,* appelait la vacuole. C'est bien en effet de quelque chose de cet ordre dont il s'agit pour autant, si vous voulez, que dans une cellule primordiale nous nous laissons aller à cette sorte de rêverie des plus scabreuses qui est celle de certaines spéculations contemporaines, qui nous parlent de communication à propos de ce qui se transmet, organiquement, à l'intérieur d'une structure organique. Eh bien, en effet, si vous voulez admettre que, dans un organisme monocellulaire, quelque chose puisse, représenté dans la transmission de telle ou telle fonction pseudopodique, être organisé comme un système de communication, à ceci près qu'il peut être impossible de parler de communication dans cette occasion, de préciser pourquoi on peut parler de communication quand il n'y a pas de communication comme telle, c'est pour autant que cette communication s'organiserait schématiquement autour de la vacuole et visant la fonction de la vacuole comme telle, que nous pourrions en effet avoir ce dont il s'agit, schématisé, dans la représentation. Pourquoi ? Pour reprendre pied sur terre, à savoir mettre les choses comme elles se présentent, là où la vacuole est pour nous véritablement créée, elle est créée au centre du système des signifiants pour autant que cette demande dernière d'être privé de quelque chose de réel est ce qui est essentiellement lié à cette symbolisation primitive qui est toute entière dans la signification du don d'amour.

À cet égard, je n'ai pas pu au passage ne pas être frappé du fait que, dans la terminologie de l'amour courtois, le terme de *domnei* est employé dont le verbe vient faire *domnoyer* qui a un tout autre sens que celui de *se donner,* qui veut dire quelque chose comme *caresser,* comme *batifoler,* et qui est quelque chose qui, dans le vocabulaire de l'amour courtois représente à proprement parler ce rapport de quoi ? *Domnei,* malgré l'espèce d'écho signifiant qu'il fait avec don n'a rien à voir avec ce mot, il vise essentiellement la même chose que la *Domna,* la Dame, à savoir celle qui, dans l'occasion, domine. Ceci a peut-être son côté amusant si nous pen-

sons que peut-être ce serait à explorer historiquement, toutes les normes, quantité de métaphores qu'il y a autour du terme *donner* dans l'amour courtois ; si donner pouvait être situé d'une façon quelconque dans un sens ou dans un autre de l'un des partenaires par rapport à l'autre, cela n'a peut-être pas d'autre origine que ce que je pourrais appeler ici la contamination signifiante à propos du terme *domnei* et de l'usage du mot *domnoyer*.
Ce que la création de la poésie courtoise tend à faire, c'est à situer, à la place de la Chose, et dans une époque dont nous pouvons retrouver les coordonnées historiques, où justement quelque discord peut apparaître dans les conditions de la réalité particulièrement sévère par rapport à certaines exigences du fond, un certain malaise dans la culture et, selon le mode de la sublimation qui est celui propre de l'art, de nous poser cet objet que j'appellerai, pour illustrer ma pensée d'une façon ici équivalente, un objet affolant, un partenaire inhumain. Tout, en effet, le caractérise de cette manière. Jamais la Dame n'est à proprement parler qualifiée pour telle ou telle de ses vertus réelles et concrètes, pour sa sagesse, sa prudence, voire même sa pertinence. Si elle est qualifiée de sage, ça n'est que pour autant qu'elle participe à une sorte de sagesse immatérielle qu'elle représente plus qu'elle n'en exerce les fonctions. Par contre, le caractère essentiel est d'être aussi arbitraire, dans ses exigences de l'épreuve qu'elle impose à son servant, qu'il est possible ; c'est d'être essentiellement ce qu'on a appelé plus tard, au moment des échos enfantins de cette idéologie, d'être cruelle et, comme on dira plus tard, semblable aux Tigresses d'Ircanie.
À la vérité, c'est à lire les auteurs de cette époque, les romans de Chrétien de Troyes par exemple, qu'on peut voir jusqu'à quels extrêmes sont poussés les caractères d'arbitraire qui règnent entre les deux termes de ce couple de l'amour courtois. Bref, ce que je voudrais ici encore vous dire, après avoir souligné l'artifice de la construction courtoise, avant de vous montrer combien ces artifices se sont montrés durables, compliquant beaucoup plus qu'ils ne les ont simplifiés, loin de là, les relations entre l'idée de l'homme et celle du service de la femme, ce que je dirai c'est que ceci qui est là devant nous, l'anamorphose, nous servira encore à percevoir, à préciser d'une certaine manière ce qui restait un peu flou dans notre perspective, c'est à savoir ce qui est à proprement parler la fonction

Leçon du 10 février 1960

narcissique. Vous savez que ce que j'ai cru devoir introduire de la fonction du miroir comme structurant, comme exemplaire de la structure imaginaire, se qualifie dans le rapport narcissique. On a mis en évidence, assurément, le caractère narcissique, je veux dire le côté d'exaltation idéale qui est implicite, et qui est même expressément visé dans l'idéologie de l'amour courtois. Ici, je vous dirai que cette petite image qui nous est représentée par l'anamorphose que j'ai présentée aujourd'hui à votre examen est là en quelque sorte pour nous faire voir de quelle espèce de fonction du miroir il s'agit. C'est un miroir au-delà duquel ce n'est que par accident que se projette l'idéal du sujet. Le miroir, à l'occasion, peut impliquer si l'on peut dire les mécanismes du narcissisme et nommément la dimension destructive que nous retrouverons par la suite, à savoir la dimension de l'agressivité. Mais il remplit un autre rôle; il remplit justement un rôle de limite. Il est ce qu'on ne peut franchir et l'organisation de l'inaccessibilité de l'objet est bien la seule à quoi il participe. Mais il n'est pas le seul à y participer.

Il est toute une série de ces motifs - et je ne peux, à l'occasion que brièvement vous les indiquer - ils constituent les présupposés, les données organiques de cet amour courtois comme tel, et nommément par exemple ceci: l'objet n'est point seulement inaccessible, il est séparé de celui qui se languit de l'atteindre par toutes sortes de puissances opposantes et maléficieuses qui sont celles que le joli langage provençal appelle, entre autres dénominations, *lauzengiers*. Ce sont les jaloux, mais aussi les médisants. Ceci se retrouve dans toutes les formes où est articulé ce thème.

Un autre thème qui est important est celui que nous appellerons le thème du secret. Il est tout à fait essentiel et il comporte un certain nombre de méprises, et celle-ci que l'objet n'est jamais nommé en dehors d'une sorte d'intermédiaire qu'on appelle le *Senhal*. Ceci se retrouve dans la poésie arabe sur les mêmes thèmes, où ce même rite, avec ce qu'il comporte de curieux, frappe toujours les observateurs. Les formes du *Senhal* sont parfois extraordinairement significatives et en particulier chez cet extraordinaire Guillaume de Poitiers le fait qu'il appelle, à un certain moment de ses poèmes, l'objet de ses soupirs du terme de *Bon Vezi,* ce qui veut dire Bon Voisin. À la suite de quoi les historiens se sont perdus en conjectures et n'y ont trouvé rien d'autre que la désignation d'une Dame dont les territoires étaient proches de ceux de Guillaume de Poitiers, et

dont on sait qu'elle a joué dans son histoire un grand rôle, et qui semblait être une luronne.
Je crois pour nous que, beaucoup plus important que cette référence au Bon Voisin, qui serait la Dame qu'à l'occasion Guillaume de Poitiers lutina, c'est ce rapport à ce qui dans l'origine tout à fait inaugurale des premières fondations de la Chose, dans la genèse psychologique, fait rapprocher par Freud *das Ding* du *Nebenmensch - ou Minne -* comme tel, à savoir de la place que dans un certain développement, qui est le développement proprement chrétien, de la place que tiendra l'apothéose du prochain comme tel. Bref ce que j'ai voulu vous faire sentir aujourd'hui est ceci que c'est une organisation artificielle, artificieuse du signifiant comme tel qui, à un certain moment, fixe si l'on peut dire les directions d'une certaine ascèse qui donne un nouveau sens et qui nous empêche d'ériger ce sens, le sens qu'il faut que nous donnions dans l'économie psychique à la conduite du détour. Le détour, dans le psychisme, n'est pas toujours seulement et uniquement fait pour régler le passage, l'accès qui rejoint ce qui s'organise dans le domaine du principe du plaisir, à ce qui se propose comme structure de la réalité. Il y a aussi des détours et des obstacles qui s'organisent dans la fonction de faire à proprement parler apparaître comme tel ce domaine de la vacuole. À savoir ce qu'il s'agit de projeter comme tel, c'est à savoir une certaine transgression du désir.
Et c'est ici que nous voyons à proprement parler apparaître ce que j'appellerai la fonction éthique de l'érotisme, pour autant qu'en somme le freudisme n'est qu'une perpétuelle allusion à cette fécondité motrice de l'érotisme dans l'éthique, mais qu'en somme il ne la formule pas comme telle. Et pourtant, si quelque chose se trouve alors dans les techniques précises - car ces techniques, elles vont loin dans ce qu'elles nous laissent entrevoir de ce qui pouvait à l'occasion passer dans le fait de ce qui est à proprement parler de l'ordre sexuel dans l'inspiration de cet érotisme - c'est à proprement parler une technique de la retenue, une technique de la suspension de *l'amor interruptus*. Et les étapes que comme telles l'amour courtois propose avant ce qui est appelé très mystérieusement, car nous ne savons pas en fin de compte ce que c'était, le don de merci, s'articulent comme telles après à peu près tout ce que Freud, dans ses *Trois essais sur la sexualité,* articule comme étant de l'ordre du plaisir préliminaire. Or le paradoxe de ce qu'on peut appeler, dans la perspective du principe du

Leçon du 10 février 1960

plaisir, l'effet du *Vorlust,* les plaisirs préliminaires, c'est justement qu'ils subsistent, à l'encontre du mouvement, de la direction du principe du plaisir. C'est pour autant que le plaisir de désirer, c'est-à-dire en toute rigueur le plaisir d'éprouver un déplaisir, est soutenu, que nous pouvons parler de la valorisation sexuelle des états préliminaires de l'acte de l'amour.

Or, ce qui nous est indiqué dans la technique érotique de l'amour courtois comme étant les étapes qui précèdent cette fusion - dont nous ne pouvons jamais savoir si elle est à proprement parler d'union mystique, de reconnaissance distante de l'Autre, puisqu'aussi bien, dans beaucoup de cas il semble qu'une fonction comme celle du salut, de la salutation, soit pour l'amoureux de l'amour courtois le don suprême, c'est-à-dire vraiment le signe de la présence de l'Autre comme tel, et rien de plus, et j e puis vous dire que ceci a été l'objet de spéculations qui ont été fort loin, jusqu'à identifier ce salut avec celui qui réglait, dans le *consolamentum,* les rapports des grades les plus élevés de l'initiation cathare -avant d'en arriver à ce terme, les étapes sont soigneusement articulées et distinguées, qui vont depuis le voir en passant par le parler, puis par le toucher, lequel est identifiable d'une part à ce qu'on appelle les services, et par le baiser, ou *l'osculum* qui est la dernière étape qui précède celle de la réunion de merci.

Tout ceci, bien entendu, se livre à nous avec un caractère éminemment énigmatique. Pour l'éclairer, on a été jusqu'à le rapprocher de certaines techniques tout à fait précises d'érotique hindoue ou tibétaine qui semble, elle, avoir été codifiée de la façon la plus précise, et représenter une sorte d'ascèse où, comme telle, cette sorte de substance vécue qui pour le sujet peut surgir de cette discipline du plaisir est recherchée comme telle. Je crois que ce n'est que par une extrapolation que nous pouvons supposer que quoi que ce soit qui y ressemble fut effectivement pratiqué par les troubadours. À la vérité, personnellement, je n'en crois rien. Je crois par contre que cette influence de la poésie a été décisive et que nous n'avons pas besoin pour cela de supposer tellement d'identité entre telle et telle pratique empruntée à des aires culturelles différentes. Je crois que ce qu'il y a de plus frappant pour nous à retenir, après l'échec sensible dans les différents travaux qu'on a consacrés à quelque genèse par influence de ce mode particulier de l'instauration idéalisante de l'objet féminin dans notre culture, c'est qu'en fin de compte c'est à un livre libertin, à *L'art d aimer -231 -*

d'Ovide, que peut-être certains des textes les plus ascétiques, les plus singuliers, les plus paradoxaux qui sont utilisés dans le registre de l'amour courtois, sont empruntés.
Ovide a écrit, dans des vers étincelants, une espèce de petit traité pour libertin, à savoir dans quels endroits de Rome rencontrer les plus jolies poulettes et il développe ce thème en trois chants qui se terminent par une évocation directe de ce qu'on ne peut appeler qu'une partie de pattes en l'air. Au milieu de cela, des formules se rencontrent, comme *arte regendus amor,* l'amour doit être régi par l'art. Et voici qu'au bout d'une dizaine de siècles passés, à l'aide de ces mots magiques, un groupe de poètes se met à faire passer ceci à la lettre dans une véritable opération d'incantation artistique. Quelque part aussi on lit, *militae species amor est,* l'amour est une espèce de service militaire, ce qui veut dire pour Ovide que ces dames de Rome ne sont pas si commodes. Et voici que sur le registre de la chevalerie, c'est une milice armée dans les fonctions de la défense de la femme et de l'enfant, c'est, autrement dit, dans la perspective si joliment profilée par Don Quichotte que ces termes viennent à retentir.
Vous comprendrez facilement l'importance que je peux apporter à ces choses qui elles, en tout cas, comme analogies, sont incontestables, attestées. Car il est certain que dans les milieux des clercs - et c'est pourquoi, finalement, certains ont donné une sorte de généalogie cléricale de l'amour courtois - jamais *l'Ars amandi* d'Ovide n'a été oublié. Et nous savons que Chrétien de Troyes en a fait une traduction. C'est par cette reprise qu'on peut voir ce que veut dire à cette occasion la fonction du signifiant comme tel. C'est ici que j'aimerais mettre le point le plus extrême de ce que j'entends dire en disant que l'amour courtois a été créé à peu près comme ce fantasme qui est quelque chose que vous voyez surgir au sein de la seringue tout à l'heure évoquée, et centrale.
Ceci n'empêche pas qu'il ne s'agisse pourtant de quelque chose de tout à fait fondamental, et d'absolument essentiel, et qui fait que de nos jours André Breton peut célébrer *l'Amour fou* dans les termes de ses préoccupations, c'est-à-dire dans quelque chose qu'il met en rapport avec ce qu'il appelle le hasard objectif. Drôle de configuration signifiante qui comprendrait, à relire ces choses sans leur contexte, dans un siècle ou deux, que le hasard objectif, cela veut dire les choses qui arrivent avec un sens d'autant plus plein qu'elles se situent quelque part où nous ne pouvons - *232* -

Leçon du 10 février 1960
saisir aucun schème rationnel ni causal, ni rien qui d'aucune façon peut en justifier le surgissement dans le réel ? Autrement dit, c'est bien aussi à la place de la Chose que Breton viendra ici faire surgir l'amour fou.
Eh bien, pour vous quitter aujourd'hui, et vous donner rendez-vous dans trois semaines, je voudrais terminer sur quelque chose qui m'est venu à la pensée ce matin, fonctionnant par une sorte de réminiscence de la mémoire, issu d'un autre poète surréaliste, à savoir de Paul Eluard, et qui, dans son chant, est émis exactement sur cette frontière, sur cette limite que j'essaie dans mon discours de nous permettre de localiser et de sentir. Voici ces quatre vers

Sur ce ciel délabré, sur ces vitres d'eau douce,
Quel visage viendra, coquillage sonore,
Annoncer que la nuit d'amour touche au jour,
Bouche ouverte liée à la bouche fermée.

Leçon XII *2 mars 1960*

N'oublions pas que j'ai pris cette année la résolution que ce séminaire soit vraiment un séminaire, d'autant plus que nous disposons de plus d'une personne capable d'y prendre part d'une façon tout à fait efficace.

C'est ainsi que celui que je peux appeler notre ami Pierre Kaufmann, assistant à la Sorbonne qui, depuis bien longtemps, suit et s'occupe de la façon la plus efficace de ce qui se passe à ce séminaire, car peut-être un certain nombre d'entre vous suivent-ils ses chroniques du jeudi dans *Combat,* chroniques philosophiques où, à plusieurs reprises, ne serait-ce que pour ce congrès de Royaumont, a fait un très ample rapport de ce qui s'est passé ; à bien d'autres occasions il est revenu sur ce qui se passe ici dans notre enseignement et, tout récemment encore, à propos de tel article faisant allusion à notre enseignement, il a apporté dans sa chronique des précisions d'autant plus utiles que les auteurs, par exemple, qui pouvaient nous reprocher tel déficit dans notre enseignement sur le seul vu d'une partie de celui-ci, ou d'un article, il avait eu la très grande bonté de les informer de ce qui se passait d'une façon plus actuelle dans la suite du développement de ce dit enseignement. C'est ainsi que l'article *Besoin et langage* a rempli une fonction très utile sur certaines choses qu'avait dites Henri Lefebvre. Ceci dit, nous avons parlé l'autre jour ensemble de ce petit article de Bernfeld auquel j'ai fait allusion il y a deux séminaires. Monsieur Kaufmann a bien voulu s'y intéresser, et je crois qu'il va aborder là-dessus quelques détails, voire quelques questions. Et puis, cette prise de dialogue s'est amplifiée, lui-même a été, je crois, entraîné bien au-delà des limites de ce petit article, si bien qu'il m'a apporté récemment

quelque chose qui m'a paru assez suggestif et prometteur pour que je l'incite à lui donner tout le développement qui lui sera à lui-même loisible et agréable, de nous présenter les réflexions que lui inspirent cet article et les prolongements auxquels il l'a conduit.
je vous signale tout spécialement ceci, qu'à plusieurs reprises, dans cet article, Monsieur Kaufmann a fait des allusions très intéressantes, je ne peux les appeler que des allusions à côté de ce que lui-même a approfondi à propos des sources de la matière à laquelle il avait affaire dans le champ psychologique au moment où lui-même s'y est engagé. Là-dessus nous sommes, dans les pays aussi bien français qu'anglais, il faut bien le dire, assez ignorants de toute une tradition allemande extrêmement riche, dans laquelle il est tout à fait impensable de supposer que Freud s'est tenu soigneusement isolé, alors que tout fait apparaître au contraire que cette lecture a été soigneuse, étendue et, pour tout dire, immense. Sur bien des points, nous aurions beaucoup à apprendre de choses que même Monsieur Kaufmann n'a pas encore mises au jour complètement ni publiées. je crois qu'aujourd'hui vous pourrez en avoir une idée. je lui cède maintenant la parole en le remerciant de ce qu'il a préparé pour nous.
P KAUFMANN. - L'article de Bernfeld dont je voudrais rendre compte a paru en 1922 dans Imago. Cet article se présente à nous comme un ensemble de considérations d'ordre historique d'abord. Bernfeld apparaît comme un lecteur et un commentateur de Freud. En particulier, il a noté un certain nombre de textes de Freud relatifs à la sublimation et dans une seconde partie il applique ces vues de Freud, telles qu'on pouvait les connaître à la date où il écrit, à des exemples de création sociale. Malheureusement, je n'ai pas pu disposer de l'ouvrage où ont paru ces observations originales sur des poésies d'adolescents. Il nous en donne un résumé qui nous permet au moins de fixer sa pensée théorique. Enfin, il reprend ces exemples dans des vues qu'on ne pourrait pas qualifier, qu'il se refuse lui-même de qualifier de systématiques sur la sublimation et qui nous donnent cependant une certaine orientation dont Bernfeld lui-même donne à son écrit une portée historique. D'ailleurs, lorsqu'on se réfère à la date de sa publication, ces aspects historiques s'accentuent, puisque l'article est de 1922, c'est-à-dire qu'il se situe juste avant l'élabo-

ration de la doctrine freudienne sur l'idéal du moi. Ce point est d'autant plus intéressant que c'est précisément sur le rôle de l'idéal du moi dans la sublimation que Bernfeld a, notamment, fait porter son analyse. Si bien qu'on peut dire que Bernfeld, dans cet article, est, au fond, plus intéressant encore par les gauchissements qu'il représente vis-à-vis de ce que nous connaissons de la doctrine de Freud prise dans son ensemble, que par son apport vraiment positif. Donc c'est un article qui est intéressant de par son insertion à l'intérieur même de l'évolution du freudisme.

Mais il a un autre intérêt, et c'est ici qu'apparaît la nécessité de le rappeler dans une histoire qui va en deçà même de l'apparition du freudisme. En effet, au départ, Bernfeld nous dit, à propos de la sublimation, que cette notion a été forgée par la psychanalyse et qu'elle a été transmise par la psychanalyse à la psychologie, spécialement à la psychologie de l'enfant, puisque Bernfeld se tient à mi-distance de ces deux domaines. Et si on se réfère aux Trois *essais* sur *la sexualité,* cette assertion de Bernfeld sur l'origine de la notion même de sublimation se trouve contredite par Freud, puisqu'il nous dit formellement que c'est à la sociologie que la notion est, par lui, empruntée. Les sociologues, dit-il, semblent d'accord pour dire que les forces qui créent tous les processus auxquels on a donné le nom de sublimation, constituent un des facteurs les plus importants. Nous ajouterons volontiers que le même processus joue un rôle dans le développement individuel. C'est ainsi que cette petite divergence entre Freud et son commentateur nous met sur la voie d'un problème méthodologique au fond essentiel, qui touche à l'interprétation qu'on donnera à la psychanalyse, c'est-à-dire à la situation de la psychanalyse vis-à-vis de la sociologie, comme dit ici Freud.

C'est à partir de cette remarque que je me suis préoccupé de savoir quels pouvaient être ces sociologues auxquels Freud fait ici allusion. D'ailleurs, je me suis engagé là sans aucun guide, car je suppose qu'on peut trouver là-dessus des références. C'est donc un peu par hasard que j'ai lu tel ou tel auteur. Je suis tombé sur trois noms, sur lhering, sur Vierkandt, et enfin sur Simmel.

La première orientation, celle vers lhering, m'a été suggérée par une note de Höffling dans sa *Psychologie fondée* sur *l'expérience.* En effet, c'est à partir du problème des relations entre les pulsions et la civilisation que Höffling fait allusion ici à la contribution de lhering dont il cite l'ou-

vrage, *La finalité dans le droit. Si* j'ai pris cette citation de Höffling, c'est que, pour des raisons que j'indiquerai plus tard, il me semble que Höffling est un bon relais dans la recherche théorique des origines lointaines du freudisme. La seconde référence à Vierkandt, je l'ai simplement trouvée dans le dictionnaire sociologique du même auteur. Et enfin la dernière, qui s'est avérée la plus intéressante, celle de Simmel, j'y suis allé en raison du titre d'un des ouvrages connu de Simmel, *Philosophie des Geldes,* Philosophie de l'argent. Or je m'étais demandé si, précisément, on ne pourrait pas trouver dans cet ouvrage des anticipations intéressantes de ce que Freud nous articule sur la sublimation anale.

Ihering et Vierkandt m'ont donné assez peu de choses, seulement les directions. Par contre, Simmel apparaît, à travers la lecture de ce livre, comme l'un des précurseurs de la doctrine freudienne de la sublimation, ou du moins, disons, comme l'un de ceux qui nous permettraient d'en situer l'interprétation.

Je serai bref sur les deux premiers auteurs. Ihering d'abord. Dans son livre, qu'il est difficile de lire car je n'ai pu me le procurer qu'à la Bibliothèque nationale, on trouve deux ordres de considérations. D'abord des considérations qui peuvent paraître relativement banales sur le dépassement des *Triebe,* des pulsions. Cependant, il est intéressant de relever que Ihering se préoccupe de savoir comment peuvent s'accorder deux ordres qui ne dérivent pas directement l'un de l'autre, c'est-à-dire qu'il parle d'une collaboration entre l'ordre des pulsions, et l'ordre de la civilisation. Plus précisément, il oppose deux groupes de ce qu'il appelle les [pulsions] sociales, d'une part la rétribution et la contrainte, d'autre part le sentiment du devoir et l'amour. Donc, ce qu'il est intéressant de noter, c'est qu'il cherche comment peut intervenir une collaboration entre ces deux groupes de principes. Il y a cependant, dans Ihering, un côté plus intéressant, à titre de suggestion, c'est le rôle fondamental qu'il fait jouer dans l'éthique au langage. Dans le deuxième volume de ce livre, au chapitre IX, *De l'éthique, il* parle de l'autorité du langage dans les choses de l'éthique. Et voici ce qu'il nous dit: « Il y a une sorte de dépôt de l'expérience humaine dans le langage, et intervient souvent dans la conscience une confrontation entre le sentiment que le sujet peut avoir de ses motivations pratiques, et d'autre part la signification sociale qui se trouve déposée dans le langage. L'usage du langage, qui renferme ce trésor - il -

s'agit de l'expérience accumulée de l'humanité - peut servir à chaque moment d'épreuve, et produit une accentuation du sentiment de la part du langage. Cet usage du langage est un fait que la science doit respecter. » Et c'est ainsi que sa méthode d'analyse de l'éthique sera, à travers la terminologie de l'éthique, de chercher à accéder à l'essence même de l'éthique. Dans cette vue, il fait une théorie générale de ce que les sociologues appellent aujourd'hui régulation, c'est-à-dire notamment la civilité et le contrôle social de la civilité, de la politesse. Et il se réfère notamment à des livres qui figurent à la Bibliothèque nationale, de l'abbé Morvan de Bellegarde, *Réflexions sur ce qui peut plaire ou déplaire dans le commerce du monde. Ces* livres semblent être riches de promesses. En ce qui concerne Vierkandt, je serai bref. Vierkandt recherche lui-même cet accord, dont on peut dire que, sommairement, il est l'objet de la sublimation, entre l'ordre des pulsions et l'ordre de la culture.

je viens tout de suite au livre de Simmel, *Philosophie de l'argent.* Ce livre comprend deux parties. Il a paru en 1900. Il y a une partie analytique et une partie synthétique. La partie analytique comprend trois chapitres, *La valeur de l'argent, La valeur substantielle de l'argent* et *L'argent dans les séries finales. Il* introduit ici, dans son troisième chapitre, à la fois l'idée de série et l'idée de finalité et le fait solidairement. La seconde partie comprend un chapitre sur la liberté individuelle, sur les valeurs personnelles qui peuvent tenir lieu d'équivalent à l'argent. Le chapitre suivant porte sur le style de vie. Et l'on trouve en germe dans ce chapitre, ainsi que dans les chapitres précédents, le problème qui a été soulevé par Freud à propos du caractère anal. D'une manière générale, ce qui nous intéresse dans ce livre de Simmel, c'est qu'il relie le problème de la signification de l'argent, explicitement, au problème de la satisfaction du besoin, de la distance de la chose, en un sens très voisin de celui qui a été envisagé ici, et, enfin, de la sublimation. Car le terme de sublimation se trouve évoqué à propos de l'art à la page 24.

La sublimation se trouve ici évoquée par Simmel à propos de la mise à distance de l'objet. je vais prendre ces indications de Simmel dans son premier chapitre, à partir de la page 16. Il nous dit que, bien que la pulsion, normalement, exige un objet pour sa satisfaction, dans bien des cas cependant cette pulsion se dirige seulement vers cette satisfaction, de telle manière que la nature même de l'objet lui soit indifférente. Il prend

l'exemple de l'objet féminin, en exclusion de toute espèce de choix, et ensuite, il montre comment la conscience va, au contraire, chercher à spécifier cet objet de satisfaction. Primitivement nous avons, dit-il, un getrieben werden, c'est-à-dire que nous sommes poussés en somme par derrière, tandis qu'au contraire, au fur et à mesure que l'objet va se spécifier, nous sommes en présence d'un terminus ad quem. De plus en plus, la satisfaction sera cherchée vers un terminus ad plus. C'est ainsi que nous allons voir apparaître un objet qui va prendre une signification intrinsèque. Et à cette signification, dans la pensée de Simmel, va s'attacher précisément une valeur. On peut remarquer, en passant, que Simmel introduit une notion qui rappelle à bien des égards la notion freudienne du narcissisme. En effet, il nous dit, à mesure que se produit la spécialisation et l'affinement du besoin de la conscience, une certaine quantité de forces se trouve retirée au besoin solipsiste, c'est-à-dire que nous avons quelque chose ici d'analogue au passage de la libido narcissique à la libido objectale. Ce passage, pour le décrire, Simmel introduit précisément la notion de distance. La chose étant précisément ce qui va se donner à distance. Là où l'on reconnaît, dit-il, la signification profonde, propre, de la chose, là est la distance. Il ajoute, dans les pages suivantes, que cette constitution, en somme, d'un objet indépendant du moi, et à distance du moi, correspond à une atténuation, un affaiblissement des affects du désir.

Et à la faveur de cette distanciation de l'objet, va se produire une séparation entre le sujet et l'objet. Et voici en quels termes il nous la présente « Nous nommons l'acte où intervient une unification du sujet et de l'objet de satisfaction un acte subjectif. Tandis que dans la réalité - ici interviennent trois termes qui sont Hindernis, Versagung et Verschiebung - c'est-à-dire que c'est à travers un obstacle, un déni, un ajournement que va se produire la division entre le sujet et l'objet. » Il y aura une coupure qui va intervenir ici entre le sujet et l'objet et il ajoute : « ... avec ce même procédé d'inhibition et de distanciation, nous allons voir apparaître une signification propre au moi, et une signification propre à l'objet ». Et c'est dans ce contexte qu'il va introduire le terme et l'idée de la sublimation. Mais ce qui est intéressant, c'est justement que cette idée de sublimation va se trouver associée à l'idée de distance. Il oppose le cas où nous avons simplement le sentiment concret de la Chose à celui où nous avons une abstraction et une sublimation. Il introduit ici le terme de distancia- 240 -

Leçon du 2 mars 1960

tion pour désigner cette mise à distance de l'objet et le rapport où se trouve le moi vis-à-vis d'un objet distant, notamment dans l'art.

Ce simple texte nous montre qu'il y a quelque intérêt à s'interroger sur la source du terme même de sublimation et sur le contexte dans lequel Bernfeld a situé son interprétation. Je disais que l'un des premiers buts de Bernfeld est de se présenter à nous comme un lecteur de Freud, c'est-à-dire qu'il cite un certain nombre de textes de Freud, et, ce qu'il ne prélève pas sur ces textes est au moins aussi intéressant que ce qu'il cite car, justement, tout ce que Bernfeld écarte dans ses citations de Freud concerne précisément cet aspect culturel que Simmel avait pris en considération. D'une manière générale, dans la systématisation des textes, nous ne trouvons rien de particulièrement original dans l'exposé de Bernfeld. Voici ce qu'il nous dit de la sublimation telle qu'il pense la présenter d'après Freud. Il nous dit d'abord que la sublimation est un destin que la pulsion sexuelle doit subir en raison du déni extérieur ou intérieur de son but. Là, il se réfère à Léonard de Vinci, aux Trois essais, à l'article sur l'érotisme anal et à *l'Introduction* au narcissisme. En second lieu, il dit que ce destin spécifique s'accomplit dans la mesure où il intéresse la libido objectale. Il consiste en ceci que la pulsion se déplace sur un but autre, éloigné de la satisfaction sexuelle, et il y a accent sur le fait qu'il se détourne du sexuel. Et il se réfère ensuite à un texte de la *Psychologie des foules*.

Il y a ici un petit problème que je n'ai pas encore pu résoudre, mais qui ne me parait pas devoir être laissé de côté ; le problème consiste en ceci qu'il ne cite pas le texte qui est donné par une édition que j'ai eue en mains, c'est-à-dire par l'édition d'Imago. Or, la différence porte sur un point qui est en vérité assez important pour l'interprétation de la notion même de sublimation. D'après la référence de Bernfeld, il semble qu'il s'agit du texte de l'édition de 1918 des *Petits écrits. Voici* quel est le texte « Le gauchissement de but de la pulsion du sexuel définit donc la sublimation ». Et il dit alors, citant Freud, *« deren Abteilung* vom Idealich *ausgeht ».* Il dit que cette sublimation est issue, le terme est très fort, *ausgeht,* l'origine en est dans le moi idéal. Et il poursuit: « dont l'accomplissement, la réalisation, demeure entièrement indépendante d'une telle excitation », d'une telle mise en stimulation. Or, le texte d'Imago nous donne *angeregt* macht, c'est-à-dire que, d'après le texte que nous avons maintenant, il n'est plus dit que la sublimation a son origine dans le moi idéal, il n'est -241 -

plus dit qu'elle est issue de ce moi idéal, mais qu'elle peut être excitée, être stimulée. Il y a ici deux hypothèses qui peuvent être formulées, ou bien il a mal lu son texte, ou bien le texte a été modifié.
J. LACAN. - Cela peut arriver, puisque c'est ce que j'avais fait dans mes notes.
P KAUFMANN. - Et ce problème apparaît d'autant plus important pour l'interprétation d'ensemble que toute son interprétation de la sublimation repose précisément sur l'accord qui s'établirait entre la libido objectale défoulée d'une part et, d'autre part, les buts du moi, c'est-à-dire qu'il accentue ce qu'il appelle les buts du moi, la part qui revient au moi dans la sublimation.
Je vais en venir maintenant aux exemples que Bernfeld nous donne. Son premier exemple est celui de la création poétique d'un adolescent qui a étudié entre 13 et 19 ans. Voici l'allure générale de l'observation. Le jeune homme a commencé à rimer-il parle toujours de poèmes, mais il prend soin de dire que c'est seulement dans la troisième période du développement de cette poésie qu'on peut parler vraiment d'art - à 13 ans, et il écrit alors des ballades dont la matière est empruntée en général à l'enseignement scolaire. À 14 ans et demi, il écrit sa première poésie lyrique qui est issue de sa vie personnelle et entre 15 ans et demi et 19, il écrit à profusion des nouvelles, des drames, des poésies, des récits autobiographiques, uniquement issus de sa vie personnelle. Le commentaire général est qu'avant 14 ans et demi, la situation est dominée par un complexe de castration. À 14 ans et demi se produit l'expérience de la puberté et une tentative de choix d'objet par rapport à une imago maternelle. À 15 ans, dit Bernfeld, se produit le refoulement des composantes sensibles en vertu d'une réanimation régressive du complexe d'Œdipe et ce phénomène culmine entre 16 et 17 ans.
Cela étant, Bernfeld se pose la question de savoir avec quelle énergie le poète écrit. D'abord, de 13 ans à 14 ans et demi, il nous dit que la source d'énergie c'est *Ichtrieb* et *Ichlibido,* la pulsion du moi et la libido du moi. Il assume ces situations dans son moi idéal: « Je voudrais être quelque chose de grand et, plus tard, un poète ». Donc, dès le départ, l'accent est mis sur le moi idéal, et toute l'analyse de Bernfeld va consister en ceci que la libido objectale qui, d'abord, est réprimée, qui, ensuite, sera défoulée, sera, dans une troisième période, en partie à nouveau refoulée et en par-

Leçon du 2 mars 1960

tie mise au service du moi idéal et de ce qu'il appelle les buts du moi. Alors, dans cette première période, il y a cet idéal qui est assumé, d'autre part, il y a un refoulement. Il dit, refoulement des objets sexuels, la mère et la sueur. Et d'autre part, il y a une lutte qui s'engage contre la masturbation et qui détermine des fantaisies. Il dit que, dans cette première période, les fantaisies n'ont aucune connexion avec ses poèmes, c'est-à-dire qu'il ne rime que pour s'exercer et pour voir ce qu'il peut faire. Et Bernfeld dit que, dans cette phase, les buts refoulés de la libido objectale refluent dans les rêveries et non dans les poèmes.

La seconde période est celle qui va de 14 ans et demi à 15 ans et demi, et il écrit des poèmes lyriques avec beaucoup de facilité. À ce moment-là, les pulsions sexuelles forcent l'entrée de la conscience et commencent à se rassembler sur un objet; il est épris d'une certaine Melitta. Son amour pour Melitta est ordonné au but du moi, il s'affirme comme une force géniale sur le modèle du jeune Goethe à Strasbourg. Cependant, la dynamique des rêveries n'est pas modifiée dans cette période. Elles reçoivent un emploi de la libido objectale et sont colorées dans leur contenu par Melitta, mais ne sont pas plus qu'auparavant ordonnées aux buts du moi. Leur fonction est, comme celle des rêves, entièrement déterminée par l'inconscient. Dans cette période, ce sont les sentiments issus de son amour pour Melitta qui sont à la source de ses poèmes. Il ajoute d'ailleurs ici qu'il serait trop long de préciser le rôle de ses *Stimmungen* dans l'épanouissement de cette activité poétique. Il précise bien qu'au cours de cette période il n'est pas du tout question d'un gauchissement de but de la libido objectale. Cependant, dit-il, l'auteur se préoccupe de ses poèmes, il les corrige, par exemple, mais c'est là une manifestation de l'activité des pulsions du moi et de la libido du moi qui n'a pas encore déposé, abandonné le but d'être poète, qui s'annexe des produits des pulsions sexuelles qui font leur apparition sans qu'il y ait participation à sa production. Il s'agit donc d'une annexion par les pulsions du moi et par la libido objectale d'un produit spontané des sentiments. Et c'est dans la troisième période, dit-il, que nous allons pouvoir caractériser la production artistique comme telle. Tout d'abord, ce qui est essentiel, c'est que la libido objectale dirigée sur Melitta consomme une énergie. Nous allons voir comment cette libido objectale va se partager. Il y a d'abord une quantité notable qui se

trouve refoulée, qui reflue vers l'Œdipe et qui intensifie les rêveries d'une manière excessive.
J. LACAN. - Ces *Versagungen,* ce déni est considéré comme un surgissement interne, spontané. Il n'y a aucune intervention à ce moment-là de l'extérieur; il y a un virage de ses rapports avec la Melitta en question.
P KAUFMANN. - Oui. Au début, dans son analyse initiale, il parle d'une *Versagung* intérieure ou extérieure.
J. LACAN. - Mais dans le cas limite dont il s'agit, il entend bien que c'est en fonction de la résistance de l'Œdipe, puisque c'est là clairement son idée, que surgit dans cet amour enfantin la culpabilité. Il y fait jouer le rôle le plus direct dans le virage que prend toute la production littéraire.
P KAUFMANN. -Il insiste sur ces rapports avec Melitta. Il dit qu'une certaine quantité demeure non inhibée, et dirigée vers Melitta qui lui apparaît comme n'étant pas oubliée, mais comme inaccessible, *unerreichbar.* Ensuite, du côté du moi, le moi apparaît très renforcé dans sa portion libidinale, son but d'être poète, et en vertu d'un nouvel investissement libidinal puissant du moi initial, *poète* et *ascète, surhomme, moraliste,* etc.
A partir de la libido objectale tournée vers Melitta, se développent des sentiments. Les poèmes de Robert sont tout à fait changés, ils prennent de l'ampleur, ils se caractérisent par des images qui sont issues de la rêverie. Et, d'autre part, les expériences affectives sont travaillées dans ses poèmes. Nous allons voir que c'est dans ce terme de *Bearbeitung,* la signification de cette *Bearbeitung* qui, ici, va être essentielle. Voici ce que dit Bernfeld « J'ai, dans mon travail, caractérisé cette période comme étant une période consciemment artiste, car, dans cette période, une part très considérable d'énergie est employée à l'élaboration artistique des sentiments ». Alors ici, tantôt il oppose *Stimmung* et rêverie, il dit: *« der Stimmung », à* moins que cela veuille dire que l'énergie est utilisée à l'élaboration des sentiments et surtout des rêveries.
J. LACAN. - Cela veut dire, avant tout, des rêveries diurnes.
P KAUFMANN. - Il se produit donc une élaboration tertiaire qui intervient, au service du but du moi. Et, à la faveur de cette élaboration, le rêveur devient un poète. Cette élaboration tertiaire se comprend ici par l'élaboration secondaire que vise Freud à propos du fantasme et de la fantaisie. Maintenant, quelle est l'énergie qui soutient cette élaboration ? -244 -

Leçon du 2 mars 1960

Cette énergie, incontestablement, dit-il, est celle de la libido objectale qui n'est plus refoulée et qui est détournée, infléchie de son objet Melitta vers les poésies propres. Il dit qu'il est épris de ses romans comme pour insister ici sur la réalisation de ce déplacement. En somme, la véritable qualification d'activité artistique vient lorsque les fantaisies sont élaborées par le moi et conformément aux buts du moi idéal, avec le concours de l'énergie de la libido objectale qui n'est plus refoulée.

J. LACAN. - En d'autres termes, je pense que ce qui ressort de votre exposé, ce sont les obscurités de la théorie bernfeldienne à cette occasion, ou de l'application qu'il essaie de donner de sa recherche au cas particulier qu'il envisage. Il en résulte quelque chose d'assez ambigu et qui fait problème. C'est qu'en somme, on ne peut parler de sublimation que quand il y a transfert d'énergie de la libido objectale aux *Ichziele.* Les *Ichziele* sont préexistants et on ne peut parler de sublimation que quand on peut parler de transfert de l'énergie qui, à ce moment-là, est réanimée, remise au jour par la phase pubertaire dans laquelle il entre. C'est cette part d'énergie qui est transférée des buts de plaisir aux buts *Ichgerechte,* conformes au moi. C'est seulement là qu'on peut parler de sublimation. Et d'autre part il est tout à fait clair qu'encore que la distinction freudienne soit maintenue entre la *Verdrängung* et la *Sublimierung,* que ça n'est pourtant qu'au moment où la *Verdrängung* apparaît que la *Sublimierung* est, comme telle, saisissable. Ce que vous appelez l'élaboration tertiaire, disons que c'est le troisième temps qu'il distingue dans son cas. C'est pour autant que l'amour enfantin pour cette Melitta se ressent d'un processus de refoulement que ce qui est préservé, ce qui ne tombe pas complètement sous le coup de ce processus de refoulement passe sur l'autre plan, le plan de la sublimation. Je pense que nous sommes tout à fait d'accord là-dessus.

Donc, encore que la distinction qui est maintenue entre ce qu'il dit sur la *Sublimierung* et la *Verdrängung,* qu'il reste une sorte de synchronisme entre les deux processus, nous disons, le processus de la sublimation n'étant, aux dires de Bernfeld - car j e souligne ici qu'il ne s'agit nullement de ce que j'entends mettre en valeur - disons que Bernfeld en reste à ne pouvoir saisir la sublimation qu'autant qu'il a le corrélatif instantané, contemporel du refoulement.

P KAUFMANN. - Il y a deux moments, en somme. Il y a, d'une part, le - 245 -

refoulement dans la seconde période et, dans la troisième période, il y a une partie qui est refoulée et l'autre qui est sublimée. Mais je n'ai pas été sensible à la relation qu'il établit alors dans cette période entre les deux; parce que dans la définition que finalement il donne à la sublimation, il insiste beaucoup sur ce fait que, justement, la différence entre la sublimation et la formation réactionnelle tient au fait qu'il y a défoulement de la libido dans le cas de la sublimation. Au début, d'ailleurs, il cite Freud et dit qu'il y a quelque équivoque dans les textes des Trois *essais. Il* ajoute que, néanmoins, il est clair que la sublimation se distingue de la formation réactionnelle par le caractère non refoulé de la libido.

J. LACAN. - En réalité, au niveau des *Trois essais sur la sexualité,* la plus grande ambiguïté règne concernant les rapports de la formation réactionnelle et la *Sublimierung.* C'est de ce texte, pages 78 et 79 des *Gesammelte Werke* que part le problème. À ce moment-là, nous nous trouvons en présence d'une articulation qui a causé beaucoup de difficultés aux commentateurs, puisqu'on en est à se demander si, selon certains passages, il fait de la *Sublimierung* une forme particulière de la réaction, de la formation réactionnelle, ou si, inversement, la formation réactionnelle est à mettre à l'intérieur d'une forme plus large dans laquelle la *Sublimierung* aurait une portée plus large. La seule, importante à retenir, je crois, est la petite phrase qui se trouve au bas de la note 79, qui fait la distinction, qui n'a pas été autrement donnée en détail, comme le remarque très bien Bernfeld dans son texte, dans laquelle on n'est pas entré, qui n'a pas été autrement développée, et qui est la suivante, qui conclut en somme tout ce paragraphe sur formation réactionnelle et sublimation: « Il peut y avoir aussi des sublimations par d'autres mécanismes, et plus simples. » En somme, pour résumer les choses, l'énigme que laisse manifestement ouverte cette manière d'analyser l'économie des sources d'énergie dans l'activité poétique de ce jeune garçon reste suspendue à un résidu évident, c'est celui que Bernfeld exprime lui-même à la page 340 sous la forme suivante: « *Die Energie, mit der die tertidre Bearbeitung vollzogen wird, ist nun unbezweifelbar unverdrängte Objekthbido.* » Et c'est là qu'est le problème, si nous admettons, si nous faisons du phénomène de la sublimation quelque chose qui est étroitement dépendant de cette distinction entre *Libidoziele, Ichziele* et *Lustziele. Il y* a là un flou qui est dans le texte de Bernfeld.

Leçon du 2 mars 1960

Si nous faisons tourner les choses - et c'est là que Sterba aussi, dont l'article est paru l'année précédente, achoppe - si nous faisons balancer, en somme, autour de ce qu'on peut appeler le virement de l'énergie d'une des sphères dans l'autre, d'un certain type de buts qui sont à ce moment-là marqués d'un profond bouleversement au moment de la puberté, au moment où il saisit le point tournant qui lui paraît capital dans la production poétique de son garçon, il est donc amené à poser cette sorte d'évocation poétique enfantine comme étant quelque chose qu'il faut attribuer, mettre au chapitre, très expressément, des *Ichziele.* En d'autres termes, la question est à peu près résolue de la façon suivante. C'est un but du moi que de devenir poète, et c'est quelque chose qui, chez ce garçon, se manifeste très tôt par des activités qui, en somme, ne se distinguent aux yeux de Bernfeld que comme étant une sorte de reflet de ce qui lui est appris à l'école, d'une façon, si l'on peut dire, diffuse, non personnalisée. Il y a, si vous voulez, un signe de moins-value, de moindre value, porté sur toutes les productions de cette époque. Les productions lui semblent, sans doute à juste titre, nous ne les avons pas sous la main pour en juger, ne devenir intéressantes qu'à partir d'un certain moment où ce personnage se sent engagé plus dramatiquement dans sa production.

J'accentue ici les choses dans le sens le plus favorable à l'auteur, dans le sens de son développement coordonné, clinique. Je crois pourtant que l'activité de cet enfant qui se trouve, comme bien d'autres enfants - de façon fugitive, combien d'enfants, à une période qui est celle de la période de latence, ont des activités poétiques épisodiques ? Et Freud était bien placé pour l'observer chez l'un de ses enfants - qu'il y a là quand même à cette époque un problème qui est, en somme, pour accentuer les choses, un problème autre que de diffusion culturelle, d'imitation; que le problème de la sublimation doit être posé précocement. Je veux dire que si nous ne nous limitons pas au champ de ce qui est le développement individuel, le fait de savoir pourquoi il y a des poètes, pourquoi l'engagement poétique peut se proposer très tôt à un jeune être humain est une chose qui n'est pas uniquement soluble à considérer le développement génétique qui nous est ici présenté et les caractéristiques nouvelles qui apparaissent à partir du moment où, en somme, la sexualité entre en jeu d'une façon patente. C'est aller dans le sens strictement contraire à toute l'aspiration et à la découverte freudiennes que de ne pas voir que la sexua-

lité est là, chez le jeune enfant, dès l'origine et même, bien plus encore, dès avant l'origine, je veux dire la phase qui précède la période de latence.
Si on a tellement insisté sur les sources prégénitales de la sublimation, c'est justement pour cela. Et le problème de ce qu'est la sublimation est quelque chose qui se pose beaucoup plus tôt précisément qu'au moment où la division entre les buts de la libido et les buts du moi comme tels devient tout à fait claire et patente, accessible au niveau de la conscience. S'il m'est permis d'accentuer là quelque chose, je dirai que si ce terme dont je me sers avec vous pour essayer de donner enfin à cette sublimation une articulation conforme à ce à quoi nous avons affaire au niveau de ce problème, la Chose, ce que j'appelle ici das *Ding,* est là comme une place décisive autour de laquelle doit s'articuler la définition de la sublimation, avant que *Je* soit né, et, à plus forte raison, avant que les *Ichztele,* les buts du *Je* apparaissent.
La même remarque portera, mais j'y reviendrai tout à l'heure, sur le rapprochement que vous avez fait de l'usage queje fais de l'image de la Chose, avec celui qu'en fait Simmel. Il y a dans Simmel quelque chose qui m'intéresse puisque c'est la notion, non seulement d'une distanciation, mais d'un objet comme ne pouvant pas être atteint. Mais c'est encore un objet. Or, ce qui ne peut être atteint dans la Chose, c'est justement la Chose, et non pas un objet dans l'articulation que je vous en donne, en quoi il y a une différence tout à fait radicale entre ce qu'indique Simmel. Et il est bien certain que ceci est absolument cohérent avec l'apparition, dans l'intervalle, de cette différence essentielle qui constitue l'inconscient freudien comme tel. Simmel peut approcher quelque chose que vous avez saisi dans une sorte d'appréhension du caractère anal. Si j'ai bien compris, dans son texte, vous n'en avez pas trouvé du style anal, mais il ne peut pas arriver à l'articuler pleinement, faute, justement, de cette différence fondamentale qui est celle dans laquelle nous essayons d'articuler l'inconscient freudien comme tel.
P KAUFMANN.-En ce qui concerne, alors, la définition que Bernfeld donnera de la sublimation, précisément comme un accord entre la libido défoulée et les buts du moi, on peut noter qu'il y voit cet avantage que se trouve exclue de la définition de la sublimation toute référence à l'évaluation sociale. Au départ, d'ailleurs, il y a là un trait méthodologique qui caractérise tout son article. Au départ, il dit qu'on ne peut guère qu'em-

Leçon du 2 mars 1960

brouiller le problème si l'on introduit dans l'analyse de la sublimation la notion de valeur. Il dit expressément, par exemple, qu'entre une oeuvre d'artiste et une collection de timbres, on ne doit pas faire de différence au niveau de l'analyse et il propose de procéder par une sorte de spécification progressive. Il dit qu'il prendra le concept de la sublimation, en somme, sous la forme la plus générale, à travers des exemples plus variés que possible, et que peu à peu on pourra restreindre le champ du concept à tel ou tel type de sublimation.

J. LACAN. - Ce n'est pas seulement entre collection d'oeuvres d'art et collection de timbres, mais entre collection d'art et, chez tel enfant ou chez tel patient, une collection de bouts de papiers sales.

P KAUFMANN. - Et il reprend ceci à la fin en disant, lorsqu'il définit la sublimation, ce changement de but d'une libido objectale non refoulée qui tend à la réalisation d'un but la plupart du temps préétabli, d'un but du moi, il dit que, grâce à cette formulation, on évitera les difficultés de l'évaluation sociale.

J. LACAN. - Il répugne à introduire des critères étrangers aux critères du développement psychique.

P KAUFMANN. -Il me semble que, dans la perspective de Simmel et compte tenu qu'effectivement il n'ait pas parlé de psychanalyse, ni d'inconscient, il y a cependant certaines affinités entre les deux perspectives. Dans cette évaluation sociale, je crois que la position de Simmel, et le recours qu'il fait à la notion de distanciation, permet de dissocier le terme d'évaluation et le terme de social, c'est-à-dire qu'il y a valeur, pour Simmel, dans la mesure où il y a distanciation. Et ce que Bernfeld a voulu éviter, c'est de recourir à une valeur, à une dimension de valeur qui soit sociale. Seulement, on peut prendre, en somme, le phénomène à deux niveaux. On peut prendre, d'une part, la mise à distance qui représente une valorisation, mais une valorisation qui n'apparaît pas comme une socialisation et d'autre part, cette socialisation que justement Bernfeld ne veut pas prendre en considération. Il me semble justement que la conception qu'il se forme des buts du moi brouille le problème parce qu'il fait une description de la sublimation sans faire aucune référence au principe de réalité et à l'analyse que Freud donne du principe de réalité dans les *Deux principes du processus psychique. Il* est vrai que Freud ne prononce peut-être pas à ce moment-là le terme de sublimation. Mais

enfin, c'est de sublimation, justement, qu'il s'agit. C'est un texte qui est tout à fait parallèle à *l'Introduction à la psychanalyse* - bien qu'ici les deux principes soient beaucoup plus denses et beaucoup plus précis que ceux de *l'Introduction à la psychanalyse* - au moment où Freud dit que l'art est, en un sens, un retour à la réalité - *Realität* - mais à un nouveau type de réalité qu'est la *Wirklichkeit,* et où alors il pose d'une manière tout à fait satisfaisante le problème de la sublimation lorsqu'il dit qu'il y a dans la sublimation retour à la réalité; mais ce n'est pas à la réalité qu'on croit. Freud nous dit à peu près ceci que c'est la réalité d'un manque, et non pas la réalité d'un plein. Il dit, la sublimation fait retour à la réalité, parce qu'au contraire de ce que pensent les monistes, ce n'est pas la coïncidence des intérêts positifs qui permet de rassembler les hommes mais c'est au contraire la reconnaissance de leur manque respectif, de leur affinité, de leur communauté dans la négativité, dans le manque. Et cette idée d'une *Versagung* que les autres connaissent aussi, c'est une idée qui n'est absolument pas reprise. Le texte n'est pas cité par Bernfeld. Effectivement, il ne dit pas ici *Sublimierung,* mais c'est bien de cela qu'il s'agit. Le problème qu'on peut se poser ici est justement de savoir si ce n'est pas cette dimension qui manque dans son analyse.

J. LACAN. - Il y a quand même toute l'histoire du groupe d'enfants. Est-ce que vous pouvez nous le résumer ? Pouvez-vous nous résumer la fin de l'article ? C'est-à-dire ce qu'il nous dit sur la sublimation en essayant de l'articuler autour de cette curieuse expérience de groupe de jeunesse et là aussi comment il essaie de situer l'incidence de la sublimation.

P KAUFMANN. - Il s'agit d'un groupe d'enfants de 14 ans, d'une colonie juive qui fonde une association scolaire, et Bernfeld distingue quatre périodes dans la vie de ce groupe. Il y a trois périodes qui ont pour trait commun d'être emplies de rêveries éloignées de la réalité, telles qu'élaboration des statuts, élaboration d'une langue secrète, etc. Dans la quatrième période, ce sont, au contraire, des activités réelles auxquelles on assiste, en particulier un boycottage contre un de leurs camarades, ou bien une attitude de solidarité à l'égard de l'un des maîtres. Et l'analyse de Bernfeld porte ici sur la relation qui existe entre ce développement et certaines activités exhibitionnistes. En effet, c'est au cours de cette période que les enfants se livrent à ces activités exhibitionnistes. Et il insiste beaucoup sur

le fait que ces activités exhibitionnistes sont en accord avec les buts sociaux, c'est-à-dire avec les buts de chaque enfant dans la mesure où ils viennent à coïncider avec les buts de la société. Il y a dans cette activité exhibitionniste, dit-il, un côté qui est conforme au moi, aux buts du moi, et d'autre part il y a une partie qui n'est pas en relation avec ces buts, l'excitation génitale. Alors, dit Bernfeld, les effets génitaux de l'exhibition subissent un refoulement et, dans cette mesure même, une partie de la libido, tandis que le reste va renforcer les buts du moi. Autrement dit, il établit un parallèle ici entre la division qui s'établit à l'intérieur de la libido dans le cas de l'exhibition, et ce qui se passait au moment où, dans la situation du poète par rapport à Melitta, une partie de la libido se trouve refoulée, et une partie va renforcer les buts du moi. Il dit que nous assistons ici à une sublimation au service de la libido du moi.

J. LACAN. - Il dit textuellement, ici arrive le conflit pubertaire entre le moi et la libido objectale. La constatation de la grosseur du pénis -puisque c'est là, à ses yeux, l'élément significatif essentiel de cette exhibition réciproque - confirme les buts du moi en tant que le moi, narcissiquement, s'exhibe comme le plus beau, le plus fort, le plus grand; et il y a une autre partie qui est contraire au moi pour autant qu'elle conduit à une excitation génitale. C'est ainsi qu'il précise le versant décisif que constitue, dans l'histoire de cette association, cette sorte de cérémonie, si l'on peut dire, interne au groupe ésotérique, et c'est de là qu'il fait partir ce qui, à proprement parler, va caractériser la quatrième période, c'est-à-dire le moment où il s'agit, à proprement parler, de sublimation dans leur activité collective.

Il faut bien le dire, ceci mérite d'être souligné pour le caractère tout de même problématique du problème que ceci pose. Surtout si l'on ajoute ceci, c'est que cette exhibition, à ce moment décisif, s'accompagne, chez certains, dans la société, chez ceux qui se considèrent comme les plus forts et les plus audacieux, d'une masturbation collective.

P KAUFMANN. - Il dit, d'ailleurs, qu'on ne peut pas décider si cette promotion s'opère au bénéfice du chef ou au bénéfice de la société. C'est-à-dire qu'il dit bien qu'il y a une sorte de sublimation, mais il dit par ailleurs qu'on ne peut pas dire sur quoi elle porte, quel en est l'effet. Et ces deux exemples - il ne fait pas le rapprochement explicite mais cela apparaît à travers son texte - lui permettent de comparer deux sortes de subli-

mations, d'une part la sublimation artistique, ce qu'il appelle une sublimation sociale, de les comparer à la sublimation passagère qu'on peut observer-ce sont des cas de vie quotidienne-par exemple lorsqu'on travaille, lorsqu'on est chagrin. Et, dans son analyse, il part de cette sublimation passagère, et en somme on peut dire qu'il y revient au terme; et il distingue deux possibilités qu'il présente comme des possibilités limites. Mais cela donne bien, au fond, les deux pôles de sa conception de la sublimation.

Deux cas, en somme, peuvent se présenter, ou bien la pulsion ne parvient pas à se satisfaire, et alors elle cherche des voies qui lui permettent cette satisfaction, ou bien le moi est trop faible, il appelle à la rescousse une énergie supplémentaire, à savoir la libido objectale. Il y a ici deux limites entre lesquelles se distribuent les différentes formes de sublimation, et l'on peut dire que c'est entre ces deux limites qu'il situe par ailleurs son analyse de la sublimation artistique et de la sublimation sociale. En somme, tout se joue entre ces buts du moi préexistants et, d'autre part, la destinée de la pulsion libidinale selon qu'elle sera, ou non, en mesure de s'ajuster aux buts du moi. En somme, Bernfeld n'a pas eu de chance. Il a traité de la sublimation en relation au moi idéal juste avant que Freud précisément ne puisse l'instruire sur la nature de ce moi idéal, et en particulier sur la nécessité de prendre en considération la relation avec autrui.

J. LACAN. - Vous êtes tout à fait optimiste. Parce que ceux qui ont écrit après n'ont pas, semble-t-il, tiré meilleur profit du moi idéal. Et si vous lisez ceux qui ont écrit, et au dernier point les notes sur la sublimation, ainsi que l'article *Neutralisation et sublimation* qui est paru dans le volume d'Analysis *Studies, il* n'y a pas la moindre ébauche d'articulation entre ce qui est sublimation et moi idéal. C'est bien en effet là que nous en sommes. Et là que nous allons essayer nous-mêmes de nous avancer.

Je vous remercie vraiment beaucoup pour ce que vous avez fait pour nous aujourd'hui. Vous me permettrez seulement d'ajouter la citation de la phrase, pour pointer ce que nous avons acquis aujourd'hui, et où se constitue la théorie proprement bernfeldienne : « Ces composantes d'un tout d'émoi pulsionnel qui se tiennent sous le coup, sous la pression d'un refoulement, peuvent être sublimées. Donc les particularités de ces composantes permettent le soutien d'une fonction du moi par le refoulement de tendances, d'une fonction, et non pas du moi, par le refoulement de

tendances du moi qui sont mises en danger actuellement. » Voilà la définition à laquelle il se tient, et qui comprend les deux extrêmes que vous avez soulignés, soit celui d'une particulière force du moi qui déjà pointe tout à fait clairement, et qui est même articulé dans Bernfeld, qui désigne ceux qui ont précocement ces tendances du moi particulièrement élevées comme étant, si l'on peut dire, une aristocratie, une élite-il a beau mettre entre parenthèses qu'aussi bien il ne met là aucun accent de valeur, il est tout de même difficile de n'en mettre aucun - ou bien il s'agit de la mise en danger de certaines tendances du moi appelant à leur aide la ressource qui est fournie par ces tendances pulsionnelles pour autant qu'elles peuvent échapper au retour. Voilà la conception à laquelle s'arrête Bernfeld.

Il est tout à fait sensible, je pense, à tous, que ce que je vous montre ici cette année est quelque chose qui peut se situer entre ce qu'on peut appeler une éthique freudienne et une esthétique freudienne. L'éthique freudienne est là pour autant qu'elle nous montre qu'une des phases de la fonction de l'éthique - et il est bien étonnant qu'on ne l'accentue plus, alors que d'un autre côté cela court la place psychanalytique, ce dont parle toujours Jones, cette complaisance morale - est en quelque sorte ce par quoi l'éthique nous rend inaccessible cette Chose qui l'est d'ores et déjà. J'essaie aujourd'hui de vous montrer, sur la voie d'une esthétique freudienne au sens le plus large du terme esthétique, c'est-à-dire l'analyse de toute économie à proprement parler des signifiants, que l'esthétique freudienne nous la montre, cette Chose, inaccessible.

Et c'est bien là quelque chose qui est tout à fait essentiel à mettre au départ du problème pour essayer d'en articuler les conséquences. C'est dans ces conséquences, en particulier, que se situe le problème de l'idéalisation. Ce quelque chose que vous avez vu s'ébaucher la dernière fois autour de la sublimation de la morale courtoise, c'est quoi ? Le surgissement du type idéal. Et on pourra introduire un mot qui aura toute la portée dans ce que nous dirons par la suite. Il y a un certain style d'honnêteté pour autant que, dans l'ordre de l'éthique, nous faisons la distinction à ces trois niveaux déjà sensibles dans toute la méditation des Anciens et dont un passage du *De officiis,* que je vous communiquerai ultérieurement, nous parle, entre les trois niveaux du problème éthique, le *summum bonum,* avec ce problème de savoir si ce *summum bonum* doit être articulé suivant *l'honestas,* comme étant l'honnête homme, qui doit être arti-

culé comme une certaine organisation, un certain style de vie qui se situe justement en fonction de ce quelque chose qui est la sublimation initiale, et *l'utilitas* d'autre part, c'est-à-dire ce qui a été articulé comme la base et le fondement de l'utilitarisme, c'est-à-dire ce par quoi j'ai commencé à poser le problème éthique cette année et à quoi nous serons ramenés à la suite. Et nous montrerons ce qui est véritablement l'essence de l'utilitarisme. Vous le verrez, il y a là des perspectives qui peuvent bien être dites ici dès maintenant.

Leçon XIII 9 mars 1960

Je vous ai apporté aujourd'hui ce qu'on peut considérer comme une curiosité, une amusette même. Mais je crois que ces sortes de singularités sont précisément les choses que nous sommes peut-être nous seuls analystes en mesure de situer. Ce qui va suivre, que je vous ai annoncé la dernière fois après les propos que Pierre Kaufmann a bien voulu nous apporter, concernant l'article de Bernfeld et de ses antécédents, et qui nous annonce en somme que le problème est d'établir le lien entre sublimation et idéalisation, avant donc de quitter la sublimation telle que je vous en ai fait le schéma autour de cette notion qui peut rester encore énigmatique et voilée, pour les meilleurs raisons, de la Chose, je vous apporte quelque chose en quelque sorte en note, concernant cette Chose et concernant ce que je pourrais appeler en somme les paradoxes de la sublimation. La sublimation n'est pas en effet ce qu'un vain peuple pense et, vous allez le voir, ne s'exerce pas toujours obligatoirement dans le sens du sublime. De même, la notion du changement d'objet n'est pas quelque chose non plus que vous deviez considérer comme faisant disparaître, bien loin de là, l'objet sexuel en tant que tel. L'objet sexuel peut venir au jour accentué comme tel dans la sublimation. Le jeu sexuel le plus cru peut être l'objet d'une poésie ; cela n'en est pas moins là une visée sublimante qui sera mise en jeu. Enfin, pour tout dire, je crois qu'il n'est pas inutile qu'après que je vous ai parlé de l'amour courtois, je ne sais pas quelle suite vous aurez donné dans vos lectures à ce que je vous ai apporté dans ce sens, des psychanalystes n'ignorent pas des pièces du dossier de l'amour courtois,

de la poésie des troubadours dont les spécialistes ne savent eux-mêmes littéralement que faire. Ils en sont embarrassés comme un poisson d'une pomme. Ce poème, il n'y en a pas deux comme cela dans l'histoire de la poésie courtoise, qui est un *hapax,* se trouve justement dans l'œuvre d'un des plus subtils, d'un des plus raffinés de ces troubadours qui s'appelle Arnaud Daniel, et qui s'est distingué tout spécialement par des trouvailles formelles exceptionnellement riches, notamment sur la *sestina* sur laquelle je ne peux pas m'étendre ici, mais dont il faut que vous sachiez au moins le nom.

Cet Arnaud Daniel a composé un poème sur la plus singulière qui se soit produite de ces relations de service, comme je vous l'ai dit la dernière fois que j'ai parlé de ce sujet, entre l'amoureux et la Dame, et il a fait tout un poème qui se distingue par ce que les auteurs effarouchés appellent un poème débordant les limites mêmes de la pornographie, allant jusqu'à la scatologie, sur un cas qui semble s'être produit comme un problème dans cette casuistique particulière qui suppose des jugements rendus à l'occasion, cette casuistique morale courtoise. Ce cas est celui-ci. Une Dame, qu'on appelle dans le poème Dame ou Domna Ena, donne à son chevalier l'ordre, et c'est un ordre qui est une épreuve à laquelle se mesurera la dignité de son amour, de sa fidélité, de son engagement, elle lui donne l'ordre de se soumettre à cette épreuve qui consistera, comme le texte le porte, à emboucher sa trompette. Emboucher sa trompette, vous allez le voir d'après le texte de cette singulière poésie, n'a pas du tout un sens ambigu. Aussi bien, pour ne point vous faire attendre plus longtemps, je vais vous lire-puisque je pense qu'aucun de vous ne peut entendre cette langue perdue qu'est la langue d'oc, qui a pourtant son style et son prix - ce poème en strophes de neuf vers à rime homogène, la rime changeant d'une strophe à l'autre.

« Puisque Seigneur Raymond - il s'agit, vous allez le voir, de ceux qui ont pris part à cette affaire, c'est-à-dire d'autres poètes qu'Arnaud Daniel, Seigneur Raymond c'est Raymond de Durmont - *défend Dame Ayma et ses ordres, je serai d'abord vieux et blanchi avant de consentir à des requêtes pareilles, d'où il pourrait résulter un si grand inconvénient. Car pour emboucher cette trompette, il lui serait besoin d'un bec avec lequel il tirerait du tuyau les grains. Et puis il pourrait bien sortir de là aveugle, car la fumée est forte qui se dégagerait de ses replis. »* Je pense que la nature de

la trompette en question commence à se faire voir. « Il *lui serait bien besoin d'avoir un bec et que ce bec fût long et aigu - si* nous évoquons là les récentes images, aussi très singulières, d'une exposition d'un peintre célèbre - *car la trompette est rugueuse, laide et poilue. . . et le marécage est profond au dedans... Et il ne convient pas qu'il soit jamais un favori celui qui met sa bouche au tuyau. Il y aura bien assez d'autres épreuves plus belles et qui vaudraient d'avantage. Et puis, si Seigneur Bernart* - le Bernart ici dont il s'agit est l'amant - *s'est soustrait à celle-là, par le Christ, il n'a pas un instant agi en lâche pour avoir été pris de peur et d'effroi. Car si le filet d'eau était venu... il lui aurait complètement échaudé la joue, et il ne convient pas qu'une femme. .. Bernart, je ne suis point d'accord avec le propos de Raimon Durfort... pour vous dire que vous ayez jamais eu tort en cela; car si vous aviez trompété... qui cherche à vous en dissuader, louez à ce sujet Dieu qui vous en a fait réchapper. Oui, il est bien réchappé à un grand péril, qui eût été reproché ensuite à son fils et à tous ceux... Mieux lui vaudrait qu'il fût allé en exil que de l avoir cornée dans l'entonnoir entre l'échine et le pénil, par où se suivent les matières couleur de rouille. Il n'aurait jamais su tant... qu'elle lui compissât le museau et le sourcil. »*
Le poème se termine par un envoi de quatre vers: « *Dame, que Bernart ne se dispose point du tout à corner de la trompette* - corner, cornard et corne, on est là en pleine ambiguïté, étant donné qu'il veut dire à la fois corne, clairon, et aussi *tuyau-sans un grand dousil*-mot autochtone qui veut dire quelque chose comme outil - *avec lequel il fermera le trou du pénil, et alors il pourra corner sans péril. »*
Ce document *assez* extraordinaire, qui nous ouvre une perspective singulière sur ce qu'on peut appeler la profonde ambiguïté de l'imagination sublimante, tire son prix, je vous prie de le remarquer, de ceci d'abord, c'est que nous n'avons pas conservé tous ces produits de la poésie des trouvères et des troubadours. Ce poème, qui a évidemment son mérite littéraire que la traduction ne montre pas, non seulement ne s'est pas perdu, mais encore, alors que nous ne trouvons certains poèmes d'Arnaut Daniel que dans deux ou trois manuscrits, celui-ci nous le trouvons dans vingt manuscrits. Manifestement, il y a ceux qui, à l'époque, ont recueilli et transmis ces poèmes, en disant qu'il y a toujours la part des circonstances historiques ; d'autre part, que le texte lui-même implique, nous avons

d'ailleurs aussi d'autres textes mais je vous en fais grâce, que deux autres troubadours, Trumalec et Raymond de Durfort ont pris parti en sens contraire en ce débat douteux; que nous nous trouvons là devant quelque chose qui se présente comme une espèce de brusque retournement de ce qui, dans le sens, est voilé, et de quelque chose qui se présente à nous comme une sorte de rétorsion singulière, la femme idéalisée mettant soudain brutalement à la place de la Chose construite, savamment élaborée à l'aide de signifiants raffinés - et Dieu sait qu'Arnaut Daniel a été loin dans le sens de la plus grande subtilité du pacte amoureux, allant jusqu'à pousser l'extrême du désir jusqu'au moment où il est offert lui-même en une sorte de sacrifice où il se retourne dans une espèce d'abolition de lui-même - eh bien, c'est le même qui se trouve avoir donné avec quelque reluctance un poème sur un sujet qui, pour qu'il lui consacre avec tant de soin son talent poétique, devait le toucher par quelque point.

Nous nous trouvons donc devant ceci, cette Dame, celle qui se trouve dans la position de l'Autre et de l'objet, se trouve brutalement mettre dans sa crudité le vide d'une Chose qui s'avère dans sa nudité être la Chose, la sienne, celle qui se trouve au cœur d'elle-même dans son vide cruel. Cette Chose - certains d'entre vous ont vu, ont pressenti la fonction et la direction, la perspective dans cette relation à la sublimation - cette Chose, ici, est en quelque sorte dévoilée avec une puissance toute particulièrement insistante et cruelle. Il est difficile tout de même de ne pas en voir les échos, et qu'il ne s'agit pas là d'une singularité qui soit sans antécédents, quand nous lisons dans *La Pastorale* de Longus ce qui est l'origine de la flûte poétique, Pan, poursuivant la nymphe Syrinx qui se dérobe à lui, qui disparaît au milieu des roseaux, dans sa fureur, fauche les roseaux. Et c'est de là, nous dit Longus, que sort la flûte aux tuyaux inégaux symbolisant, ajoute le poète, subtil, que Pan, par là, veut exprimer que son amour était sans égal. Que nous disent la légende et le mythe ? Que c'est effectivement Syrinx qui est transformée dans le tuyau de la flûte de Pan, et le registre, en quelque sorte, de dérision où peut venir s'inscrire le singulier poème dont je vous ai fait, ici, la communication, est quelque chose qui se situe, si l'on peut dire, dans la même structure, dans le même rapport, dans le même schéma de ce vide central autour de quoi s'ordonne et s'articule ce en quoi, à travers quoi finalement se sublime le désir. Je ne serais pas complet si je n'ajoutais pas au dossier, à toutes fins

Leçon du 9 mars 1960

utiles, et en quelque sorte pour situer en l'occasion la place que nous pouvons donner à ce singulier morceau littéraire qu'Arnaut Daniel - à ceux-mêmes qui ne sont point spécialistes de la poésie des troubadours, se trouve ficher quelque part, c'est au chant XXVI du *Purgatoire* - que Dante le situe dans la compagnie des sodomistes.

Je n'ai pas pu pousser plus loin la genèse particulière du poème dont il s'agit. Je vais maintenant donner la parole à Madame Hubert qui va vous parler d'un texte auquel la littérature analytique se réfère d'une façon extrêmement fréquente, c'est le texte de Sperber qui se rapporte apparemment au problème de l'origine du langage, mais qui touche à toutes sortes de problèmes voisins de ce que nous avons ici à articuler concernant la sublimation, nommément à l'article de Jones sur *La théorie du symbolisme,* sur lequel j'ai fait moi-même un commentaire dont les échos m'apprennent qu'il n'est pas facilement accessible au lecteur. J'y ai fait allusion dans le petit article, dans le numéro de la revue que j'ai consacrée à la théorie du symbolisme de Jones. En effet, Jones en fait état très expressément à propos d'une question qu'il pose. La question est la suivante: si, dit-il, la théorie de Sperber est vraie, c'est à savoir que c'est très directement comme un équivalent de l'acte sexuel que nous devons considérer certains travaux primordiaux, et notamment les travaux agricoles, les rapports de l'homme à la terre, pouvons-nous dire que tel ou tel des traits qui sont engendrés, dont nous gardons la trace dans la signification de ce rapport primitif, peuvent être rapportés au processus de symbolisation ? Jones dit non. En d'autres termes étant donné la conception qu'il se fait de la fonction du symbole-je n'y insisterai pas plus ici car ce n'est pas notre objet - il considère que ça n'est pas d'une transposition en somme symbolique dont il s'agit en quoi que ce soit, ni qui puisse être mis au registre d'un effet de sublimation.

L'effet de sublimation, là, est à prendre, si l'on peut dire, dans sa libéralité, dans son authenticité. La copulation du laboureur avec la terre est quelque chose que nous avons à considérer dans une stricte équivalence de termes, non pas comme quelque chose que nous pouvons appeler une symbolisation, mais quelque chose qui est strictement l'équivalent d'une copulation symbolique. Si on lit le texte de Jones, on lit cela, et cela vaut la peine qu'on s'y arrête. J'en ai tiré dans mon article quelques conséquences sur lesquelles je reviendrai, mais pour que ce texte prenne sa - 259 -

véritable valeur - il est dans ce premier numéro d'Imago qui est peut-être encore plus introuvable que les autres - Madame Hubert a bien voulu travailler dessus et elle va aujourd'hui vous faire part de son contenu.
Mme HUBERT. - L'article s'appelle *De l'influence de* facteurs *sexuels* sur *l'origine* et le développement du langage. Avant d'attaquer le problème de la genèse du langage, il faut définir la signification du terme langage. Il ne s'agit ici que de la genèse du langage articulé, on laissera entièrement de côté les différentes sortes de langages. Pour le psychologue linguiste, le concept du langage signifie non seulement la production d'un son mais la transmission d'un contenu psychique d'un individu à un autre, en d'autres termes, il ne s'agit de langage que s'il s'agit d'une intention de communication. En conséquence, par exemple, un cri de douleur comme tel n'est pas une parole, mais peut le devenir s'il est articulé pour implorer du secours.
Notre problème est le suivant: quelles furent les conditions préalables qui ont fait naître chez un individu sans parole, mais doté d'un appareil vocal, l'intention de communiquer avec un autre ? Certainement en observant que les sons qu'il avait produits sans intention se montraient capables d'influencer l'action de cet autre individu. Avant que l'invention d'une communication, et en conséquence la parole, eût pu naître, les conditions préalables suivantes ont dû être réunies. Un individu A décharge à plusieurs reprises ses affects par des sons, un deuxième, B, réagit régulièrement à ces sons d'une manière visible pour A, et A reconnaît le rapport entre ses propres cris et les réactions de B. Seulement, après avoir passé par ces stades préliminaires, A peut avoir l'intention d'utiliser sa voix pour communiquer avec B, c'est-à-dire qu'il peut crier maintenant de façon intentionnelle s'il souhaite la réaction de B. À partir de ce moment ce n'est pas seulement une voix que possède A, mais aussi le langage.
Les situations qui auraient pu mener à un développement tel semblent limitées par les conditions suivantes, premièrement, au moins deux individus participent à la situation, au moins un individu, A, est en état d'affect, ce qui le mène au cri. Troisièmement certaines forces doivent entrer en jeu pour obliger l'individu B à réagir de façon régulière. Quatrièmement la réaction de B doit être souhaitable pour A, sinon

Leçon du 9 mars 1960

n'aurait aucun intérêt de provoquer la réaction de B par ses cris. Cinquièmement la situation doit se produire souvent, et rester la même. Sixièmement, la situation doit être simple. Les deux dernières conditions sont la conséquence de l'intelligence inférieure de l'homme qui se distingue à peine de l'animal à ce stade du développement. Il a fallu qu'une situation simple se reproduise souvent pour permettre à A de concevoir le rapport causal entre son cri et la réaction.

En considérant les situations dans lesquelles on a considéré les origines de la parole, il est facile de voir que les conditions ne sont pas remplies. On imagine facilement la scène des deux chasseurs primitifs qui sont subitement attaqués par une bête féroce. L'un des deux, A, crie et s'aperçoit que le second peut prendre la fuite à ce cri. Dans une occasion ultérieure il crie volontairement pour attirer l'attention de son collègue sur ce danger. Il est en possession de ce cri d'alarme, donc d'un élément linguistique. Les deux premières conditions sont remplies: la présence des deux individus, l'apparition d'un affect - en ce cas la peur - la troisième aussi, la régularité, paraît être exacte, parce que même si le cri ne fait pas fuir B, il s'apercevra aussi de l'adversaire et réagira apparemment au cri de A. D'autre part il faut douter de la quatrième condition, la réaction de B devrait être souhaitable pour A. Il serait imprudent de projeter les sentiments altruistes de nos jours dans l'âme des primitifs. Le point cinq, fréquence de la situation, peut être admis, mais le dernier, la simplicité de la situation, ne s'avère pas justifié. Autrement dit, à nos yeux la théorie du cri d'appel manque de toute probabilité. L'attention principale de A est occupée par la situation du danger, il est peu probable qu'il reconnaisse un rapport causal entre le cri et la réaction, rapport vrai, ou causal.

En réalité il n'existe que deux situations qui remplissent entièrement les conditions requises. La première est celle du nourrisson affamé, il crie sans intention, et reçoit la nourriture de sa mère, ensuite il reconduit le rapport causal et apprend à appeler sa mère. La deuxième est le rapport sexuel où l'excitation du mâle se décharge par des sons auxquels la femelle réagit par son approchement. En conséquence la naissance de la parole se réduirait à l'une de ces situations, ou à toutes deux. Il est certain que le rapport de l'enfant à sa mère explique l'origine du langage individuel. Néanmoins, il faut refuser dans mon opinion que le langage humain puise

là ses origines. À part les premiers sons réflexes l'enfant ne crée pas son

langage, il le reçoit des adultes. Il semble que tous les indices désignent la sexualité comme la racine la plus importante du langage.
Nous avons essayé de situer le moment où le développement de la parole humaine a pris son départ. Nous nous demandons maintenant, est-ce qu'il existe des chemins à partir de ce point qui mènent à des dates de la vie linguistique que nous connaissons par notre propre expérience ? En d'autres termes, comment expliquer que le langage cherche à désigner des choses qui n'ont aucun rapport ou un rapport très éloigné avec la sexualité ? Je crois que mon hypothèse, c'est-à-dire l'origine du langage à partir de corps sexuels, rendra compréhensible l'effort de l'étendre à des activités plus nombreuses et toujours nouvelles.
Jusqu'à maintenant nous n'avons encore vraiment abordé la question de l'origine du langage, nous n'avons fait que cerner la signification de la question. La plupart des auteurs se sont surtout intéressés au problème suivant : comment se fait-il que les hommes cherchaient à faire un groupe de sons de la représentation précise ? En d'autres termes, comment ont-ils créé un vocabulaire ? Dans la littérature scientifique, ces deux questions n'ont pas été séparées d'une façon suffisamment précise. Mon hypothèse que l'excitation sexuelle est probablement la source capitale des premières manifestations de la parole, pourrait peut-être nous montrer le chemin de la compréhension du problème du vocabulaire. D'ailleurs les scientifiques admettent qu'à chaque niveau culturel d'un groupe correspond un corrélatif exact dans sa langue. C'est-à-dire que le développement linguistique suit pas à pas le développement culturel. Ceci s'applique aussi aux origines du langage. Ainsi il est clair qu'un développement du cri de séduction n'était pas possible avant la formation de la famille. Seul le fait de vivre avec d'autres individus pouvait créer ces moyens de communication. Pour les mêmes raisons il faut admettre que le progrès culturel de l'invention des outils, qui représente vraiment la séparation radicale de l'homme et de l'animal, a influencé le développement du langage de façon décisive.
Je vais essayer de démontrer la probabilité que les activités exécutées avec l'aide d'outils étaient accompagnées de manifestations ressemblant à des appels de séduction parce qu'elles étaient investies sexuellement. Investissement sexuel signifie ici que l'activité phantasmatique de l'homme primitif présentait une certaine analogie avec les organes sexuels humains, qu'on voyait dans le travail avec les outils, l'image de l'acte

Leçon du 9 mars 1960

sexuel. À cette occasion apparaissaient des affects semblables à l'acte sexuel qui créent des tensions. Cette tension demandait une décharge semblable à la tension sexuelle et conduisait de même à l'émission de sons. Il n'est pas possible de fournir des preuves avec la même certitude pour toutes les espèces de travail. Quelquefois on est obligé de se contenter d'une certaine probabilité.

Je commence avec un groupe d'activités qui me semblent principales pour prouver mon hypothèse, les travaux agricoles. On trouve dans l'imagination des peuples agricoles un parallélisme étroit entre la production des plantes par la terre et la procréation, la naissance et la croissance de l'homme. Le langage le témoigne par une infinité d'images et d'expressions qui sont communes aux deux domaines. La procréation de l'homme est réalisée par la semence qui dépose le germe de la vie dans le sein de la mère. Les enfants sont les rejetons de l'homme. D'autre part, nous parlons des entrailles de la terre. Ce qui importe ici, c'est le fait que la représentation primitive identifie la charrue avec le phallus, la terre avec la femme qui conçoit, et qu'elle perçoit l'activité de la charrue comme un acte sexuel. On peut citer ici toutes les coutumes superstitieuses où la charrue joue le rôle de symbole de fertilité. Chez Eschyle se trouve un passage où le péché d'Œdipe consiste en ceci qu'il aurait ensemencé le champ, qui aurait dû lui être sacré, de la mère. De même dans un livre on voit un objet qui représente à la fois une charrue et un phallus qui se trouve dans la décoration d'un vase grec, ce qui prouve qu'il ne s'agit pas seulement d'un vase symbolique, mais d'une représentation assez réelle. Une symbolique semblable existe aussi chez des peuples ne connaissant pas la charrue, qui fouillent la terre avec une sorte de bâton pour chercher des racines. Le même investissement sexuel existe aussi pour les deux méthodes principales pour travailler le grain. Ici le mortier est le représentant d'un sexe féminin, tandis que le pilon représente le pénis. En anglais, to *meel,* to [...], signifie à la fois coït et moudre. Le mot latin, pilon, apparaît en bas allemand, en danois (mots allemands).

L'activité qui consiste à couper avec les outils émoussés semble investie de tendances sexuelles d'une façon analogue. Nous trouvons avec une grande fréquence la double signification de mal couper avec un outil émoussé et coïre. Par exemple en syrien, en souabe, couper maladroitement, en allemand, *Vikel,* coïre, en bavarois, *Vekal,* couper avec un cou-

teau mal aiguisé. En allemand *Vekel,* coïre, ou alsacien *Vegel.* En alsacien *Kise* veut dire coïre et un couteau émoussé, en souabe, fich, couper avec un couteau émoussé et en même temps coïre, etc. La symbolique est facilement compréhensible. L'outil coupant est le membre viril, l'objet façonné, le creux obtenu par cette activité représente le sexe féminin.
Une analogie encore plus frappante touche à l'activité de forer. Un très bel exemple est donné par un mode particulier de faire du feu. Il s'agit de deux morceaux de bois dont l'un sert à percer l'autre avec des mouvements rotatifs. Une très ancienne coutume hindoue accompagnant la production du feu sacré fait bien ressortir l'analogie avec l'acte sexuel: voilà le bois tournant, le procréateur, préparez et amenez la souveraine, nous voulons faire tourbillonner le feu. D'après nos vieilles coutumes le feu repose dans les bois comme le fruit bien protégé dans la femme enceinte. Chaque jour de nouveau les hommes offrant des sacrifices chantent les louanges de [...]. Faites entrer dans celle qui est étendue, vous qui en connaissez l'art. Aussitôt elle conçoit, elle a enfanté celui qui l'a fécondée avec sa pointe rouge luisant dans sa trajectoire, le feu est né dans le bois précieux.
Bien que mon exposé puisse paraître très incomplet, il montre néanmoins une certaine vraisemblance de mon hypothèse. L'exécution de ces occupations majeures provoquerait chez l'homme primitif, grâce aux investissement sexuels, une excitation, ou au moins une tension psychique qui s'exprimerait par des sons, de même que l'excitation sexuelle primitive aurait provoqué des [...]. Ceci représenterait le moyen de communiquer à d'autres personnes la représentation de travail par la reproduction des sons qui l'accompagnaient régulièrement, donc la création d'un mot pour désigner ce travail. En admettant que la découverte de la première méthode de travail ait résulté dans un groupement de sons aptes à donner le nom à ce travail, comment expliquer que ce qui n'est pas du même groupement de travail servira à l'invention d'une nouvelle méthode de travail mais qu'une nouvelle racine de langue sera créée pour chaque découverte nouvelle. Car si la tension sexuelle par exemple en labourant, se décharge sous la forme d'un certain groupement de sons, il est difficile de comprendre pourquoi cette tension, provoquerait un autre groupement de sons sous l'influence d'une autre méthode de travail. La solution de ce problème ne me semble pas trop difficile à résoudre. Simultanément

Leçon du 9 mars 1960

à l'invention du premier outil, un mot fut créé gui fut simultanément investi de façon à garder la double signification de coïre et d'accomplir un certain travail. Mais ce mot fut appris par la nouvelle génération longtemps avant le réveil de ses pulsions sexuelles. La signification sexuelle du mot s'effaçait, elle prenait plutôt un sens figuratif. La situation se présente d'une façon tout à fait différente pour l'inventeur d'une nouvelle méthode de travail. J'ai des raisons, j'y reviendrai plus tard, pour penser que l'invention d'une nouvelle méthode ne pouvait se faire autrement que sous l'influence d'une tension sexuelle. Il s'agit ici littéralement de l'attrait du nouveau.

En accomplissant sa nouvelle méthode de travail qu'il venait d'inventer, l'auteur était en état de tension qui l'incitait à émettre des cris semblables à des interjections. Il me semble évident que si ce cri là reprenait un autre groupement de sons que celui que ses ancêtres avaient inventé de cette façon l'homme créait lentement une série de mots pour désigner des affinités primitives. Tout les distingue des autres par leur valeur acoustique, mais elles sont toutes égales par ce qu'ils avaient gardé leur valeur particulière, la double signification de coïre.

Le rapport étroit entre l'invention du langage et celle de l'outil me semble plus convaincante que celle qui se base sur la terreur ou l'étonnement pour provoquer la première parole. À son niveau mental, seule la répétition extrêmement fréquente, pour ainsi dire infinie, lui permit de fixer dans sa mémoire et de reproduire les premiers cris. Cette condition requise plus haut, est remplie en déduisant l'origine de la parole des sons acoustiques gui accompagnaient le travail. Les chants qui accompagnent encore aujourd'hui les travaux en commun me semblent avoir encore un rapport direct avec l'investissement primitif de plaisir de tout travail. Je ne crois pas me tromper en réduisant l'origine des racines du langage aux travaux exécutés par un groupe. Ceci expliquerait la consolidation et la survie de ces pratiques, puisqu'elles auraient été apprises par tout un groupe d'hommes à la fois.

Quelques lecteurs doutent sans doute de l'exactitude de notre supposition que l'invention de nouvelles méthodes de travail ne se produisait que sous la pression d'une tension sexuelle. Il me semble difficile à admettre qu'il y a là un pur hasard que presque toutes les méthodes de travail sont sexuellement investies, et qu'elles rendent possible, provoquent

même une comparaison avec l'activité sexuelle. Ceci ne peut s'expliquer que par le fait que les phantasmes sexuels de l'homme ont déjà participé de façon déterminante à la création de cette méthode. À partir du moment où l'homme n'avait plus de périodes de rut comme les animaux, il lui arrivait souvent de ne pas avoir une femelle à sa disposition. Il était donc obligé de chercher un autre moyen de décharge pour déployer ses forces. Il préférait naturellement une activité ayant une ressemblance quelconque avec l'acte sexuel, pouvant lui servir de remplacement.
Le lecteur s'est aperçu que j'ai abordé un sujet bien discuté. Récemment Sigmund Freud et ses élèves ont insisté sur le rapport étroit des conquêtes de la civilisation et de telles pulsions sexuelles insatisfaites. Il nous suffit ici de constater que les pulsions sexuelles jouent un rôle très important dans la vie spirituelle des hommes, et d'autant plus que nous nous rapprochons de l'origine de la civilisation humaine. Par conséquent il faut attribuer sa place à ces pulsions aussi dans le domaine concernant l'origine du langage. La plupart des lecteurs refusent probablement de croire à cette monstruosité qu'au moins la majorité des sons n'auraient signifié à l'origine qu'une seule et même chose, l'acte sexuel. D'une part nous sommes trop pris dans nos règles modernes de bienséance pour prononcer sans aucune gêne des mots sexuellement investis, et d'autre part il nous semble invraisemblable qu'un seul concept aurait pu se différencier en ce nombre infini de significations dont une langue moderne dispose. L'une et l'autre des objections peuvent être assez facilement surmontées. Je saute maintenant un paragraphe où il développe le développement du langage à partir de ces racines pour arriver aux phrases et à la différenciation des catégories, des mots, des substantifs, etc., parce que j'ai l'impression qu'il n'y a pas beaucoup de rapport avec les antécédents. J'en arrive à la deuxième partie de son travail, où il y a beaucoup d'étymologique.
« Ma théorie sur l'origine du langage a l'avantage d'être mise à l'épreuve de façon pratique. En affirmant à l'encontre de nos sentiments modernes que toutes les significations d'une langue dérivent de la signification principale coïre, je suis obligé de prouver que les mots désignant les choses sexuelles ont réellement eu une grande capacité de développement concernant leur signification. De la richesse du déplacement de signification, historiquement démontrable, concernant ces mots, dépendra le bien

Leçon du 9 mars 1960

fondé de mon hypothèse. En prenant quelques exemples de mots sexuels je vais examiner leur force d'expansion. Je suis obligé de me limiter au domaine des langues germaniques. Mais si ma pensée est exacte cela se trouvera dans n'importe quelle langue. Dans mes exemples il s'agit parfois de mots appartenant à un dialecte moderne puisque ces mots particuliers manquent souvent dans la langue écrite. Je ne me cache pas que ce procédé représente une source d'erreurs, mais j'espère que le résultat principal ne sera pas influencé par les erreurs de ce genre.

Je commence avec le mot *Geaille.* Ce mot apparaît dans l'ancien mot allemand dans la signification de [...] et en même temps de coïre. Le développement ultérieur de la signification se fait à partir de la signification coïre ; relativement tôt dans les premiers stades de bas allemand moderne, ce mot prend la signification de *vexare,* maltraiter. Un autre auteur ancien a certainement raison en disant que la signification générale de maltraiter vient de la signification plus spéciale de maltraiter en violant. La signification maltraiter, de gheare, est donc prouvée à une période assez ancienne. L'expression à l'origine probablement très forte de « que le diable te batte », perdait son sens propre grâce à son emploi extrêmement fréquent, et par le détour de tourmenter, importuner s'ensuivait la signification plus faible d'agacer qui s'emploie encore aujourd'hui dans un dialecte suisse. Agacer devient taquiner, puis tromper. Une autre ligne de développement part également de maltraiter, jeter violemment par terre, casser. Jeter par la transformation de l'usage transitif à l'usage intransitif devient tomber. Des mots plus grossiers comme [...] qui veut dire laisse-moi en paix, prennent la signification de *gayen* qui devient s'éclipser, se tailler. Ce qui explique que *gayer* devient une expression assez grossière pour courir et marcher. Enfin il y a une autre signification, se vanter, faire l'important, qui provient probablement d'agacer avec des paroles, taquiner. Le participe passé du verbe subit aussi un développement indépendant de signification. En Suisse [...] signifie mal, contrarié, mal élevé, grognon, en ajoutant que des composés de *gayen* prennent encore d'autres chemins, par exemple [...] qui veut dire renverser, dialoguer, ou *kamengaye* qui veut dire lutter, ou [...] qui veut dire échouer un examen.

Il faut admettre que la richesse du développement des significations ne laisse rien à souhaiter. Cet exemple ne représente pas un phénomène, au

contraire, on peut dire que tous les verbes signifiant coïre tendent à élargir leur signification de façon analogue. Dans le mot Irlandais nous trouvons une correspondance presque parfaite, brouiller, plus ancien *brouillen* dérivé de *brouit* qui veut dire fiancée, ne signifie pas primitivement la fiancée, mais une jeune femme, comme l'anglais *bright, ou* on suédois *brut, bruden, ou brouiden* signifie prendre femme une jeune fille, donc coïre. De façon analogue, comme pour *graen,* se développent des significations suivantes, agacer, soucier, battre, frapper, jeter, tomber, se sauver, marcher. »

Il donne ensuite un exemple très joli d'un vieux poème néerlandais qui date de 1640 où il y a encore un tas d'autres significations mais je ne connais pas assez le néerlandais pour le traduire. « Il y a un troisième verbe avec un développement identique dans le mot *cerden,* en dialecte *cerda,* qui veut dire [...]. Nous avons les mêmes significations, agacer, pousser, jeter, tomber, se sauver, s'apercevoir de quelque chose. Ainsi en Irlande nous trouvons *cerda, carda,* polir, nettoyer, repasser. Aussi des substantifs désignant le sexe féminin se trouvent très souvent à côté des verbes signifiant coïre ou fouetter, par exemple le verbe coïre en westphalien s'appelle *kitchen, ou kouetchen.* Nous avons à côté des substantifs. Il faut encore examiner de près le développement de la signification de quelques mots désignant la vulve. Mon exemple principal est le mot germanique fout. Il signifie partout, ou le sexe ou les fesses. Le substantif *fout* a un développement assez restreint de sa signification. Il a pris le sens de femme dans des régions très étendues, quelquefois sans aucun sens péjoratif, mais le plus souvent il est devenu un gros mot comme dans le suédois *fond* qui veut dire prostituée, un homme efféminé et lâche. Un autre élargissement de la signification se présente dans le sens de trou, fente, par exemple en alsacien [...] veut dire blessure d'un arbre, en suédois [...] veut dire la fente entre les deux pantalons pour attacher les bretelles, en néerlandais *foot* veut dire esprit, force vitale. Nous ne nous étonnons pas de trouver en souabe *fouat,* rire de quelqu'un, en westphalien *fouten,* tromper, *futelen* en alsacien, se tromper. En suédois, *fouten* veut dire travailler, en frison *fouden,* bâcler, en alsacien *foudehen,* travailler superficiellement. Il y a ainsi des adjectifs dérivés de *fout* qui sont très répandus, par exemple *fonti* qui veut dire paresseux, en allemand il y a *forge foutel* qui veut dire vulve, et à côté de la signification nous trouvons gueule,

Leçon du 9 mars 1960

bouche en Allemagne du sud. À l'origine c'est une injure qui s'est beaucoup affaiblie de nos jours. *Vorge* est utilisé de façon générale comme injure ou dans la signification de fille facile, c'est utilisé aussi dans le sens de villosité. L'analogie avec fout s'étend aussi aux dérivés verbaux, par exemple en suisse *fudeselen,* s'emporter, se comporter de façon licencieuse, en alsacien *Fudeselen,* se tailler.

Je vous fais grâce de plus d'exemples, mais ce qui est intéressant, c'est que dans les langues germaniques le déploiement de signification des mots signifiant coïre et vulve prend des formes très diverses. Cela se présente sous forme d'une sorte de schéma. Vous voyez ici vulve qui devient femme, animal de sexe féminin. puis poil pubien, villosité, une personne déguisée et souvent portant un masque. Puis d'autre part d'autres parties du corps, la bouche, le sein de la mère, le derrière, d'autre part sac, panier, un récipient, et encore pâtisserie. Et nous voyons justement ce même schéma apparaître dans une catégorie récente de mots. Et en même temps pour le verbe coïre, d'abord maltraiter, battre, agacer, taquiner, tromper, jeter et tomber, puis s'éclipser, se tailler, courir et marcher, cela devient encore mal travailler, avec mal couper, émoussé, et avoir des mouvements incertains, mal parler, enfin bégayer. Dans une autre série, cela donne se procréer, croître, avoir lieu et se passer. » Comme conséquence de son schéma, il nous dit: nous avons vu que ce sont des sons gui ont accompagné le travail. Si une racine présente entièrement ou en partie ce système de significations, il faut considérer les significations sexuelles comme point de départ, ou au moins comme point de bifurcation pendant le développement. Le nombre des mots ayant passé une fois par la signification sexuelle est tellement grand qu'un étymologue est obligé de garder ce point de vue constamment à l'esprit, et d'autant plus qu'il considère des époques linguistiques plus anciennes. Le cri de séduction, dit-il encore, représente la manifestation la plus ancienne du langage. La naissance des racines désignant les différentes activités s'explique par l'investissement sexuel des différentes méthodes de travail. Il nous faut nécessairement admettre une période des racines où elles ont surtout un caractère verbal. L'hypothèse que toutes les racines étaient primitivement en rapport avec les concepts sexuels est rendue probable par le fait que le rôle Important de ces concepts pour le développement des significations peut être démontré au point de vue de l'histoire de la langue germanique.

Seminaire 07

Leçon XIV 16 mars 1960

Cet article de Sperber dont Madame Hubert vous a donné la traduction la dernière fois était quelque chose d'accroché à notre train sur la sublimation, et je voulais que vous en ayez connaissance. Je ne me livrerai pas à une critique extrêmement approfondie de ce texte. J'espère que, pour la plupart d'entre vous, après les quelques années d'enseignement que vous avez suivies ici, quelque chose a dû vous chiffonner dans ce mode de procéder. Je veux dire que, si la visée de l'article est quelque chose d'incontestablement intéressant - aussi bien ne nous y serions-nous pas attardé sans ça - je pense que le mode de démonstration n'a pas dû vous apparaître sans faiblesse. Je veux dire que de s'appuyer, de se référer pour démontrer une sorte d'origine sexuelle commune, sous une forme sublimée, des activités humaines fondamentales, sur le fait que des mots à signification présumée originellement sexuelle se sont mis à véhiculer successivement toute une traînée de sens, progressivement, toujours plus éloignés de leur signification primitive, c'est évidemment là prendre une voie dont le caractère de démonstration me semblait devoir, aux yeux de tout esprit de bon sens, être éminemment réfutable.

Ça se sent d'abord parce qu'aussi bien le fait que des mots à signification primitivement sexuelle aient en quelque sorte fait tache d'huile, quant au champ de la signification, pour arriver à découvrir des significations très éloignées, cela ne veut pas dire qu'il soit démontré que tout le champ de la signification soit pour autant recouvert. Cela ne veut pas dire que tout ce que nous usons comme langage soit en fin de compte réductible à ces mots clé qu'il donne, et dont évidemment la valorisation, la posture est -271 -

considérablement facilitée pour la démonstration par le fait qu'on admet même comme démontré ce qu'il y a de plus contestable, la notion de racine, ou de radical, au sens où la racine et le radical seraient constitutivement, dans le langage humain, liés à un sens. La mise en valeur des racines et des radicaux dans les langues flexionnelles est quelque chose qui pose des problèmes particuliers qui sont loin d'être applicables à l'universalité des langues. Ce serait bien difficile à mettre en valeur pour ce qui est par exemple du chinois où tous les éléments signifiants sont monosyllabiques. La notion de la racine devient des plus fuyantes; en fait, il s'agit bien là d'une illusion liée au développement significatif du langage, de l'usage de la langue, où tout ce qui est racine ne saurait que nous être très suspect.

Ce qui ne veut pas dire que tout ce que vous avez entendu produit devant vous comme remarques concernant l'usage que ces mots, disons à racine sexuelle, dans les langues au reste toutes indo-européennes, soit sans intérêt; mais dans la perspective qui est celle dans laquelle je pense vous avoir suffisamment maintenant rompus et formés, qui consiste à bien distinguer la fonction du signifiant de la création de la signification par l'usage métonymique d'une part, métaphorique d'autre part, des signifiants. Je dirai qu'évidemment c'est là que le problème commence. Pourquoi ces zones dans lesquelles la signification sexuelle, comme je disais tout à l'heure, fait tache d'huile, pourquoi ces rivières où elle s'épand ordinairement, et vous avez vu que ce n'était pas n'importe quel sens, sont-elles en somme spécialement choisies pour qu'on mette en usage pour les atteindre les mots qui ont eu déjà des emplois dans l'ordre sexuel ? Il est extrêmement intéressant, par exemple, de se demander pourquoi c'est justement à ce propos d'un acte plus ou moins amorti, étouffé, un acte plus ou moins bousillé, de couper, de sécation, un acte à demi manqué, qu'on fera resurgir l'origine présumée dans le forage des travaux les plus primitifs, avec une signification d'opération sexuelle, de pénétration phallique ? Pourquoi, en d'autres termes, on fera resurgir la métaphore foutre à propos de quelque chose de mal foutu ? Pourquoi c'est l'image de la vulve qui surgira pour exprimer des actes divers parmi lesquels celui de se dérober, de s'enfuir, de se tailler comme on a à plusieurs reprises traduit le terme allemand du texte ?

Je vous le dis en passant, cette si jolie expression, se tailler pour dire

Leçon du 16 mars 1960

s'enfuir, se dérober, j'ai essayé d'en trouver l'attestation, je veux dire le moment où, dans l'histoire, nous la voyons apparaître comme telle avec ce sens, et j'ai eu un temps trop court pour le faire. Dans les dictionnaires ou les appareils que j'ai à ma disposition, je ne l'ai pas trouvé. Si quelqu'un là-dessus pouvait faire cette recherche. Il est vrai que je n'ai pas à Paris les dictionnaires concernant l'usage familier des mots. C'est tout de même une question.

Donc, pourquoi, dans la vie, c'est d'un certain type de signification, certains signifiants marqués d'un primitif usage pour la relation sexuelle qu'il s'agit dans un usage métaphorique ? Comment se servir de tel ou tel terme argotique qui a primitivement une signification sexuelle pour des situations qui ne le sont pas, dans un usage métaphorique comme je le définis ? Et cet usage métaphorique est utilisé pour obtenir une certaine modification. N'y a-t-il donc plus dans cet article que ce quelque chose qui est une occasion de voir, à propos d'un cas tout à fait particulier, comment sont mis en usage, selon le mode métaphorique, dans l'évolution normale, diachronique, des usages dans le langage, comment on use, et pourquoi, de références sexuelles dans un certain usage métaphorique ? Est-ce que ce serait réduire à cela la portée de l'article ? C'est-à-dire montrer qu'il avait tout à fait manqué sa visée ?

Assurément pas. Si ce n'était que cela, c'est-à-dire comme un exemple de plus de certaines aberrations de la spéculation psychanalytique que cet article pouvait être pris, je ne l'aurais pas fait produire ici devant vous. Je crois que ce qui lui maintient sa valeur, c'est ce quelque chose qui est à son horizon, qui n'est pas démontré mais qui est visé dans son intention, qui est justement ce par quoi un rapport tout à fait radical, celui des rapports instrumentaux premiers, des techniques premières, des actes majeurs de l'agriculture, celui d'ouvrir le ventre de la terre, les actes majeurs de la fabrication du vase sur lequel j'ai mis tellement l'accent, et tel et tel autre acte se trouve si naturellement métaphorisé autour de quelque chose de très précis qui est moins l'acte sexuel que l'organe sexuel féminin. Je veux dire que c'est pour autant que l'organe sexuel féminin, plus exactement la forme d'ouverture et de vide, était au centre de toutes ces métaphores, que l'article prenait son intérêt et sa valeur centrante pour la réflexion. Car il est bien clair qu'il y a une béance, un saut de la référence supposée, c'est une idée fort intéressante, de l'appel sexuel comme tel, de la vocalisation

censée accompagner l'acte sexuel comme ayant pu donner l'amorce, l'origine de l'usage du signifiant aux hommes pour désigner soit substantivement l'organe et spécialement l'organe féminin, soit verbalement l'acte de coïter.
Le saut, dans cet article, c'est à savoir que si l'usage d'un terme qui signifie coït primitivement, est quelque chose qui est susceptible d'une extension qu'on présume presque indéfinie, que l'usage d'un terme qui signifie vulve originellement est susceptible de toutes sortes d'usages métaphoriques, ceci nous fait le pont entre ce qui est supposé, c'est à savoir que la prévalence de l'usage vocal du signifiant chez l'homme peut avoir son origine dans le fait que dans certaines activités, ces activités accompagnées par des appels chantés qu'on suppose être ceux de la relation sexuelle primitive chez les hommes comme elles le sont chez tels animaux, spécialement chez les oiseaux, il y a là évidemment un saut dans l'article; car vous sentez bien quelle différence il y a entre le cri plus ou moins typifié qui accompagne une activité et l'usage d'un signifiant qui en détache tel élément d'articulation, à savoir soit l'acte, soit l'organe. Aussi bien même, si nous admettons que c'est par cette voie, et il n'est pas dépourvu d'intérêt de supposer que l'homme a été introduit par là à l'usage du signifiant, il est trop clair que pour autant nous n'avons pas la structure signifiante, à savoir que rien n'implique déjà à l'horizon dans le donné de l'appel sexuel naturel, que l'élément d'opposition qui fait la structure de l'usage du signifiant, celui qui est déjà tout entier développé dans le fort/da dont nous avons pris l'exemple originel, soit donné dans l'appel sexuel. L'appel sexuel peut se rapporter à une modulation temporelle d'un acte dont la répétition peut comporter la fixation de certains éléments de l'activité vocale. Il n'est pas encore ce quelque chose qui peut nous donner l'élément structurant, même le plus primitif. Il y a là une béance. Néanmoins l'intérêt de l'article est de nous montrer par quel biais peut se concevoir ce qui est si essentiel, d'autre part, dans l'élaboration de notre expérience et dans la doctrine de Freud, c'est tout de même comment le symbolisme sexuel, au sens ordinaire du terme, peut se trouver tout à fait, à l'origine, polariser le jeu métaphorique du signifiant. Au reste je m'en tiendrai là pour aujourd'hui, quitte à y revenir ultérieurement.
Je me suis interrogé sur la façon dont je renouerai le fil, et sur quoi je

Leçon du 16 mars 1960

repartirai aujourd'hui. Je me suis dit, pour m'en être aperçu autour de la conversation avec certains, qu'en somme il n'était pas dépourvu d'intérêt que je vous donne une idée des conférences, propos ou causeries auxquelles je me suis livré à Bruxelles. C'est qu'aussi bien j'ai quelque chose à vous transmettre. Ceci reste toujours au centre de la ligne de mon discours, et je ne fais guère, même quand je le transporte au dehors, que de le reprendre à peu près au point où je le soutiens. Bien sûr, ce n'est pas un ni deux séminaires de plus que j'ai fait devant mes auditeurs à Bruxelles, c'est néanmoins quelque chose qui se situe au point où nous en sommes de ce que j'articule ici que j'ai essayé de dire devant eux. Ce que je risque donc c'est d'en franchir pour vous trop vite le saut, en supposant implicitement par vous déjà connu ce que j'ai dit là-bas. Ce n'est pas sûr pourtant car aussi bien ce que j'ai dit devant une audience différente peut avoir comporté, amené des éléments ici non encore dits, dont il y a tout de même intérêt à ce qu'ils ne soient pas ici, dans notre discours, éludés. Ceci peut vous paraître après tout d'un bien grand sans-gêne dans la façon de procéder sur ce que je peux avoir à dire, mais cela le méritait. Je n'ai pas trop le temps, avec le chemin qui nous reste à parcourir, de m'arrêter à des soucis à proprement parler de professeur. Ça n'est pas ma fonction, comme je le leur ai laissé entendre et même dit formellement. Il me déplaît même, pour dire le terme, d'avoir à me mettre devant un auditoire en position d'enseignement car un psychanalyste qui parle devant un auditoire non introduit prend toujours un sens de propagandiste.

Si j'ai accepté de parler dans cette université qui est l'Université Catholique de Bruxelles, je l'ai fait dans un certain esprit qui n'est pas à mes yeux le mode de voir qui soit à mettre au tout premier plan, mais à mettre en second rang, dans un esprit d'entre aide et aux fins de venir par quelque côté- j'ose espérer que je l'ai fait- en accorder la présence et l'action de ceux qui sont de nos amis, de nos camarades en Belgique. J'étais donc devant un public, assurément très large, et dont tout m'a donné la meilleure impression, convoqué par l'appel d'une université catholique et ceci à soi tout seul pourra vous expliquer pourquoi je leur ai parlé d'abord de quelque chose, c'est à savoir dans la première leçon de ce qui se rapporte dans Freud au thème, et à la notion, et à la fonction du père.

Comme on pouvait l'attendre de moi, je ne leur ai pas mâché les mots, ni ménagé les termes, à savoir que ce n'est pas la position de Freud vis-à-*275* -

vis de la religion que j'ai essayé, devant un tel auditoire, d'atténuer. Néanmoins vous savez quelle est ma position concernant, si je puis dire, le domaine de ce qu'on appelle les vérités religieuses. Cela mérite peut-être une fois, à cette occasion, d'être précisé, encore queje crois que déjà je l'ai, par mes propos, par ma façon de procéder avec elles, rendu assez clair. C'est qu'à se trouver soi-même - soit tout simplement par une position personnelle, soit au nom d'une position de méthode, d'une position dite scientifique à laquelle il arrive que se tiennent des gens qui sont par ailleurs des croyants qui, néanmoins, dans un certain domaine se croient tenus de mettre, comme on dit de côté le point de vue proprement confessionnel - soit dans un cas soit dans l'autre, il y a quelque paradoxe à aboutir à cette position d'exclure pratiquement du débat, de la discussion, de l'examen des choses, des termes, des doctrines qui ont été articulées dans le champ propre de la foi, comme restant dès lors en quelque sorte d'un domaine qui serait réservé aux croyants. Vous m'avez un jour entendu engrener directement sur un morceau de l'Épître de Saint Paul aux Romains, à propos du thème de la loi qui fait le péché. Et vous avez vu qu'au prix d'un artifice d'ailleurs dont j'aurais bien pu me passer, la substitution de ce terme, encore en blanc, au moment de mon discours où je le faisais, de la Chose à ce qui, dans le texte de Saint Paul, s'appelle le péché, on arrivait à une formulation très exacte et très précise de ce que je voulais vous dire alors concernant les rapports, le nœud de la loi au désir.

Cet exemple, qui prend à propos d'un cas particulier son ordre d'efficace, est quelque chose sur lequel j'éprouve le besoin de revenir, car je ne considère pas qu'il s'agisse là d'un emprunt de hasard, de quelque chose qui s'est trouvé particulièrement favorable à une sorte d'escamotage, par une sorte d'escamotage à aboutir à ce dont, à ce moment là, j'avais devant vous à faire état. Je crois au contraire qu'il n'y a nul besoin de donner cette forme d'adhésion, quelle qu'elle soit, sur laquelle je n'ai pas même à entrer ici, dont l'éventail peut se déployer dans l'ordre de ce qu'on appelle la foi, pour que se pose pour nous analystes, je veux dire pour nous qui prétendons, dans des phénomènes qui sont de notre champ propre, vouloir aller au-delà de certaines conceptions d'une pré-psychologie, à savoir aborder ces réalités humaines sans préjugé, je considère que nous ne pouvons pas non seulement les laisser, mais nous ne pouvons pas ne pas nous intéresser de la façon la plus précise à ce qui s'est articulé, j'entends ce qui

-

Leçon du 16 mars 1960

s'est articulé comme tel, dans ces propres termes, dans l'expérience religieuse, sous les termes par exemple du conflit entre la liberté et la grâce. Une notion aussi articulée, aussi précise, et aussi irremplaçable que celle de la grâce, quand il s'agit de la psychologie de l'acte, est quelque chose dont nous ne trouvons ailleurs, je veux dire dans la psychologie académique classique, rien d'équivalent. Et je considère donc que non seulement les doctrines, mais le texte historique, l'histoire des choix, c'est-à-dire les hérésies qui ont été faites, qui sont attestées au cours de l'histoire dans ce registre, la ligne des emportements qui ont motivé un certain nombre de directions dans l'éthique concrète des générations, est quelque chose qui non seulement appartient à notre examen, mais qui requiert, j'insiste, dans son registre propre, dans son mode d'expression, toute notre attention. Il ne suffit pas, parce que de certains thèmes ne sont usités, mis en usage que dans le champ des gens dont nous pouvons dire qu'ils croient croire - après tout qu'en savons-nous ? - que ce domaine leur reste réservé. Pour eux, ce ne sont pas des croyances. Si nous supposons qu'ils y croient vraiment, ce sont des vérités. Ce à quoi ils croient, qu'ils croient qu'ils y croient ou qu'ils n'y croient pas, rien n'est plus ambigu que la croyance, il y a une chose certaine, c'est qu'ils croient le savoir. C'est un savoir comme un autre, et à ce titre cela tombe dans le champ de l'examen que nous devons accorder, du point où nous sommes, à tout savoir, dans la mesure même où, en tant qu'analystes, nous pensons qu'il n'est aucun savoir qui ne s'enlève sur un fond d'ignorance. C'est cela qui nous permet d'admettre comme tels bien d'autres savoirs que le savoir scientifiquement fondé.

J'ai donc cru devoir, devant une audience dont il me paraît qu'il n'est pas inutile que je l'aie affrontée, moins pour telle ou telle oreille que j'ai pu faire se dresser- ce qui reste toujours problématique et que seul l'avenir peut démontrer - mais qu'après tout cette audience, qui n'est pas hypothétique puisqu'elle a eu lieu, me permet devant vous qui êtes une tout autre audience, de mettre en valeur un certain nombre de traits qui n'ont peut-être pas, pour vous, la même portée qu'ils peuvent avoir pour elle, mais dont il est tout de même nécessaire que vous voyiez comment devant une certaine audience qui représente un secteur important du domaine public, les choses peuvent être présentées.

Je crois qu'il n'y a pas de préjugé plus courant, sinon que Freud parce - *277* -

qu'il a pris sur le sujet de l'expérience religieuse la position la plus tranchante, à savoir qu'il a dit que tout ce qui dans cet ordre était d'appréhension sentimentale, cet ordre, littéralement ne lui disait rien, que c'était littéralement pour lui aller jusqu'à la lettre morte. Seulement, si nous avons ici, vis-à-vis de la lettre, la posture qui est la nôtre, cela ne résout rien, parce que toute morte qu'elle est, cette lettre, elle peut néanmoins avoir été une lettre bel et bien articulée et articulée précisément au moins dans certains champs, dans certains domaines, précisément de la même façon que l'expérience religieuse l'a articulée. En d'autres termes, devant des gens supposés répondre à l'appel d'une Université Catholique, supposés ne pouvoir se désolidariser d'un certain message, au moins en tant qu'il intéresse Dieu le Père, je puis avancer en toute sécurité qu'au moins, quant à ce qui s'articule sur ce message en tant qu'il concerne la fonction du père, en tant que cette fonction est au cœur de l'expérience qui se définit comme religieuse, Freud, comme je m'exprimais dans un sous-titre qu'on m'avait proposé pour ma conférence, mais qui a un peu effarouché, Freud fait le poids.

Ceci, il est plus que facile de le démontrer. Il vous suffit d'ouvrir ce petit livre qui s'appelle *Moise et le monothéisme* sur lequel Freud, après l'avoir mijoté depuis quelques dix ans - à partir de *Totem et Tabou* il ne pensait qu'à ça, à cette histoire de Moïse et de la religion de ses pères - articule ce qui concerne le monothéisme. Car il faut tout de même savoir lire, s'apercevoir de quoi il s'agit, où Freud va, dans ce livre sur lequel à la fin de sa vie, quasiment, s'il n'y avait pas l'article sur le *Splitting* dans la *Spaltung* de *l'Ego,* on pourrait dire que la plume lui tombe de la main avec la fin de *Moise et le monothéisme.* Contrairement à ce qui me semble insinué, si j'en crois ce qu'on me raconte depuis quelques semaines sur ce qu'on peut dire sur la production intellectuelle de Freud à la fin de sa vie, je ne crois pas du tout quant à moi qu'elle fût en déclin. Rien ne me paraît en tout cas plus fermement articulé, plus conforme à toute la pensée antérieure de Freud que ce *Moise et le monothéisme.*

Autour de quoi porte la question de *Moise et le monothéisme ? Il* s'agit évidemment, de la façon la plus claire, du message monothéiste comme tel. C'est cela qui intéresse Freud; c'est cela d'ailleurs qui d'emblée n'a pas besoin pour lui d'être discuté dans l'ordre de la connotation de valeur. Je veux dire que pour lui il ne fait pas de doute que le message monothéiste

comporte en soi-même un accent incontestable de valeur supérieure à tout autre. Le fait que Freud soit athée ne change rien à ceci. Il reste que, pour un athée, celui qui est Freud, je ne dis pas pour tout athée, c'est à voir, en tout cas pour lui la visée du message monothéiste saisie dans son fondement radical, est quelque chose qui a une valeur décisive. Il est possible de dire qu'il passe par là quelque chose à gauche duquel il y a certaines choses qui sont dès lors dépassées, périmées, qui ne peuvent plus tenir au-delà de la manifestation de ce message. À droite c'est autre chose. L'affaire est tout à fait claire dans l'esprit de l'articulation de Freud. En dehors du monothéisme, ça ne veut pas dire qu'il n'y a rien, loin de là. Il fait allusion, il ne nous donne pas une théorie des dieux, mais il y en a suffisamment de dit pour que nous nous rappelions de l'atmosphère que l'on a l'habitude de connoter de païenne, ce qui est, vous le savez, une connotation tardive, et liée à son effacement, à sa réduction dans la sphère paysanne, mais dans l'atmosphère païenne, alors qu'on ne l'appelait pas comme cela, qu'elle était en pleine floraison, le *numen* surgit à chaque pas, si l'on peut dire, à tous les coins des routes, surgit dans la grotte, à la croisée des chemins. Ce *numen* tisse l'expérience humaine. Nous pouvons encore apercevoir les traces de ce mode de véhicule; beaucoup de champs en existent encore dans l'existence humaine. C'est là quelque chose qui, par rapport à la manifestation, à la profession monothéiste, est dans un certain rapport de contraste. Je dis que le numineux surgit à chaque pas et inversement je dirais que chaque pas du numineux laisse une trace, engendre, si je puis dire, un mémorial. Il n'en faut pas beaucoup pour qu'un temple s'élève, qu'un nouveau culte s'instaure. Le numineux pullule et agit de partout dans l'existence humaine, si abondant d'ailleurs que quelque chose à la fin doit se manifester tout de même par l'homme de maîtrise qui ne se laisse pas déborder.

C'est ce formidable enveloppement, et en même temps une dégradation dans la fable, ces fables antiques, si riches de sens, dont nous pouvons encore nous bercer, et dont nous avons peine à concevoir comment elles étaient compatibles avec quoi que ce soit qui comportât une foi à ces dieux, puisqu'aussi bien ces fables, qu'elles soient héroïques, épiques ou vulgaires sont tout de même marquées de je ne sais quel désordre, de je ne sais quelle ivresse, de je ne sais quel anarchisme, si l'on peut dire, des passions divines. Le rire des dieux dans *l'Iliade* l'illustre suffisamment sur le

plan héroïque. Il y aurait beaucoup à dire sur ce rire des Olympiens. Je ne veux aujourd'hui m'attarder qu'à cette phase à laquelle les païens étaient sensibles. Nous en avons la trace sous la plume des philosophes, et c'est au caractère de l'envers de ce rire, ou du caractère dérisoire des aventures des dieux, c'est cela que nous avons peine à concevoir.

En face de cela qu'avons-nous ? Nous avons donc le message monothéiste et c'est à cela que Freud consacre son examen. Comment ce message monothéiste est-il possible, comment a-t-il affleuré ? La façon dont Freud l'articule est capitale pour apprécier le niveau où se situe la procession de Freud. Vous le savez, tout repose sur la notion de Moïse l'Égyptien. Je ne pense pas que devant un auditoire comme celui-ci je sois obligé de faire un séminaire où quelqu'un analysera *Moise et le monothéisme.* Je crois que pour des gens qui, comme vous, sont des psychanalystes à 80%, vous devez savoir ce livre par cœur. Tout repose donc sur la notion de Moïse l'Égyptien et de Moïse le Midianite. Moïse l'Égyptien est le Grand Homme, le Législateur, et aussi le Politique, le Rationaliste, celui dont Freud prétend découvrir la voie dans l'apparition historique à une date précise, au XIVe siècle avant Jésus-Christ de la religion d'Akhenaton attestée par des découvertes récentes. C'est à savoir quelque chose qui promeut la fonction unique, l'unitarisme de l'énergie d'où rayonne, si l'on peut dire, la distribution du monde symbolisée par l'organe solaire. Le personnage qu'est Moïse l'Égyptien est pour Freud au delà des débris humains de cette première entreprise d'une vision entièrement scientifique, rationaliste du monde, qui est supposée dans cet unitarisme, qui est unitarisme du réel, unité substantielle du monde centrée dans le soleil, et dont vous savez que l'histoire de l'Égypte a démontré l'échec. À savoir qu'à peine disparu Akhenaton, le fourmillement des thèmes religieux, multipliés en Egypte plus qu'ailleurs, le pandémonium des dieux reprend le dessus et la barre, et réduit à néant toute la réforme d'Akhenaton.

Un homme garde avec lui le flambeau de cette visée rationaliste, c'est Moïse l'Égyptien qui choisit un petit groupe d'hommes pour les mener à travers l'épreuve qui les rendra dignes de fonder une communauté acceptant à sa base ces principes. Voilà le texte de Freud. En d'autres termes, quelqu'un qui voulait faire le socialisme dans un seul pays. À ceci près qu'en plus il n'y avait pas de pays. Il y avait une poignée d'hommes pour le faire. Voilà la conception freudienne de ce qu'est essentiellement le vrai

Leçon du 16 mars 1960

Moïse, le Grand Homme, celui dont il s'agit de savoir comment son message nous est encore, pour l'instant, transmis. Bien sûr, naturellement, vous me direz quand même, ce Moïse était un tant soit peu magicien. Ceci n'a pas tellement d'importance. Comment est-ce que Moïse opérait pour faire tout d'un coup fourmiller les sauterelles et les grenouilles, c'est son affaire. Ce n'est pas une question d'un intérêt essentiel du point de vue qui nous occupe de sa position religieuse, et laissons de côté l'usage de la magie. Elle ne lui a jamais nui, d'ailleurs, à ce Moïse l'Égyptien, aux yeux de personne.

Et il y a Moïse le Midianite, le gendre de Jethro, et c'est celui-là dont Freud nous enseigne que la figure a été confondue avec celle du premier, Moïse le Midianite, que Freud appelle aussi celui du Sinaï, de l'Horeb. C'est en effet bien là la question. C'est celui-là qui entend surgir du buisson ardent la Parole, à mes yeux tout à fait décisive, qui ne saurait être élidée en la matière. Freud l'élide, cette parole fondamentale qui est celle-ci « Je suis, - non pas comme toute la gnose chrétienne a essayé de le faire entendre, c'est-à-dire de nous introduire dans des difficultés concernant l'être qui ne sont pas près de finir, et qui peut-être n'ont pas été sans compromettre ladite exégèse - celui qui est », mais « Je suis ce que je suis », c'est-à-dire un Dieu qui se présente comme essentiellement caché. Ce Dieu caché est un Dieu jaloux et ce Dieu caché paraît très difficile à dissocier de celui tout de même qui, dans le même entourage de feu qui le rend inaccessible, fait entendre, nous dit la tradition biblique, les fameux commandements au peuple rassemblé autour, qui n'a pas le droit d'approcher, de franchir une certaine limite.

À partir du moment où ces commandements s'avèrent pour nous être des commandements à toute épreuve, c'est à savoir qu'appliqués ou non, nous les entendons encore, je l'ai souligné devant vous, dans leur caractère indestructible, à partir du moment où ces commandements peuvent s'avérer comme les lois mêmes de la parole, comme j'ai essayé de vous le démontrer, il est certain qu'ici un problème s'ouvre. Pour tout dire, Moïse le Midianite me paraît poser son problème propre, celui que je voudrais bien savoir en face de qui, en face de quoi il était sur le Sinaï et sur l'Horeb. Mais enfin, faute d'avoir pu soutenir l'éclat de la face de celui qui a dit: « je suis ce que je suis », nous nous contenterons du point où nous sommes, de dire que le buisson ardent en somme c'était la Chose de Moïse et puis -*281* -

de la laisser là où elle est, quitte à supputer les conséquences qu'ont eu la révélation de ces choses.
Quoi qu'il en soit, le problème pour Freud concernant ces conséquences, est résolu d'une autre sorte. Il est résolu de la façon suivante. C'est parce que Moïse l'Égyptien a été assassiné par son menu peuple, moins docile que les nôtres envers le socialisme dans un seul pays, par des gens qui se sont ensuite voués à Dieu sait quelles paralysantes observances, à quelques troubles exercices envers d'innombrables voisins. Car n'oublions pas ce qu'est effectivement l'histoire des Juifs. Il faut un tout petit peu relire ces anciens livres pour s'apercevoir qu'en matière de colonialisme impérialiste en Canaan, il s'y entendaient un peu; il leur arrive même d'inciter doucement les populations voisines de se faire circoncire puis, profitant dans les délais de cette paralysie qui vous reste après cette opération entre les jambes, de les exterminer proprement. Ceci n'est pas pour faire des griefs à l'endroit d'une période de la religion depuis révolue. Ceci dit, Freud ne doute pas un seul instant que l'intérêt majeur de l'histoire juive, et il a bien raison, ne soit pas là. Il est dans le véhicule que le message du Dieu unique met d'une façon très particulière.
Voici donc où les choses en sont. Nous avons la dissociation du Moïse rationaliste et du Moïse inspiré dont on parle à peine, du Moïse obscurantiste. Mais Freud, se fondant sur l'examen des traces de l'histoire, ne peut trouver de voie justifiant, de voie motivée au message de Moïse rationaliste, que pour autant que ce message s'est transmis dans l'obscurité. C'est pour autant que ce message s'est trouvé lié, dans le refoulement, au meurtre du Grand Homme, c'est précisément par là, nous dit Freud, qu'il a pu être véhiculé, conservé dans un état d'efficacité qui est celui que nous pouvons mesurer dans l'histoire, c'est pour autant - et en ceci je ne dis pas qu'il s'identifie, mais c'est si près que c'en est impressionnant, avec la tradition chrétienne - c'est pour autant que ce meurtre primordial du Grand Homme vient émerger, selon les écritures, dans un second meurtre qui, en quelque sorte, le traduit, le promeut au jour, celui du Christ, que ce message s'achève, et que cette malédiction secrète du meurtre du Grand Homme, qui n'a lui-même son pouvoir que d'être, de s'inscrire, de résonner sur le fond du meurtre primordial, du meurtre inaugural de l'humanité, du meurtre du père primitif, c'est pour autant que ceci vient enfin au jour que ce qu'il faut bien appeler, parce que c'est dans le texte de Freud,

Leçon du 16 mars 1960

la rédemption chrétienne, s'accomplit. Seule cette tradition poursuit jusqu'au bout, jusqu'à son terme l'œuvre de révéler de quoi il s'agit dans le crime primitif, inaugural, de la loi primordiale. Comment ne pas, après cela, avec cela, ne pas au moins constater l'originalité de la position freudienne par rapport à tout ce qui existe en matière d'histoire des religions ? L'histoire des religions consiste essentiellement à chercher à dégager le commun dénominateur de la religiosité. Nous faisons une dimension de ce qu'on appelle l'homme, de son lobe religieux, et alors nous constatons la diversité des manifestations religieuses, et nous sommes obligés de faire rentrer là-dedans des religions aussi différentes qu'une religion de Bornéo, la religion confucéenne, taoïste, la religion chrétienne. Comme vous le savez, ceci ne va pas sans difficultés. Quoique, quand on se livre au domaine des typifications, il n'y a aucune raison qu'on n'aboutisse pas à quelque chose. On aboutit à des images, à une classification de l'imaginaire, c'est-à-dire très précisément ce qui distingue l'origine de la tradition monothéiste, ce qui est intégré aux commandements primordiaux en tant qu'ils sont des lois de la parole: « Tu ne feras pas de moi d'image taillée, mais tu ne feras, pour ne pas risquer d'en faire, pas d'image du tout. » Et puisqu'il est arrivé que je vous parle de l'architecture de la sublimation primitive, je dirai que nous pouvons vraiment nous poser le problème de ce qu'était la caractéristique de ce temple détruit dont il ne reste pas de traces. Quelles précautions, quelle symbolique particulière et quelles dispositions exceptionnelles avaient pu avoir été remplies pour que soit au moins réduit jusqu'à sa plus extrême encoignure quoi que ce soit qui, sur les parois de ce vase, a pu faire, et Dieu sait si c'est facile, resurgir l'image des animaux, des plantes, de toutes les formes qui se profilent sur les parois de la caverne, pour faire que ce temple ne fût que l'enveloppe de ce qui était au cœur, à savoir l'Arche d'alliance à savoir le pur symbole, le symbole du pacte, du nœud entre celui qui dit: « Je suis ce que je suis, et je t'ai donné ces lois, ces commandements pour qu'entre tous les peuples soit marqué celui qui a des lois sages et intelligentes ». Comment ce temple devait-il être pour éviter tous les pièges de l'art ? Ceci n'est pas quelque chose qui pour nous puisse être résolu par aucun document, par aucune image sensible. J'en laisse ici la question ouverte.

Ce dont il s'agit et ce à quoi nous sommes amenés, c'est donc que Freud, quand il nous parle dans *Moise et le monothéisme* de l'affaire de la -283 -

loi morale, puisque c'est de cela qu'il s'agit pour lui, l'intègre pleinement à une aventure qui n'a trouvé, écrit-il textuellement, son achèvement, son plein déploiement que dans l'histoire, dans la trame judéo-chrétienne. Il est écrit que pour ce qui est des autres religions qu'il appelle vaguement d'orientales - je pense qu'il fait allusion à toute la lyre, à Bouddha, à LaoTseu et à bien d'autres - elles se caractérisent toutes, dit-il, avec une hardiesse devant laquelle il n'y a qu'à s'incliner, aussi hasardeuse qu'elle nous paraisse, ce n'est en fin de compte, nous dit-il, que le culte du Grand Homme. Je ne suis pas du tout en train de souscrire à cela. Il dit que simplement les choses sont restées à mi-route, plus ou moins avortées, à savoir qu'est-ce que cela veut dire le meurtre primitif du Grand Homme ? Je pense qu'il pense la même chose à propos du Bouddha. Et bien sûr, dans l'histoire des avatars de Bouddha, on trouverait bien des choses où il retrouverait son schéma, légitimement ou non, que c'est pour ne pas avoir, au fond, poussé jusqu'au bout le développement du drame, jusqu'au bout, à savoir jusqu'au terme de la rédemption chrétienne, que ces religions autres en sont restées là. Inutile de vous dire que ce très singulier christocentrisme est tout de même pour le moins surprenant sous la plume de Freud. Et pour qu'il s'y laisse glisser presque sans s'en apercevoir, il faut tout de même qu'il y ait à cela quelque raison.

Quoi qu'il en soit, nous voici ramenés à ce qui pour nous est la suite du chemin. La suite du chemin est celle-ci. Pour que quelque chose dans l'ordre de la loi donc soit véhiculé, il faut que ceci passe par le chemin tracé par le drame primordial, par celui qui s'articule dans *Totem et Tabou,* à savoir celui du meurtre du père et, comme vous le savez, ses conséquences ; ce meurtre qui nous est proposé au début, à l'origine de la culture comme étant conditionné par des figures dont on ne peut vraiment rien dire, pour lesquelles le terme de redoutable ne peut se doubler que de redouté, aussi bien que de douteux, à savoir celle du tout puissant personnage de la horde primordiale, personnage à demi animal, tué par ses fils. À la suite de quoi - chose, articulation à laquelle on ne s'arrête quelquefois pas assez - s'instaure quelque chose que nous pouvons appeler une sorte de consentement inaugural qui est tout de même un temps essentiel dans l'institution de cette loi dont tout l'art de Freud est de le lier pour nous au meurtre même du père, de l'identifier à l'ambivalence qui fonde à ce moment les rapports du fils au père, à savoir à ce retour de

Leçon du 16 mars 1960

l'amour après l'acte accompli dont on voit bien qu'il est justement là tout le mystère et qu'il est fait en somme pour nous voiler la faille qui consiste en ceci, non seulement le meurtre du père n'ouvre pas la voie vers la jouissance que la présence du père était censée interdire, mais si je puis dire, elle en renforce l'interdiction. Tout est là, et c'est bien là ce qu'on peut appeler à tous les points de vue - je veux dire dans le fait et aussi dans l'explication-la faille, c'est à savoir que l'obstacle étant exterminé sous la forme du meurtre, la jouissance n'en reste pas moins interdite. Bien plus, ai-je dit, cette interdiction est renforcée. Cette faille interdictive est donc, si je puis dire, soutenue, articulée, rendue visible par le mythe, mais elle est, en même temps, profondément camouflée par lui. C'est bien pourquoi l'important de *Totem et Tabou* est d'être un mythe, on l'a dit, peut-être le seul mythe dont l'époque moderne ait été capable. Et c'est Freud qui l'a inventé.

L'important est ceci, c'est de nous attacher à ce que comporte cette faille, au fait que tout ce qui la franchit, l'affranchit, fait l'objet d'une dette au grand livre de la dette. Tout exercice de la jouissance comporte quelque chose qui s'inscrit à ce livre de la dette dans la loi. Bien plus, il faut bien que quelque chose dans cette régulation soit ou paradoxe, ou le lieu de quelque dérèglement, car le contraire, le franchissement de la faille dans l'autre sens, n'est pas équivalent. Freud écrit le *Malaise dans la civilisation* pour nous dire que tout ce qui est viré de la jouissance à l'interdiction va dans le sens d'un renforcement toujours croissant de l'interdiction. Quiconque s'applique à se soumettre à la loi morale voit, lui, toujours se renforcer les exigences toujours plus minutieuses, plus cruelles de son surmoi.

Pourquoi n'en est-il pas de même en sens contraire ? Il est un fait, c'est qu'il n'en est rien, et que quiconque s'avance dans la voie de la jouissance sans freins, au nom de quelque forme que ce soit du rejet de la loi morale, rencontre des obstacles dont notre expérience nous montre tous les jours la vivacité sous des formes innombrables et qui n'en supposent peut-être pas moins quelque chose d'unique à sa racine. C'est au point que nous arrivons à la formule qu'une transgression est nécessaire pour accéder à cette jouissance et que, pour retrouver Saint Paul, c'est très précisément à cela que sert la loi, que la transgression dans le sens de la jouissance ne s'accomplit qu'à s'appuyer sur le principe contraire, sur les formes de la -*285* -

loi. Et si les voies vers la jouissance ont quelque chose en elles-mêmes qui s'amortit, qui tend à être impraticable, c'est l'interdiction qui lui sert, si je puis dire, de véhicule tout-terrain, d'autochenille pour sortir de ces boucles qui ramènent toujours l'homme, tournant en rond, vers l'ornière d'une satisfaction courte et piétinée.

Voici à quoi nous introduit, à condition que nous soyons guidés par l'articulation de Freud, ce quelque chose qui est tout simplement notre expérience. Il fallait que le péché eût la loi pour que, dit Saint Paul, il pût devenir, rien ne dit qu'il y parvient, mais pût entrevoir de devenir démesurément pêcheur. C'est dans le texte. En attendant, ce que nous voyons ici, serré, c'est le nœud étroit du désir et de la loi. Moyennant quoi, assurément, l'idéal de Freud est cet idéal tempéré d'honnêteté, que l'on peut appeler en donnant son sens idyllique au mot, honnêteté patriarcale, est fait là où le père de famille, à figure aussi larmoyante qu'il vous plaira - tout un certain idéal humanitaire qui vibre dans telle pièce bourgeoise de Diderot, voire dans telles figures auxquelles se complaît la gravure au xv1w siècle -, cette honnêteté patriarcale qui nous donne la voie d'accès la plus mesurée à des désirs tempérés, à des désirs normaux.

Ainsi, ce que Freud propose devant nous par son mythe, et son mythe n'est tout de même pas là, dans sa nouveauté, sans avoir été par quelque biais exigé. Par quoi il est exigé, ce n'est pas bien difficile de le voir. Si le mythe de l'origine de la loi s'incarne dans le meurtre du père, c'est de là que sont sortis ces prototypes qui s'appellent successivement l'animal totem, puis tel Dieu, plus ou moins puissant, plus ou moins jaloux, en fin de compte le Dieu unique, et Dieu le Père; le mythe du meurtre du père, c'est bien le mythe d'un temps pour qui Dieu est mort. Mais si Dieu est mort pour nous, c'est qu'il l'est depuis toujours, et c'est bien là ce que nous dit Freud. Il n'a jamais été le père que dans la mythologie du fils, c'est-à-dire celle du commandement qui ordonne de l'aimer, lui le père, et dans le drame de la passion qui nous montre qu'il y a une résurrection au-delà de la mort, c'est-à-dire que l'homme qui a incarné la mort de Dieu est toujours là. Il est toujours là avec ce commandement qui ordonne d'aimer Dieu. Vous le savez, c'est devant quoi Freud s'arrête. Il s'arrête du même coup, la chose est articulée dans le *Malaise dans la civilisation,* devant l'amour du prochain. L'amour du prochain nous parait quelque chose

d'insurmontable, voire d'incompréhensible, et nous essaierons la pro-

chaîne fois de dire pourquoi. Ce que je voulais seulement aujourd'hui accentuer, c'est que ça n'est pas moi qui ai employé la formule ni fait la remarque qu'il y a un certain message athée du christianisme lui-même. C'est Hegel, comme vous le savez, dans le sens où, par le christianisme, se complète la destruction des dieux. L'homme survit à la mort de Dieu assumée par lui-même, mais, ce faisant, se propose-t-il lui-même devant nous. La légende païenne nous dit que sur la mer Égée, au moment où se déchirait le voile du temple, retentit le message: « Le grand Pan est mort ». Nous voici ramenés aux rapports du grand Pan à la mort. Même si Freud moralise dans le *Malaise dans la civilisation,* s'arrête devant le commandement de l'amour du prochain, c'est tout de même au cœur de ce problème que nous allons être ramenés par toute sa théorie du sens de la tendance. Les rapports du grand Pan à la mort, c'est là que vient achopper tout le psychologisme de ses disciples présents. C'est pour cela que j'ai fait tourner ma seconde conférence à Bruxelles autour de l'amour du prochain. Vous le voyez, c'était encore un thème de rencontre avec mon public. À savoir que ce que j'y ai effectivement rencontré, je vous donnerai l'occasion d'en juger la prochaine fois.

Seminaire 07

Leçon XV *23 mars 1960*

Vous savez donc comment j'ai repris avec vous, la dernière fois, notre discours en le branchant à mon Discours *aux catholiques.* Ne croyez pas que ce soit là une façon aisée de m'en tirer. Je ne vous ai point simplement resservi ce que je leur avais raconté à Bruxelles et, à vrai dire, pour les meilleures raisons, que ce que j'ai dit à vous, je ne leur en avais pas dit la moitié.

Donc, ce que j'ai articulé la dernière fois concernant la mort de Dieu le Père est, aujourd'hui, ce qui va nous conduire à une autre question par où Freud se situe sans ambiguïté, sans ambages au centre de notre expérience véritable, celle qui ne cherche pas des échappatoires dans des généralités, dans des généralisations concernant le sentiment religieux, la fonction religieuse chez l'homme, mais qui articule le mode sous lequel pour nous il se présentifie, à savoir le commandement qui, dans notre civilisation, s'articule comme celui de l'amour du prochain. Il est très certain que Freud s'affronte pleinement au commandement qui s'articule ainsi, et que, si vous voulez bien lire le *Malaise dans la civilisation, vous* verrez que c'est de là qu'il part; c'est contre cela qu'il reste et c'est là-dessus qu'il termine. Il ne parle que de cela et ce qu'il en dit est en somme bien remarquable et, normalement, devrait même faire bruire les oreilles, faire grincer les dents. Mais non, chose curieuse, il suffit qu'un texte soit imprimé depuis un certain temps pour qu'il semble laisser s'évaporer cette sorte de vertige effectivement précaire qui s'appelle la vertu du sens.

Je vais donc, aujourd'hui, essayer de vous raviver le sens de ces lignes. -289 -

L'éthique de la psychanalyse

Et comme après tout, vous le verrez, ceci me conduira à des choses peut-être un peu fortes, il me reste ici qu'à demander au langage, au logos comme dirait Freud, de m'inspirer le ton tempéré. Dieu, donc, est mort Puisqu'il est mort, cela veut dire qu'il l'était depuis toujours. Et ce que je vous ai expliqué la dernière fois, la substance de la doctrine de Freud en cette matière, c'est ce mythe exprimé dans *Totem et Tabou,* que c'est justement parce qu'il est mort, et mort depuis toujours, qu'un message a pu être véhiculé au travers, au-delà de toutes les croyances qui le faisaient, ce Dieu, apparaître toujours vivant, ressuscité, surgir du vide laissé par sa mort et ceci en des dieux pullulants, en des dieux vraiment non contradictoires dont Freud nous désigne dans la terre d'Égypte le lieu élu de cette pullulation. Ce message, c'est le message d'un seul Dieu qui est à la fois le maître du monde et le dispensateur de la lumière qui réchauffe la vie, qui répand la clarté de la conscience, dont les attributs sont ceux, en somme, d'une pensée qui règle l'ordre du réel. C'est le Dieu d'Akhenaton, c'est le Dieu du message secret que le peuple juif véhicule, pour autant que sur Moïse il a reproduit la mort, le meurtre archaïque du père. Voilà ce que nous explique Freud, quel est le Dieu auquel est adressé ce sentiment rare, exceptionnel qui n'est point à la portée de tous, qui s'appelle *l'amor intellectualis Dei.* Freud en parle. Il sait aussi que cet amour-là de Dieu, s'il est venu à s'articuler de-ci de-là dans la pensée d'hommes exceptionnels, d'un certain polisseur de lunettes qui vivait en Hollande, de Spinoza, ce n'est pas ça qui est d'une grande importance. Aussi bien le fait qu'un tel *amor intellectualis Dei* soit venu chez tel ou tel, et chez certains dans son expression mûre, n'empêchait pas qu'à la même époque ne s'élevât le style, le pouvoir et l'architecture de ce Versailles qui nous prouvait que le colosse de Daniel, avec ses pieds d'argile, était toujours, comme il l'est encore, toujours debout quoi que cent fois écroulé. Sans doute, une science s'est élevée sur cette fragile croyance, celle même en somme qui s'exprime dans les termes toujours repris à un horizon de notre visée, le réel est rationnel, et que tout le rationnel est réel. Chose curieuse, si cette science, peut-on dire, en a fait quelque usage, elle n'en reste pas moins fort bien servie, fort bien vue aussi dans le service du colosse. Ce colosse dont je viens de parler, celui de Daniel, cent fois écroulé, toujours là. Le culte d'amour que tel solitaire, qu'il s'appelle Spinoza ou Freud, peut prendre à ce Dieu du -*290* -

message, n'a absolument rien à faire avec le Dieu des croyants. Ceci, personne n'en doute, et tout spécialement parmi les croyants eux-mêmes qui n'ont jamais manqué l'occasion, là-dessus, de faire plus que leurs réserves, de faire, qu'ils soient juifs ou Chrétiens, ces croyants, quelques ennuis à Spinoza. Tout de même il est curieux de voir que depuis quelque temps, depuis que cela se sait que Dieu est mort, nous les voyons, les dits croyants, user de l'équivoque. Je veux dire, en se référant au Dieu de la dialectique, d'essayer de trouver l'alibi de leur culte ébranlé. Chose paradoxale, et que l'histoire ne nous avait encore point montré, le flambeau, comme vous le savez, dans l'histoire d'Akhenaton, sert facilement de nos jours d'alibi aux sectateurs d'Ammon.

Ceci non point pour médire du rôle historique de ce Dieu des croyants, du Dieu de la tradition judéo-chrétienne. Que ce fût dans sa tradition que se fut conservé le message du Dieu d'Akhenaton, cela valait bien la peine après tout que l'on confondît le Moïse égyptien avec le médianite, celui dont la Chose, celle qui parle dans le buisson ardent, celui qui sans se faire le seul Dieu, remarquez-le, s'affirme quand même comme un Dieu à part. Un Dieu, je l'ai déjà souligné, peut-être un peu vite au moment où, avec vous, je me suis rapporté au texte de la Bible, concernant les commandements, un Dieu devant qui les autres ne sauraient être pris en considération. Autrement dit, je n'insiste pas plus qu'il est nécessaire à la ligne qui se poursuit aujourd'hui, ce n'est pas à proprement parler qu'il soit interdit d'honorer les autres Dieux, mais pas en présence du Dieu d'Israël. C'est une nuance importante sans doute pour l'historien, mais pour nous qui essayons d'articuler la pensée, l'expérience de Freud pour lui donner son poids et sa conséquence, nous articulerons ce qu'il formule sous la forme suivante : ce Dieu-symptôme, ce Dieu totem autant que tabou mérite, certes, que nous nous arrêtions à cette prétention d'être un mythe pour autant qu'il fut le véhicule du Dieu de vérité, que par lui, par son biais, put venir au jour la vérité sur Dieu, c'est-à-dire que Dieu ait été réellement tué par les hommes, et de faire que la chose fut reproduite, par là-même rachetant le meurtre primitif du père. La vérité trouva sa voie par celui que l'Écriture appelle sans doute le Verbe, mais aussi le Fils de l'Homme, avouant ainsi la nature humaine du Père.

Donc Freud ne néglige ni le Nom-du-père - il en parle fort bien, et dans *Moise et le monothéisme,* on pourrait dire à qui ne prendrait pas

L'éthique de la psychanalyse
Totem et Tabou pour ce qu'il est, c'est-à-dire pour un mythe, d'une façon contradictoire, il s'exprime sur le Nom-du-père dans ces termes, c'est à savoir que dans l'histoire humaine la reconnaissance de la fonction du père est une sublimation, dit-il, laquelle est essentielle à l'ouverture d'une spiritualité qui, comme telle, représente une nouveauté, un pas essentiel pour l'homme dans l'appréhension d'une réalité, dit-il, mais, dans la spiritualité comme telle, au rang d'un niveau, d'un étage dans l'accès de la réalité comme telle - ni non plus, loin de là, le père réel. Pour lui, au cours de toute aventure du sujet, il peut, il est souhaitable qu'il y ait, sinon le père comme un Dieu, du moins comme un bon père. Et il en parle si bien que je vous lirai un jour le passage marqué par cet accent presque tendre avec lequel il parle de l'exquisité de cette identification virile qui découle de l'amour pour le père, et son rôle dans la normalisation du désir. Mais ce qu'il faut comprendre, c'est que cet effet ne se produit sous son mode favorable, privilégié, que pour autant que tout est en ordre du côté du Nom-du-père, c'est-à-dire, pour y revenir, du côté du Dieu qui n'existe pas. Il en résulte pour ce bon père une position singulièrement difficile, je dirai justement que, jusque à un certain point, il est un personnage boiteux, et nous ne le savons que trop dans l'expérience, dans la pratique, comme dans le mythe d'Œdipe, quoique le mythe d'Œdipe nous montre que ces raisons, il vaudrait mieux qu'il les ignore lui-même. Mais maintenant il les sait, ces raisons, et c'est justement de les savoir qui comporte, dans ce que j'appelle l'éthique de notre temps, quelques conséquences qui bien sûr se tirent toutes seules, qui sont sensibles dans le discours commun, voire dans le discours de l'analyse. Il ne s'agit pas seulement qu'elles soient sensibles, il convient, si nous nous sommes proposés cette année ce sujet de l'éthique de la psychanalyse, qu'elles soient articulées.
Freud, lui-même, je le dis en passant, ne pouvait pas, à être le premier à avoir complètement démystifié cette fonction du père, ne pouvait pas être tout à fait un bon père. Je ne veux pas m'appesantir aujourd'hui là-dessus. Cela pourrait faire l'objet d'un chapitre spécial sur ce que nous sentons à travers sa biographie. Qu'il nous suffise de le cataloguer pour ce qu'il était, un bourgeois que son admirateur, son biographe Jones, appelle un bourgeois uxorieux. Ce n'est pas là, comme chacun sait, le modèle des pères. Aussi bien, là où il est vraiment le père, notre père à tous, le père de la psychanalyse, que dirons-nous, sinon qu'il l'a laissée aux mains des

Leçon du 23 mars 1960

femmes, et peut-être aussi des maîtres-sots ? Pour les femmes, réservons notre jugement, ce sont des êtres pleins de promesses, tout au moins en ceci qu'elles ne les ont point encore tenues. Pour les maîtres-sots, c'est une autre affaire et, à vrai dire, je voudrais là-dessus exprimer quelque chose destiné à une matière délicate comme celle où nous nous avançons de l'éthique qui de nos jours n'est point séparable de ce qu'on appelle une idéologie, et donner quelques précisions sur ce qu'on peut appeler le sens politique de ce tournant de l'éthique, pour autant qu'il s'agit de le cerner, de le désigner en tant que c'est celui dont nous sommes, nous, les héritiers de Freud, responsables.

Donc, j'ai parlé de maîtres-sots. Ceci peut paraître impertinent, voire touché de quelque démesure. Je voudrais tout de même ici faire entendre ce dont, à mes yeux, il s'agit. Il fut un temps, déjà lointain, déjà passé, tout à fait au début de notre Société, souvenez-vous en, où l'on parla, à propos du *Ménon* de Platon, des intellectuels. On s'est aperçu que la question ne date pas d'hier sur ce que signifie la position de l'intellectuel. Je voudrais dire des choses grosses, massives comme tout, et même si elles sont un peu grosses et un peu massives, je crois, devoir être éclairantes. Il y a, on l'a fait remarquer alors, et depuis bien longtemps, l'intellectuel de gauche et l'intellectuel de droite. Je voudrais vous donner des formules qui, pour tranchantes qu'elles puissent paraître au premier abord, peuvent tout de même nous servir à éclairer le chemin. Le terme de sot, de demeuré, qui est un terme assez joli pour lequel j'ai quelques penchants, tout ceci n'exprime qu'approximativement un certain quelque chose pour lequel, je dois dire - je reprendrai cela plus tard - assurément la langue et la tradition, l'élaboration de la littérature anglaise me parait nous fournir un signifiant infiniment plus précieux. Une tradition qui commence à Chaucer, mais qui s'épanouit pleinement dans le théâtre du temps d'Elizabeth, qu'une tradition, dis-je, nous permette de centrer autour du terme du *fool* - le *fool* est effectivement un innocent, un demeuré, mais par sa bouche, sortent des vérités qui ne sont pas seulement tolérées, de par ce que ce *fool* est quelquefois revêtu, désigné, imparti, des fonctions du bouffon - cette sorte d'ombre heureuse, de *foolerie* fondamentale, voilà ce qui fait à mes yeux le prix de l'intellectuel de gauche.

À quoi j'opposerai, et je dois dire la qualification de ce pour quoi la même tradition nous fournit un terme de tradition strictement contem-

porain, et terme employé d'une façon conjuguée - je vous montrerai, si nous en avons le temps, ces textes, ils sont multiples, abondants, sans ambiguïté - c'est le terme *dehnave.* Le *knave,* c'est-à-dire quelque chose qui se traduit à un certain niveau de son emploi par valet, est quelque chose qui va plus loin. Ce n'est pas non plus le cynique, avec ce que cette position comporte d'héroïque. C'est à proprement parler ce que Stendhal appelle le *coquin fieffé,* c'est-à-dire après tout Monsieur Tout-le-monde, mais Monsieur Tout-le-monde avec plus ou moins de décision. Et chacun sait qu'une certaine façon même de se présenter, qui fait partie de l'idéologie de l'intellectuel de droite, est très précisément de se poser pour ce qu'il est effectivement, un *knave.* Autrement dit, à ne pas reculer devant les conséquences de ce qu'on appelle le réalisme, c'est-à-dire quand il le faut, de s'avouer être une canaille. Le résultat de ceci n'a d'intérêt que si l'on considère les choses au résultat. Après tout, une canaille vaut bien un sot, au moins pour l'amusement, si le résultat de la constitution des canailles en troupe n'aboutissait infailliblement à une sottise collective. C'est ce qui rend si désespérante, en politique, l'idéologie de droite.

Observons que nous sommes sur le plan de l'analyse de l'intellectuel, et des groupes articulés comme tels. Mais ce qu'on ne voit pas assez, c'est que par un curieux effet de chiasme, la *foolerie,* autrement dit ce côté d'ombre heureuse qui donne le style individuel de l'intellectuel de gauche, aboutit, elle, fort bien à une *knaverie* de groupe, autrement dit, à une canaillerie collective. Ceci que je propose à vos méditations, je ne vous le dissimule pas, a le caractère d'un aveu. Ceux d'entre vous qui me connaissent entrevoient mes lectures, savent quels hebdomadaires traînent sur mon bureau. Ce qui me fait le plus jouir, je l'avoue, c'est la face de la canaillerie collective. Autrement dit, cette rouerie innocente, voire cette tranquille impudence qui leur fait exprimer tant de vérités héroïques sans vouloir en payer le prix. Grâce à quoi ce qui est affirmé comme l'horreur de Mammon, à la première page, se finit à la dernière dans les ronronnements de la tendresse pour le même Mammon.

Ce que j'ai voulu ici souligner, c'est que Freud n'est peut-être point un bon père, mais en tout cas il n'était ni une canaille, ni un imbécile. C'est pourquoi nous nous trouvons devant lui devant cette position déconcertante qu'on puisse en dire également ces deux choses déconcertantes dans leur lien et leur opposition, il était humanitaire. Qui le contestera à -294 -

Leçon du 23 mars 1960

pointer ses écrits ? Il l'était et il le reste, et nous devons en tenir compte, si discrédité que soit par la canaille de droite ce terme. Mais d'un autre côté, il n'était point un demeuré, de sorte qu'on peut dire également, et ici nous avons les textes, qu'il n'était pas progressiste. Je regrette, mais c'est un fait, Freud n'était progressiste à aucun degré, et il y a même des choses en ce sens chez lui extraordinairement scandaleuses. Le peu d'optimisme manifesté - je ne veux pas insister lourdement sur les perspectives ouvertes par les masses - est quelque chose qui, sous la plume d'un de nos guides, a quelque chose sûrement de bien fait pour heurter. Mais il est indispensable de le pointer pour savoir où on est. Vous verrez dans la suite la portée et l'utilité de ces remarques que j'avance ici et qui peuvent paraître grossières.

Je dis donc ceci. Un de mes amis et patients, un jour, a fait un rêve qui, sans aucun doute, portait en lui la trace de je ne sais quelle soif laissée en lui par les formulations du séminaire, rêve où quelqu'un me concernant s'écriait: « Mais que ne dit-il le vrai sur le vrai ? » Je le cite parce que c'est une impatience qu'effectivement j'ai sentie s'exprimer chez beaucoup, par beaucoup d'autres voies que les rêves. Je voudrais à cette occasion vous faire remarquer que cette formule est vraie à certains points. Je ne dis pas le vrai sur le vrai peut-être, mais n'avez-vous pas remarqué qu'à vouloir dire le vrai sur le vrai, ce qui est l'occupation principale de ce qu'on appelle les métaphysiciens, il arrive que du vrai il ne reste plus grand chose. Et c'est bien là ce qu'il y a de scabreux dans une telle prétention. Je dirai que c'est ce qui nous fait volontiers verser au registre d'une certaine canaillerie, aussi d'une certaine knaverie, elle métaphysique, quand tel ou tel de nos modernes traités de métaphysique, à l'abri de ce style du vrai sur le vrai, voit passer beaucoup de choses qui vraiment ne devraient en fait ne point passer. Je me contente de dire le vrai au premier stade, d'aller pas à pas. Et quand je dis que Freud est un humanitaire, mais n'est pas un progressiste, je dis quelque chose de vrai. Essayons, au pas suivant d'enchaîner, de faire un autre pas vrai. Et ce vrai dont nous sommes partis, ce vrai qu'il faut bien prendre pour vrai si nous suivons effectivement l'analyse de Freud, c'est qu'on sait que Dieu est mort. Seulement, voilà le pas suivant, lui, il ne le sait pas. Et, par supposition, il ne pourra jamais le savoir puisqu'il est mort depuis toujours. Ce que cette formule incite, c'est justement le sens de la chose que nous avons ici à résoudre, de ce qui

nous reste dans la main de cette aventure, et qui pour nous change les bases du problème éthique. Autrement dit, que la jouissance nous reste interdite comme devant, devant que nous le sachions, que Dieu est mort. Voilà ce que Freud dit. Et ceci est la vérité, sinon la vérité sur le vrai, mais la vérité sur ce que dit Freud, assurément.
Il en résulte que nous devons formuler ceci, si nous continuons de suivre Freud - et j e parle ici d'un texte comme le *Malaise dans la civilisation* - que la jouissance est un mal. Et Freud là-dessus nous guide par la main, elle est un mal parce qu'elle comporte le mal du prochain. Ceci peut choquer, peut heurter, peut surprendre, peut déranger vos habitudes, peut faire du bruit chez les ombres heureuses, on n'y peut rien. C'est ce que dit Freud. Et s'il le dit au principe même de notre expérience, s'il écrit le *Malaise dans la civilisation* pour nous dire que - à mesure que s'avançait l'expérience de l'analyse, c'était quelque chose qui s'annonçait, qui s'avérait, qui surgissait, qui s'étalait et qu'on appelle l'au-delà du principe du plaisir - ça a quand même un nom et des effets qui ne sont pas métaphysiques, et à balancer entre un sûrement pas et un peut-être. Il me suffit d'ouvrir Freud au passage où il s'en exprime. Il est vrai que ceux qui préfèrent les contes de fées font la sourde oreille quand on leur parle de la tendance native de l'homme à la méchanceté. Je pense qu'il n'y a pas besoin d'aller plus loin, et quand même continuer après la virgule, à l'agression, à la destruction, et donc aussi à la cruauté. On ne fait après tout qu'atténuer l'effet à le commenter dans ces termes. Et ce n'est pas tout, page 47 du texte français, Denoël : « L'homme essaie de satisfaire son besoin d'agression aux dépend de son prochain - il faut quand même donner aux mots un sens - d'exploiter son travail sans dédommagement, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer. » Si je ne vous avais pas dit d'abord la page et l'ouvrage d'où j'extrais ce texte, j'aurais pu, je pense, au moins un instant, vous le faire passer pour un texte de Sade. Aussi bien nous y viendrons, c'est bien mon but, le pas suivant, ma leçon juste à venir, qui portera effectivement sur l'élucidation sadiste du problème moral.
Pour l'instant, nous sommes au niveau de Freud, et ce qu'il y a à remarquer, c'est que ce dont il s'agit dans le *Malaise dans la Civilisation,* c'est de repenser un peu sérieusement le problème du mal en s'apercevant qu'il est

Leçon du 23 mars 1960

radicalement modifié en l'absence de Dieu. Et alors c'est ici que je voudrais introduire aujourd'hui quelques remarques que je crois fondamentales. C'est que ce problème est éludé, ceci depuis toujours, par les moralistes, d'une façon qui, à vrai dire, une fois que l'oreille est ouverte aux termes de l'expérience, est quelque chose de littéralement fait pour nous inspirer le dégoût. Le moraliste traditionnel, et quel qu'il soit, retombe invinciblement dans cette ornière, est là pour nous persuader que le plaisir est un bien, que la voie du bien nous est tracée, indiquée par le plaisir. Le leurre est à vrai dire saisissant. Car il a lui-même un aspect de paradoxe qui lui donne aussi son air d'audace. Et c'est bien là par quoi on est floué à une sorte de second degré. On croit qu'il n'y a qu'un double fond, et on est tout heureux de l'avoir trouvé, mais on est encore plus couillonné quand on l'a trouvé que quand on ne le soupçonne pas. Ce qui est peu commun. Car tout un chacun sent bien qu'il y a quelque chose qui cloche.

Le fait est le suivant, qu'à dénuder dès le départ, et avant les formulations extrêmes de *l'Au-delà du principe du plaisir,* la formulation dans Freud du principe du plaisir lui-même bien sûr a un au-delà, et à partir de ce moment on peut tout à fait clairement s'apercevoir qu'il est justement fait pour nous tenir en deçà. Dès le départ, dès sa première formulation dans Freud sous le terme de principe de déplaisir, ou encore de moindre pâtir, il était clair que la fonction du plaisir, de ce bien, que son usage de bien tient en ceci qu'en somme il nous tient éloignés de notre jouissance. Et qu'est-ce qui est plus évident pour nous que cela dans notre expérience clinique ? Quel est celui qui au nom du plaisir ne mollit pas dès le premier pas un peu sérieux vers sa jouissance ? Est-ce que ce n'est pas cela que nous touchons du doigt tous les jours ? Alors, bien sûr, on comprend la dominance du principe de l'hédonisme dans une certaine morale, morale d'une tradition philosophique, dont dès lors les motifs ne nous paraissent plus si absolument sûrs dans leur face désintéressée. À la vérité, ce n'est pas d'avoir souligné les effets bénéfiques du plaisir que nous ferons ici grief à ladite tradition hédoniste, c'est de ne pas dire en quoi consistait ce bien. C'est là qu'est, si l'on peut dire, l'escroquerie.

Ceci nous permet de comprendre dès lors ce que j'appellerai la réaction de Freud. Freud, si vous lisez le *Malaise dans la civilisation,* est littéralement horrifié devant l'amour du prochain. Observons ses motifs, ses arguments. Le prochain en allemand cela se dit *der Nächste. Du sollst -297 -*

L'éthique de la psychanalyse
den Nächsten lieben wie dich selbst, voilà comment s'articule en allemand le commandement: « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » L'argument de Freud, soulignant le côté exorbitant de ce commandement, part de plusieurs points qui, en fait, n'en sont tous qu'un seul et même. Le premier est que le prochain est cet être méchant dont vous avez vu sous sa plume déployée, dévoilée la nature foncière. Mais ce n'est pas là tout ce que Freud exprime. C'est quelque chose dont il n'y a pas lieu de sourire sous prétexte que cela s'exprime sous le mode d'une certaine parcimonie, il le dit, mon amour est quelque chose de précieux et je ne vais pas comme cela le donner tout entier, comme moi-même, à tout un chacun qui se présente comme étant ce qu'il est. Il suffit qu'il s'approche celui qui se trouve là à l'instant, quel qu'il soit, le plus proche. Et ici il fait remarquer toutes sortes de choses très justes concernant ce qui vaut la peine d'être aimé. Il y a des choses plus que justes, des choses qui ont un accent émouvant. Il précise, il s'ouvre, il dévoile comment il faut aimer le fils d'un ami, parce que si de ce fils l'ami reçoit quelque souffrance, si de ce fils il est privé, cette souffrance de l'ami sera intolérable. Toute la conception aristotélicienne des biens est là vivante dans cet homme vraiment homme.
Il nous dit donc que ce qui vaut la peine que nous partagions avec lui, c'est ce bien qu'est notre amour. Il dit là-dessus les choses les plus sensibles et les plus sensées. Mais ce qu'il manque, c'est que peut-être c'est justement à prendre cette voie que nous manquons l'accès à la jouissance. Il est de la nature du bien en somme d'être altruiste. Mais ce que Freud ici nous fait sentir, c'est que ce n'est pas là l'amour du prochain. Il ne l'articule pas pleinement, mais nous allons essayer, sans rien forcer, de le faire à sa place, et uniquement sur ce fondement qui fait qu'à chaque fois qu'il s'arrête, comme horrifié devant la conséquence du commandement de l'amour du prochain, ce qui surgit, c'est la présence de cette méchanceté foncière qui habite en ce prochain, mais dès lors aussi en moi-même, car qu'est-ce qui m'est plus prochain que ce cœur en moi-même qui est celui de ma jouissance, dont je n'ose pas approcher ? Car dès que j'en approche, c'est là le sens du *Malaise dans la civilisation,* surgit cette insondable agressivité devant quoi je recule, c'est-à-dire, nous dit Freud, que je retourne contre moi, et qui vient donner son poids, à la place de la loi même évanouie, à ce qui arrête, à ce qui m'empêche de franchir une cer-

Leçon du 23 mars 1960

taine frontière à la limite de la Chose. Tant qu'il s'agit du bien il n'y a pas de problème, parce que ce qu'on appelle le bien, le nôtre, et celui de l'autre, ils sont de la même étoffe. Saint Martin partage son manteau et on en a fait une grande affaire, mais enfin tout de même c'est une simple question d'approvisionnement. L'étoffe est faite pour être écoulée de sa nature, elle appartient à l'autre autant qu'à moi. Sans doute, nous touchons là un terme primitif de besoin qu'il y a à satisfaire. Le mendiant est nu, mais peut-être au-delà de ce besoin de se vêtir mendiait-il autre chose, que saint Martin le tue, ou le baise. C'est une tout autre question de savoir ce que signifie, dans une rencontre, la réponse, non pas de la bienfaisance, mais de l'amour.

Il est de la nature de l'utile, d'être utilisé. Si je puis faire quelque chose en moins de temps et de peine que quelqu'un qui est à ma portée, par tendance je serai porté à le faire à sa place, moyennant quoi je me damne de ce que j'ai à faire pour ce plus prochain des prochains qui est en moi. Je me damne pour assurer à celui à qui cela coûterait plus de temps et de peine qu'à moi, quoi ? Un confort qui ne vaut que pour autant que j'imagine que, si moi, j'avais ce confort, c'est-à-dire pas trop de travail, je ferais de ce loisir le meilleur usage. Mais ça n'est pas du tout prouvé que je saurais le faire ce meilleur usage si j'avais tout pouvoir pour me satisfaire. Je ne saurais peut-être que m'ennuyer. Dès lors, en procurant aux autres ce pouvoir, peut-être simplement que je les égare. J'imagine leurs difficultés, leur douleur au miroir des miennes; ça n'est certes pas l'imagination qui me manque, c'est plutôt le sentiment, à savoir ce qu'on pourrait appeler cette voie difficile, l'amour du prochain. Et là encore vous pouvez remarquer combien le piège du même paradoxe se représente à nous concernant le discours dit de l'utilitarisme.

Les utilitaires, pensum par qui j'ai commencé mon discours cette année, ont tout à fait raison. Il n'y a, contrairement à ce qu'on leur oppose, si on n'avait pas cela à leur opposer, on les réfuterait bien plus facilement « Mais mon bien ne se confond pas avec celui de l'autre, et votre principe monsieur Bentham, du maximum de bonheur pour le plus grand nombre, est quelque chose qui se heurte aux exigences de mon égoïsme ». Ce n'est pas vrai. Mon égoïsme se satisfait fort bien d'un certain altruisme, de celui qui se place au niveau de l'utile, et c'est précisément le prétexte par quoi j'évite d'aborder le problème du mal que j e désire et que désire mon pro-

chain. C'est ainsi que je dispense ma vie en monnayant mon temps dans une zone dollar, rouble ou autre, du temps de mon prochain, où je les maintiens, tous, également au niveau du peu de réalité de mon existence. Pas étonnant, dans ces conditions, que tout le monde en soit malade, qu'il y ait malaise dans la civilisation. C'est un fait d'expérience que ce que je veux, c'est le bien des autres à l'image du mien. Ça ne vaut pas si cher. Ce que je veux, c'est le bien des autres, pourvu qu'il reste à l'image du mien. Et je dirai plus, ça se dégrade si vite que ça vient en ceci, pourvu qu'il dépende de mon effort. Je n'ai pas besoin, je pense, de vous demander de vous porter loin dans l'expérience de vos malades ; c'est à savoir qu'en voulant le bonheur de ma conjointe, sans doute je fais le sacrifice du mien, mais qui me dit que le sien ne s'y évapore pas aussi totalement ?
Peut-être est-ce ici le sens de l'amour du prochain qui pourrait me redonner la direction véritable. Et pour ceci il faudrait savoir affronter ceci, que la jouissance de mon prochain, sa jouissance nocive, sa jouissance maligne, c'est elle qui se propose comme le véritable problème pour mon amour. Là-dessus, il est bien clair qu'il ne serait pas difficile de faire le saut tout de suite vers les extrêmes des mystiques. Malheureusement j e dois dire que beaucoup de leurs traits les plus saillants me paraissent toujours marqués d'un quelque chose d'un peu puéril. C'est bien sûr de cet au-delà du principe du plaisir, de ce lieu de la Chose innommable, et de ce qui s'y passe, qu'il s'agit dans tel exploit dont on provoque notre jugement par des images, quand on nous dit qu'une Angèle de Foligno buvait avec délices l'eau dans laquelle elle venait de laver les pieds des lépreux; et je vous passe les détails, il y avait une peau qui s'arrêtait en travers de sa gorge et ainsi de suite; ou que la bienheureuse Marie Allacoque mangeait, avec non moins de récompense d'effusions spirituelles, des excréments d'un malade. Ce qui me paraît dans ces faits, assurément édifiants, manquer un peu, c'est que semble-t-il leur portée convaincante vacillerait un peu si les excréments dont il s'agit étaient ceux par exemple d'une belle jeune fille ou encore s'il s'agissait de manger le foutre d'un avant de votre équipe de rugby. Dès lors, faute de mettre l'accent complet sur les dimensions de ce dont il s'agit, et pour tout dire voiler ce qui est de l'ordre de l'érotisme, je crois qu'il faut prendre les choses d'un peu plus loin.
Pour tout dire, nous voici à la porte de l'examen de quelque chose qui,

tout de même, a essayé de forcer les portes de l'enfer intérieur, et qui se pose plus manifestement, pour en avoir la prétention, que nous-mêmes le méritions effectivement. C'est bien, il me semble, notre affaire, et c'est bien pourquoi, pour vous en montrer le pas à pas, à savoir les modes sous lesquels se propose l'accès au problème de la jouissance, j'essaierai avec vous de suivre ce que quelqu'un qui s'appelle Sade a, là-dessus, articulé. Il faudrait assurément deux mois maintenant pour parler du sadisme. Ce n'est pas en tant qu'éroticien que je vous parlerai de Sade ; on peut même dire que sur ce point c'est un éroticien bien pauvre. La voie d'accéder à la jouissance avec une femme, ce n'est pas forcément de lui faire subir tous les traitements que subit la pauvre Justine. Par contre, dans l'ordre de l'articulation du problème éthique, il me paraît que Sade assurément a dit les choses les plus fermes au moins concernant ce problème qui se propose maintenant à nous. Mais avant d'y entrer la prochaine fois, je voudrais aujourd'hui vous faire sentir autour d'un exemple précisément contemporain, et dont ce n'est pas pour rien qu'il l'est, celui de Kant, auquel j'ai fait allusion, sur lequel j'ai fait porter un de mes pas au moment où je vous ai fait progresser dans le sens de la position du problème de l'éthique.

Nous allons prendre l'exemple déjà cité devant vous, par lequel Kant prétend démontrer la valeur et le poids de la Loi comme telle, à savoir formulée par lui comme raison pratique, comme s'imposant en termes purs de raison, c'est-à-dire au delà de tout affect de pathique, ou comme il s'exprime, pathologique. Ceci veut dire sans aucun motif qui intéresse le sujet. Ce sera un exercice critique où vous allez voir que nous allons être ramenés à ce qui fait aujourd'hui le centre de notre problème. Voici son exemple. Il est composé, je vous le rappelle, de deux historiettes. L'histoire du personnage qui est mis en posture de, s'il veut aller trouver la femme qu'il désire illégalement-ce n'est pas inutile de le souligner car vous allez voir que sous l'aspect apparemment simple tous les détails ici jouent le rôle de pièges - à la sortie il sera exécuté. L'autre cas est le suivant, quelqu'un qui vit à la cour d'un despote est mis dans la posture suivante, ou de porter contre quelqu'un qui y perdra sa vie un faux témoignage ou, s'il ne le fait pas, d'être exécuté. Et là-dessus Kant, le cher Kant, dans toute son innocence, sa rouerie innocente, nous dit qu'assurément tout un chacun, tout homme de bon sens dira non, que personne n'aura la folie, -301 -

pour passer une nuit avec sa belle, de s'attendre à une issue assurément fatale puisqu'il s'agit non pas seulement d'une lutte, mais d'une exécution, du gibet. La question pour Kant est tranchée. Elle ne fait pas un pli. Dans l'autre cas, tout de même, quel que soit le poids des plaisirs ajoutés d'un côté au faux témoignage, quelle que soit la cruauté de la peine qui est promise au refus de porter le faux témoignage, on peut tout au moins là concevoir, c'est tout ce qu'il nous dit, que le sujet s'arrête, qu'il y ait débat, un problème. On peut même parfaitement concevoir que plutôt que de porter un faux témoignage, le sujet pourra envisager d'accepter la mort, au nom de quoi ? Au nom de ceci qu'il y a là un cas où se propose pour lui la question de la règle de l'acte en tant qu'elle peut ou ne peut pas être portée au rang de maxime universelle, et que d'attenter ainsi aux biens, bien plus à la vie, à l'honneur d'un autre, est quelque chose devant quoi il doit s'arrêter devant ce fait que cette règle universellement appliquée, et d'abord à lui-même, risquerait de le mettre dans le plus grand danger, que son application universelle, jetterait l'univers entier de l'homme dans le désordre, et pour tout dire le mal.
Est-ce que nous ne pouvons pas ici nous arrêter et porter la critique justement en ceci que toute la portée apparemment saisissante de ces exemples repose en ceci paradoxalement que la nuit passée avec la dame nous est présentée comme un plaisir, comme quelque chose qui est mis en balance avec la peine à subir, dans une opposition qui les homogénéise. Il y a un plus et un moins dans les termes du plaisir. Et c'est parce que Kant - et il n'est pas le seul, je ne vous cite pas les exemples les pires, il y a un endroit où il nous parle des sentiments de la mère spartiate qui apprend la mort de son fils, c'est dans *l'Essai sur les grandeurs négatives,* à l'ennemi, et la petite numérotation mathématique à laquelle il se livre concernant le plaisir de la gloire de la famille, dont il convient de soustraire la peine éprouvée de la mort du gosse, est quelque chose d'assez croquignolet- ici il s'agit de quelque chose du même ordre. Mais remarquez ceci, qu'il suffit que par un effort de conception nous fassions passer la nuit avec la dame à la rubrique non pas du plaisir, mais de la jouissance, en tant que la jouissance - et il n'y a aucun besoin de sublimation pour cela- implique l'acceptation précisément de la mort, pour que l'exemple soit anéanti. Autrement dit, il suffit que la jouissance soit un mal pour que la chose change complètement de face, et que donc le sens de la loi morale dans

l'occasion soit également complètement changé. Tout un chacun s'apercevra en effet que, si la loi morale ici est susceptible de jouer quelque rôle, c'est précisément à servir d'appui à cette jouissance, à faire que ce que nous pouvons appeler le péché, en l'occasion, devienne ce que saint Paul appelle démesurément pécheur. Voilà ce que Kant en cette occasion ignore tout simplement.

Mais ça n'est pas tout, car dans l'autre exemple, qui d'ailleurs, entre nous soit dit - il ne faut pas méconnaître ces menues erreurs de logique - se présente quand même dans des conditions un tant soit peu différentes du premier, car dans le premier il y a plaisir et peine qui nous sont présentés comme un seul paquet à prendre ou à laisser, moyennant quoi on ne s'expose pas au risque, et on renonce à la jouissance. Alors qu'ici il y a plaisir ou peine. Ça n'est pas peu que d'avoir à le souligner. Ceci est destiné à produire devant vous un certain effet d'a fortiori qui a pour résultat de nous leurrer sur la véritable portée de la question. Car dans ce dont il s'agit, à savoir que vous y regarderez à deux fois, de quoi s'agit-il ? Que j'attente aux droits de l'autre en tant qu'il est mon semblable dans l'énoncé de la règle universelle, ou s'agit-il en soi du faux témoignage ? Et si par hasard je changeais un peu l'exemple, et que je parle d'un vrai témoignage, à savoir de ce cas de conscience qui se pose pour moi si je suis mis en demeure de dénoncer mon prochain, mon frère, pour des activités qui portent atteinte à la sûreté de l'État ? Ici nous voyons surgir une question bien de nature à déporter pour nous l'accent mis sur la règle universelle. Et moi pour l'instant, qui suis en train de témoigner devant vous qu'il n'y a de loi du bien que dans le mal et par le mal, est-ce que je dois porter ce témoignage ? Cette loi qui en somme fait de la jouissance de mon prochain comme telle le point pivot autour duquel oscille à cette occasion du témoignage le sens de mon devoir, est-ce que je dois aller vers mon devoir de vérité en tant qu'il préserve la place authentique de ma jouissance, même si elle reste vide ? Ou est-ce que je dois me résigner à ce mensonge qui, en me faisant substituer à toute force le bien au principe de ma jouissance, me commande de souffler alternativement le chaud et le froid, soit que je recule à trahir mon prochain pour épargner mon semblable, soit que je m'abrite derrière mon semblable pour renoncer à ma propre jouissance ?

Seminaire 07

Leçon XVI 30 mars 1960

je vous ai annoncé pour aujourd'hui, à la suite de ce que nous avons à développer, que je parlerai de Sade. Ce n'est pas sans certaine contrariété de la coupure qui va être prolongée que j'aborde ce sujet aujourd'hui. je voudrais au moins, pendant cette leçon, éclaircir quelque chose qu'on pourrait appeler ainsi,: une sorte de malentendu latent qui pourrait se produire, à savoir que le fait d'aborder Sade serait pour nous en quelque sorte lié à une façon toute extérieure de nous considérer comme pionniers, comme militants sur les limites. Il s'agirait en quelque sorte, par fonction, par profession, que nous suivions cette direction qui serait indiquée à peu près en ces termes, que nous serions destinés à chatouiller les extrêmes, si je puis dire, que Sade, seulement en ce sens, serait notre parent, ou notre précurseur, qu'il ouvre je ne sais quelle impasse, aberration, aporie où il serait même, pourquoi pas, concernant le champ éthique que nous avons choisi cette année d'explorer comme tel, recommandé de le suivre. je crois qu'il importe extrêmement de dissiper ce malentendu solidaire d'un certain nombre d'autres contre lesquels en quelque sorte je navigue dans le progrès que j'essaye de faire devant vous cette année.
Il ne s'agit pas là seulement de quelque chose d'intéressant pour nous au sens où je le disais à l'instant, purement externe. je dirai même que, jusqu'à un certain point, une certaine dimension d'ennui que peut représenter pour vous, auditoire je dois dire pourtant si patient, si fidèle, le champ que nous explorons cette année n'est pas à négliger comme ayant son sens propre. je veux dire par là - et bien entendu puisque je vous parle, -305 -

cela fait partie du genre, j'essaie de vous intéresser - que quand même l'ordre de communication qui nous lie n'est pas destiné forcément à éviter quelque chose que l'art normal de celui qui enseigne consiste à éviter. Je veux dire, par exemple pour comparer deux auditoires, si j'ai réussi à intéresser, c'est tant mieux, l'auditoire de Bruxelles, ce n'est pas du tout dans le même sens que vous êtes, ici, à ce que je vous enseigne, intéressés. Il y a même là quelque chose, je dois dire, qui touche à la nature, à la place du sujet que nous avons choisi cette année. Si je me plaçais un instant dans la perspective de ce qui existe, qui est humainement tellement sensible, tellement valable dans la perspective non pas du jeune analyste, mais de l'analyste qui s'installe, qui commence d'exercer son métier, je dirais que, par rapport à ce que nous essayons d'articuler, il est concevable que je puisse me heurter à la dimension de ce que je pourrais appeler la pastorale analytique. Encore donné-je à ce terme, et à ce que je vise, son titre noble, son titre éternel. Un titre moins plaisant serait celui qui a été inventé par un des auteurs les plus répugnants de notre époque, c'est ce qu'on a appelé le confort intellectuel.
Il y a une dimension du comment faire ? À partir de quoi peut s'engendrer une impatience, voire une déception devant le fait de prendre les choses à un certain niveau, qui n'est pas celui où, semble-t-il, à partir de notre technique, c'est sa valeur, c'est sa promesse, beaucoup de choses doivent se résoudre. Pas tout forcément. Et ce en quoi elle nous met à l'affût de quelque chose qui peut se présenter comme une impasse, voire comme un déchirement, n'est pas forcément quelque chose dont nous ayons à détourner notre regard, même si c'est cela même qui doit dominer toute notre action. Au début de cette vie du jeune qui s'installe dans sa fonction d'analyste, ce que je pourrais appeler son squelette fera de son action quelque chose de vertébré, non point cette sorte de mouvement vers mille formes, toujours prêt à retomber sur lui-même, à s'embrouiller dans je ne sais quel cercle où, depuis quelque temps, certaines explorations donnent l'image. Pour tout dire, il n'est pas mauvais que quelque chose soit dénoncé de ce qui peut déteindre d'un espoir d'assurance, sans doute utile dans l'exercice professionnel, sur je ne sais quelle assurance sentimentale par quoi, sans doute, les mêmes sujets que je suppose à cette bifurcation de leur existence se trouvent prisonniers de je ne sais quelle infatuation, source d'une déception intime, d'une revendication secrète. -306 -

Voilà sans doute ce contre quoi a à lutter, pour progresser, la perspective qui est celle des fins éthiques de la psychanalyse telle que j'essaie ici de vous en montrer cette dimension, pas forcément dernière, bel et bien immédiatement rencontrée. Ce dans quoi, au point où nous sommes, je pourrai le désigner, l'articuler par ces deux ou trois mots qui sont ceux auxquels nous ont mené notre chemin jusqu'à présent, je l'appellerai le paradoxe de la jouissance, pour autant que pour nous, analystes, il introduit sa problématique dans cette dialectique du bonheur dans laquelle nous nous sommes, qui sait, peut-être imprudemment aventurés.
Ce paradoxe de la jouissance, nous l'avons saisi dans plus d'un détail - que je n'ai besoin que d'indiquer devant vous d'un trait pour vous les rappeler - comme étant en quelque sorte ce qui surgit le plus facilement, le plus communément dans notre expérience. Mais pour vous y mener, pour l'utiliser, pour le nouer dans notre trame, j'ai pris cette fois ce chemin que je vous signalai d'abord, de l'énigme de son rapport à la Loi qui, en fait, prend toute sa valeur, tout son relief de l'étrangeté où, pour nous, se situe l'existence de cette Loi en tant que, dès longtemps, je vous ai appris à la considérer comme fondée sur l'Autre, et qu'il nous faut suivre Freud non en tant qu'exception, position particulière dans un individu, dans une profession de foi athée, mais comme quelqu'un, vous l'ai-je montré qui, le premier, a donné valeur et droit de cité à un mythe en tant qu'il vise directement le mort originel, qu'il apporte dans notre pensée cette réponse à quelque chose qui s'était formulé sans raison de la façon la plus étendue, la plus articulée à la conscience de notre époque comme étant la réalisation par les esprits les plus lucides, et bien plus encore par la masse, d'un fait qui s'appelle et s'articule comme la mort de Dieu. Voici donc cette problématique, d'où nous partons, qui est proprement celle où se développe en quelque sorte le signe que, dans le graphe, je vous proposais sous la forme de S (Ⱥ). Il se place, vous savez où ? Ici, dans la partie supérieure du graphe. Il s'indique comme la réponse dernière à la garantie demandée à l'Autre du sens de cette Loi qu'il articule pour nous au plus profond de l'inconscient. S'il n'y a plus de manque, l'Autre défaille, le signifiant est celui de la mort de l'Autre.
C'est en fonction de cette position suspendue elle-même au paradoxe de la Loi que pour nous se propose ce que j'ai appelé le paradoxe de la jouissance. C'est celui que nous essayons, en fonction de ce point où -307 -

nous sommes parvenus, d'articuler. Observons ceci que seul le christianisme donne son contenu plein représenté par le drame de la Passion au naturel de cette vérité que nous avons appelée la Mort de Dieu. Oui, dans un naturel auprès duquel pâlissent en quelque sorte les approches qu'en représentent les réalisations sanglantes des combats de gladiateurs. Ce qui nous est proposé par le christianisme est un drame qui, littéralement, comme il l'exprime, incarne cette mort de Dieu. Et c'est aussi le christianisme qui rend ceci solidaire de quelque chose qui est arrivé concernant la Loi, à savoir ceci qui, dans le message, sans détruire, nous dit-on, la Loi, mais se substituant à elle comme désormais l'unique commandement, la résume, la reprend donc en même temps qu'elle l'abolit. Et l'on peut dire vraiment que nous avons là le premier exemple historique dans lequel prend son poids le terme allemand de *Aufhebung* en tant qu'il est conservation de ce qu'il détruit, mais aussi changement de plan; et cette Loi c'est précisément le Tu *aimeras ton prochain comme toi-même.* La chose est à proprement parler articulée comme telle dans l'Évangile. C'est avec le *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* que nous avons à poursuivre notre chemin. Les deux termes sont historiquement solidaires et, à moins de donner à tout ce qui s'accomplit historiquement dans la tradition judéo-chrétienne l'accent d'un hasard constitutionnel, il nous est impossible de méconnaître ce message.
Je sais bien que le message des croyants est de nous montrer la résurrection au-delà, mais ceci est une promesse et c'est précisément le passage où nous avons à nous frayer notre voie. De sorte qu'il convient que nous nous arrêtions à ce défilé, à ce passage étroit où Freud lui-même s'arrête et recule avec une horreur motivée devant le Tu *aimeras ton prochain comme toi-même* au sens propre où, comme il l'articule, ce commandement lui apparaît inhumain. C'est en ceci que se résume tout ce qu'il a à objecter, à apporter comme objection contre. C'est au nom de l'eudeimonia, la plus légitime sur tous les plans, tous les exemples qu'il en donne sont là pour en témoigner, que lui, qui mesure ce dont il s'agit dans ce commandement, il s'arrête et constate qu'après tout, avec combien de légitimité, combien le spectacle historique de l'humanité qui se l'est donné pour idéal est, par rapport à son accomplissement, peu probant. Je vous ai dit à quoi est liée cette horreur, cet arrêt de l'honnête homme si profondément méritant, cette qualité, qu'est Freud. Il l'a fait -308 -

surgir avec tout son relief dans cette désignation de cette méchanceté centrale où, lui, n'hésite pas à nous montrer le cœur le plus profond de l'homme. Je n'ai pas besoin, même ici, tellement, d'accentuer le point où je joins pour les nouer mes deux fils. C'est celui-ci, le refus, la rébellion de l'homme en tant qu'il aspire au bonheur, c'est-à-dire de *Jedermann,* de tout-homme. La vérité reste vraie que l'homme cherche le bonheur. La résistance devant le commandement Tu *aimeras ton prochain comme toi-même* et la résistance qui s'exerce pour entraver son accès à la jouissance sont une seule et même chose.

Ceci peut paraître, ainsi énoncé, un paradoxe de plus, une gratuite affirmation. N'y reconnaissez-vous pas, pourtant, ce à quoi nous nous référons de la façon la plus commune chaque fois qu'en effet nous voyons le sujet reculer devant sa jouissance ? De quoi faisons-nous état ? Mais de l'agressivité inconsciente qu'elle contient, de ce noyau redoutable, de cette *destrudo* qui, quelles que soient à cet égard les petites manières, les chipotages des mijaurées analytiques, n'en est pas moins pourtant ce à quoi nous nous trouvons constamment affronté dans notre expérience. Et ce qui est littéralement qu'on l'entérine au nom de je ne sais quelle idée préconçue de la nature, n'en reste pas moins ce qui est dans la fibre, dans la trame même de tout ce que Freud a enseigné, et nommément ceci, que c'est pour autant que cette agressivité le sujet la tourne et la retourne contre lui, qu'en provient ce qu'on appelle l'énergie du surmoi. Freud prend soin d'ajouter cette touche supplémentaire qu'une fois entré dans cette voie, amorcé ce processus, il n'y a, semble-t-il, littéralement pas de limite, à savoir qu'il engendre un effet, une agression toujours plus lourde du moi. Il l'engendre, si l'on peut dire, à la limite, à savoir très proprement pour autant que vient à manquer cette médiation qui est celle justement de la Loi. De la Loi, pour autant qu'elle proviendrait d'ailleurs, mais de cet ailleurs aussi où vient à faire défaut pour nous son répondant, celui qui la garantit, à savoir Dieu lui-même.

Ce n'est donc pas là une proposition originale que je vous fais en vous disant que le recul devant le Tu *aimeras ton prochain comme toi-même* est la même chose que la barrière devant la jouissance. Ce ne sont pas deux contraires, deux opposés. C'est là qu'il convient de mettre l'accent, et que se retrouve le côté paradoxal. Encore faut-il le centrer. Ce ne sont pas deux opposés. Je recule à aimer mon prochain comme moi-même, pour -309 -

autant sans doute qu'à cet horizon il y a quelque chose qui participe de je ne sais quelle intolérable cruauté. Dans la même direction, aimer mon prochain peut être la voie la plus cruelle. Tel est, affûté, le tranchant du paradoxe en tant, effectivement, qu'ici je vous le propose. Sans doute faut-il, pour lui donner sa portée, y aller comme je vous l'ai dit, pas à pas, c'est-à-dire, saisissant les approches, le mode sous lequel s'annonce pour nous cette ligne d'intime division que nous puissions vraiment, sinon savoir, du moins pressentir quels accidents nous offre son chemin.

Bien sûr, nous avons dès longtemps appris à connaître comme telle dans notre expérience, la jouissance de la transgression. Et il s'en faut de beaucoup que nous sachions simplement, à la présenter, quelle peut être sa nature. À cet égard, notre position est ambiguë. Chacun sait que nous avons redonné à la perversion son droit de cité. Pulsion partielle, l'avons-nous appelée, impliquant par là l'idée que, dans la totalisation, elle s'harmonise, et déversant du même coup je ne sais quelle suspicion sur l'exploration révolutionnaire - car elle fut à un moment du siècle dernier révolutionnaire - de la *Psychopathia sexualis,* de l'œuvre monumentale de Krafft Ebing, de celle d'un Havelock Ellis aussi, auquel je n'aurais pas manqué en passant, une fois pour toutes, de donner la sorte de coup de bâton dont je crois qu'elle la mérite, à savoir, d'entrer à des exemples les plus éclatants d'une sorte d'incapacité systématique, je veux dire par là, non pas de l'insuffisance d'une méthode, mais du choix d'une méthode en tant qu'insuffisante. La prétendue objectivité scientifique qui s'étale dans ces livres qui ne constituent qu'un ramassis à peine critiqué de documents, vous donne bien un de ces exemples vivants de cette conjonction d'une certaine *foolerie* avec une *knaverie,* une canaillerie fondamentale dont je vous faisais la dernière fois la caractéristique d'un certain mode de pensée dit, pour l'occasion, de gauche sans préjuger de ce qu'il peut avoir dans d'autres domaines de bavures et d'enclaves. Bref, si cette lecture peut être recommandable, c'est au seul titre de vous montrer, non pas seulement la différence de fruits et de résultats mais de ton qui existe entre un certain mode d'investigation futile, et ce qu'à proprement parler la pensée d'un Freud et l'expérience qu'il dirige, réintroduit dans ce domaine de ce qui s'appelle tout simplement la responsabilité.

Nous connaissons donc cette jouissance de la transgression. Mais, pour autant, convient-il de savoir en quoi elle consiste ? Cela va-t-il donc de soi

que de piétiner les lois sacrées qui aussi bien peuvent être, par la conscience du sujet, profondément mises en cause, déclencher par soi-même je ne sais quelle jouissance ? Sans doute nous voyons constamment opérer chez les sujets cette très curieuse démarche que l'on peut articuler comme une mise à l'épreuve de je ne sais quel sort sans visage, d'un risque pris où le sujet, s'en étant tiré, se trouve, par après, comme garanti dans sa puissance. Est-ce qu'ici la loi défiée ne joue pas le rôle de moyen, de sentier tracé pour accéder à ce risque ? Mais alors si ce sentier est nécessaire, ce risque, quel est-il ? Vers quel but la jouissance progresse-t-elle pour devoir, pour y arriver, prendre appui sur la transgression ? Je laisse ces questions ouvertes pour l'instant et je reprends.

Si, dans ce chemin, le sujet rebrousse, quel est donc ce qui convoite le procès de ce retournement ? Essayons, dans cette voie, d'interroger à nouveau le problème. De celui-ci nous trouvons dans l'analyse une réponse plus motivée, l'identification à l'autre, nous dit-on, à l'extrême de telle de nos tentations. Ce n'est même point dire qu'il ne s'agisse de tentations extraordinaires, mais de l'extrême de ces tentations; à savoir d'en apercevoir les conséquences. Nous reculons à quoi ? À quelque chose que je vous ai appris à repérer sous le terme, au sens où j'en fais usage, d'altruisme. Nous reculons à attenter à l'image de l'autre parce que c'est l'image sur laquelle nous nous sommes formés comme moi. Ici est la puissance convaincante de l'altruisme. Ici est aussi bien la puissance uniformisante d'une certaine loi d'égalité, celle qui se formule dans la notion de volonté générale. Dénominateur commun sans doute d'un respect de certains droits qu'on appelle, je ne sais pourquoi, élémentaires, mais qui peut prendre aussi bien la forme d'exclure de ses limites, et aussi bien de sa protection tout ce qui ne peut pas s'intégrer dans ses registres. Puissance d'expansion aussi, dans ce que je vous ai articulé la dernière fois comme le penchant utilitariste. C'est à savoir qu'à ce niveau d'homogénéité, effectivement, la loi de l'utilité comme impliquant sa répartition sur le plus grand nombre s'impose d'elle même avec une forme qui, effectivement, l'innovera. Puissance captivante que ce quelque chose dont la dérision se dénote suffisamment à nos regards, j'entends d'analystes, quand nous l'appelons philanthropie, mais aussi bien qui pose la question des fondements naturels de ce que nous appelons la pitié au sens où la morale du sentiment y a toujours cherché son appui.

Tout ceci repose sur l'image de l'autre en tant que notre semblable. C'est dans cette similitude que nous avons à notre moi et à tout ce qui nous situe dans un certain registre, donné forme, que nous en sommes solidaires. Et que viens-je ici apporter comme question, alors qu'il semble aller de soi que c'est là le fondement même de la loi, Tu *aimeras ton prochain comme toi-même ?* Il n'y a pas de question. C'est bien du même autre qu'il s'agit. Et, pourtant, il suffit un instant de s'arrêter pour voir que les contradictions pratiques individuelles, intimes, sociales sont manifestes, éclatantes, de l'idéalisation qui s'exprime dans les directions que j'ai formulées du respect de cette image de l'autre en tant qu'elle a un certain type, une certaine ligne, une certaine filière et filiation d'effets, et ce quelque chose d'infiniment problématique que la loi religieuse exprime et qu'elle manifeste historiquement, je dirai d'une part par les paradoxes de ses extrêmes, ceux de la sainteté, et aussi bien par les paradoxes que sont l'échec sur le plan social en tant qu'elle n'arrive à rien de ce qui serait accomplissement, réconciliation, de faire littéralement venir l'avènement sur la terre, cet avènement pourtant par elle promis. Et pour mettre les points plus précisément encore sur les i, je dirai, allant droit à ce qui semble aller au plus contraire de cette dénonciation de l'image, à savoir à ceci, toujours reçu dans un ronronnement de satisfaction plus ou moins amusée: « Dieu a fait l'homme à son image », c'est ce qu'articule la tradition religieuse qui, une fois de plus, montre là plus de ruse dans l'indication de la vérité que ne le suppose l'orientation de la philosophie psychologique.

S'ils croient s'en débarrasser en répondant que l'homme, sans doute, à Dieu le lui a bien rendu, pour mieux ramener ses pas dans une autre direction et, confrontant le fait que cet énoncé est du même jet, du même corps que ce livre sacré où s'articule l'interdiction de forger le Dieu des images, d'essayer de faire un pas plus loin en songeant que si cette interdiction a un sens, c'est quoi ? Que les images sont trompeuses. Et pourquoi ? Allons donc au plus simple, c'est que, par définition, si ce sont de belles images - et Dieu sait qu'elles sont toujours aux canons de la beauté qui règnent alors, les images religieuses, par définition - on ne voit pas qu'elles sont toujours creuses. Mais alors l'homme aussi, en tant qu'image, c'est pour le creux que l'image laisse vide qu'il est intéressant. C'est parce qu'on ne voit pas, par ce que l'on ne voit pas dans l'image, c'est par cet au-312 -

delà de la capture de l'image, le vide de Dieu à découvrir, c'est peut-être la plénitude de l'homme, mais c'est aussi là que Dieu le laisse dans le vide. Or, Dieu, c'est sa puissance même de s'y avancer dans ce vide. Tout cela, pour nous, donne les figures de l'appareil d'un domaine où la reconnaissance d'autrui s'avère dans sa dimension d'aventure où le sens du mot reconnaissance s'infléchit vers celui qu'il prend dans toute exploration, quelque accent de militance, de nostalgie dont nous puissions la pourvoir.

Sade est sur cette limite et nous enseigne, dans deux sens que je voudrais vous épeler, en tant qu'il imagine de la franchir, qu'il cultive le fantasme sadique, avec la morose délectation - je reviendrai sur ces termes - où ce fantasme se déploie. En tant qu'il l'imagine, il démontre la structure imaginaire de la limite. En tant qu'il la franchit, car il la franchit - il ne la franchit pas, bien sûr- dans le fantasme, c'est bien ce qui en fait le caractère fastidieux. Mais dans la théorie il la franchit dans la doctrine proférée en mots qui s'appelle selon les moments de son oeuvre, la jouissance de la destruction, la vertu propre du crime, le mal cherché pour le mal, et au dernier terme, les références singulières à ces entités qu'un de ses personnages, le personnage de Saint Fond - pour vous aider à le repérer, dans *l'Histoire de Juliette* - proclame sous la forme d'une croyance renouvelée, pas tellement neuve, à un Dieu comme l'Être suprême en méchanceté ; dans la théorie qui s'appelle, dans la même oeuvre, le Système du pape Pie VI, qu'il introduit comme un des personnages de son roman, poussant plus loin les choses, il nous montre, nous déploie une vision de la Nature comme d'un vaste système d'attraction et de répulsion du mal par le mal en tant que tel. Et le procès de la démarche éthique étant, pour l'homme, de réaliser à l'extrême cette assimilation à un mal absolu, grâce à quoi son interrogation a une nature foncièrement mauvaise est celle qui se réalisera dans une sorte d'harmonie inversée.

Je ne fais ici qu'ébaucher, résumer, indiquer ce qui ne se présente pas, vous voyez, comme les étapes d'une pensée à la recherche d'une formulation paradoxale, mais bien plutôt comme son déchirement, son éclatement dans la voie d'un cheminement qui par lui-même développerait l'impasse. Ici peut-on dire pourtant que Sade nous enseigne à proprement parler et en tant que nous sommes dans l'ordre d'uni eu symbolique une amorce, une voie, une tentative de franchir ce que j'ai appelé la limite, de découvrir- je vous en montrerai des témoignages - ce que nous pour-313 -

rions appeler les lois de cet espace du prochain comme tel, de cet espace qui se développe en tant que nous avons affaire, non pas à ce semblable de nous-mêmes que nous faisons si facilement notre reflet et que nous impliquons nécessairement dans les mêmes méconnaissances qui caractérisent notre moi, mais à proprement parler ce prochain, déjà en tant que *le plus proche* nous avons quelquefois, et ne serait-ce que pour l'acte de l'amour à le prendre dans nos bras, je parle ici, non pas d'un amour idéal mais de l'acte de faire l'amour.

Et nous savons très bien combien les images du moi peuvent contrarier notre propulsion dans cet espace. Est-ce que de celui qui nous apprend à nous y avancer, dans un discours plus qu'atroce, nous n'avons pas pourtant quelque chose à apprendre sur les lois d'un espace en tant précisément que nous y font défaut, nous y leurrent, nous y trompent justement les lois de la captivation imaginaire par l'image du semblable ? Vous voyez où je vous mène. Au point précis où je suspends notre démarche, je ne préjuge pas ici de ce qu'est l'autre. Et je souligne les leurres du semblable en tant que c'est de ce semblable en tant que semblable que naissent les méconnaissances qui me définissent comme moi. Et je vais m'arrêter un instant sur un petit apologue, sur une petite image, où vous reconnaîtrez mes cachets privés.

je vous ai parlé, dans un temps, du pot de moutarde. Ce que je veux vous montrer par ce dessin de trois pots, c'est que vous en avez là toute une rangée, de moutarde ou de confiture. Ils sont sur des planches aussi nombreux qu'il suffira à vos appétits contemplatifs. Ce que je veux, sur cet exemple, vous faire remarquer, c'est que c'est en tant que les pots sont identiques qu'ils sont irréductibles. je veux dire qu'à ce niveau nous butons littéralement sur une espèce de préalable de l'individuation. Celui auquel en général ce problème s'arrête, à savoir qu'il y a celui-ci, qui n'est pas celui-là. je voudrais, si vous êtes capables d'éveiller une oreille un peu subtile, vous faire entendre qu'à l'opposé de cette limite c'est en tant qu'ils sont les mêmes qu'ils pourraient envelopper strictement le même vide. je veux dire que l'un mis à la place de l'autre, c'est sans doute l'autre chassé par l'un, mais que le vide est le même. Vous ne pensez pas, bien sûr, que m'échappe le caractère sophistiqué de ce petit tour de prestidigitation. Néanmoins, comme tout sophisme, tâchez de comprendre la vérité qu'il recèle. Autrement dit, tâchez de comprendre que dans le terme même, -314 -

l'étymologie qui n'est autre - je ne sais si vous vous en êtes aperçus - que metipsimus fait de ce même en moi-même une sorte de redondance; mais même de metipsimus, pour arriver à faire la transformation phonétique, le plus moi-même de moi-même, ce qui est au cœur de moi-même, ce qui est au-delà de moi, pour autant qu'il s'arrête au niveau de ces parois sur lesquelles on peut mettre une étiquette, cet intérieur, ce vide dont je ne sais plus s'il est à moi ou à personne, ce metipsimus, voilà ce qui sert en français tout au moins à désigner la notion du même. Voilà ce qui justifie l'usage de mon sophisme et qui me rappelle que, ce prochain, il a précisément sans doute toute cette méchanceté dont parle Freud, mais qu'elle n'est autre que celle-là même devant laquelle je recule en moi-même, et que l'aimer c'est vraiment l'aimer comme un moi-même, mais du même coup c'est nécessairement m'avancer dans quelque cruauté. La sienne ou la mienne, m'objecterez-vous ? Mais tout ce que je viens de vous expliquer est justement pour vous montrer que rien ne dit ici qu'elles soient distinctes. Il semble bien plutôt que ce soit la même, à condition que soient franchies les limites qui me font me poser en face de l'autre comme mon semblable.

Ici je dois éclairer ma lanterne. Cette ivresse panique, cette orgie sacrée, ces flagellants des cultes d'Attis, et ces Bacchantes de la tragédie d'Euripide, bref, tout ce dionysisme reculé dans une histoire perdue à laquelle on se réfère depuis le XIXe siècle pour essayer de retracer, de resituer au-delà de Hegel, de Kierkegaard à Nietzsche, les vestiges qui peuvent nous rester encore ouverts de cette dimension du grand Pan, dans une dimension apologétique et en quelque sorte condamnée chez Kierkegaard, utopique, apocalyptique, et non moins effectivement condamnée chez Nietzsche, ce n'est pas de cela qu'il s'agit quand je vous parle de cette mêmeté de l'autrui et de moi. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit, pour la raison qui m'a fait terminer mon avant-dernier séminaire par l'évocation corrélative au déchirement du voile du temple, que le grand Pan est mort. je n'en dirai pas plus loin aujourd'hui, encore que, bien entendu, il ne s'agisse pas seulement qu'à mon tour je vaticine, mais que je vous donne rendez-vous au moment où, pourquoi le grand Pan est mort, il faudra bien que j'essaie de justifier pourquoi, en quoi, à quel moment, et sans doute au moment précis que la légende nous désigne.

Ce dont il s'agit ici, ce en quoi j'entends vous mener par la main, et que -315 -

vous y laissiez la ligne toujours possible à retrouver d'un fil, est la démarche de Sade pour autant qu'il nous montre, d'un certain champ de ce domaine, de cet espace du prochain dont je vous parle, l'accès dans ce que j'appellerai, pour paraphraser le titre d'un de ses ouvrages qui s'appelle *Idées sur les romans,* l'idée d'une technique proprement orientée vers la jouissance sexuelle en tant que non sublimée, et les rapports de cette idée avec ce champ à explorer de l'accès au prochain. Ici nous ne pouvons que nous arrêter un instant pour annoncer que cette idée va nous montrer toutes sortes de lignes de divergences au point d'engendrer assurément l'idée de difficulté. Dès lors, il serait nécessaire que nous situions la portée de l'œuvre littéraire comme telle. Voilà-t-il pas un détour qui va, à coup sûr - on me reproche d'être lent, depuis quelque temps - bien nous retarder. Pourrions-nous tout de même en finir avec ce pas du raffinement plus rapidement qu'il ne semble nécessaire ? Et rappeler qu'assurément plusieurs biais par où l'œuvre de Sade peut être prise doivent être évoqués, ne serait-ce que pour dire celui que nous choisissons. D'abord cette oeuvre est-elle un témoignage, témoignage conscient de ce qu'il dit, ou inconscient ? Quand j'entends inconscient ici, je vous en prie, ne faites pas entrer en jeu l'inconscient analytique comme tel. Je veux dire inconscient pour autant que le sujet Sade ne repère pas entièrement ce en quoi il s'insère dans les conditions faites à l'homme noble de son temps, à l'orée de cette Révolution, puis dans la période de la Terreur que, comme vous le savez, il va tout entière traverser pour être ensuite relégué aux confins, dans l'asile de Charenton, par la volonté, dit-on, du Premier Consul.

À la vérité, Sade nous apparaît bien avoir été extrêmement conscient du rapport de son oeuvre avec la position de celui que j'appellerai l'homme du plaisir, et pour autant qu'à l'intérieur de cette vie de l'homme du plaisir, l'homme du plaisir comme tel porte ici témoignage contre lui-même en avouant publiquement les extrémités où en arrive ceci. Tout dans la joie avec laquelle il rappelle les émergences que nous en avons dans l'histoire le prouve assez, avoue à quoi de tout temps en arrive le maître quand il ne courbe pas la tête devant l'être de Dieu. Il n'y a pas du tout à cacher la face que j'appellerai réaliste des atrocités de Sade. Assurément leur caractère développé, insistant, démesuré saute aux yeux et contribue, par je ne sais quel défi, à la vraisemblance, à faire entrer l'idée légitime de je ne sais

quelle ironie de ce discours. Il n'en reste pas moins que les choses dont il s'agit s'étalent dans Suétone, dans Dion Cassius, dans quelques autres, et lisez les *Grands jours d'Auvergne* d'Esprit Fléchier, pour apprendre ce qu'à l'orée du XVIIe siècle un grand seigneur pouvait se permettre avec ses paysans. Nous aurions tort, au ton de la retenue qu'impose à notre faiblesse les fascinations de l'imaginaire, de penser que cette fois-ci, et bien que sans savoir ce qu'ils font, les hommes ne sont pas capables en de certaines positions, ces limites, de les franchir.

Là-dessus Freud lui-même nous donne la main de ce manque absolu de faux-fuyants, de toute knaverie qui le caractérise quand, dans le *Malaise dans la civilisation, il* n'hésite pas à articuler qu'il n'y a pas de commune mesure entre la satisfaction que donne une jouissance à son état premier et celui qu'elle peut donner dans les formes détournées, voire sublimées selon les voies dans lesquelles l'engage la civilisation. À un autre endroit, il ne dissimule pas ce qu'il pense du fait que ces jouissances, qu'une morale reçue interdit, sont néanmoins par les conditions mêmes où vivent certains qu'il désigne du doigt et qui sont ceux qu'on appelle les riches, parfaitement accessibles et permises, et que sans doute, malgré les entraves que nous leur connaissons, ils en profitent quelquefois.

Et pour mettre les choses exactement au point, je profite de ce passage pour vous faire une remarque. Remarque que je crois assez souvent omise, ou négligée, qui est celle-ci. Ce n'est qu'une remarque incidente à la mode des remarques de Freud en cette matière. C'est à savoir que la sécurité de la jouissance des riches, à l'époque propre où nous vivons, se trouve, réfléchissez-y bien, très augmentée par ce que j'appellerai la légalisation universelle du travail. C'est bien vous représenter ce que furent, dans les époques passées, ce qu'on a appelé les guerres sociales. Essayez d'en retrouver, ceci existe, ce qui en reporte à nos époques l'équivalent assurément à nos frontières, mais plus à l'intérieur de nos sociétés.

Un point sur la valeur de témoignage de réalité de l'œuvre de Sade, allons-nous interroger sa valeur de sublimation ? Si nous prenons la sublimation dans sa forme la plus épanouie, je dirai même la plus truculente, la plus cynique, sous laquelle Freud s'est amusé à nous la proposer, à savoir la transformation de la tendance sexuelle en une oeuvre où chacun, reconnaissant ses propres rêves et impulsions, récompensera l'artiste de lui donner cette satisfaction en lui donnant une vie large et heureuse, en lui -317 -

donnant par conséquent effectivement accès à la satisfaction de la tendance intéressée au départ, si nous prenons l'œuvre de Sade sous cet angle, c'est plutôt raté. C'est plutôt raté, parce qu'à vrai dire, vous savez, ou ne savez pas le temps de sa vie que le pauvre Sade a passé soit en prison, soit reclus dans des maisons spéciales. Et qu'on ne peut pas dire que le succès de son oeuvre qui pourtant, dès son vivant, au moins pour l'œuvre dite La *Nouvelle Justine* suivie de *l'Histoire de Juliette,* fut un grand succès, mais assurément succès souterrain, succès de ténèbres, succès réprouvé. Là-dessus nous n'insisterons pas. Nous y faisons allusion tout simplement, pour promener notre lanterne sur les faces qui méritent d'abord d'être éclairées.

Et maintenant venons-en alors à voir, puisqu'elle n'est pas, somme toute, épuisée par ces deux faces où nous venons d'essayer de la repérer, où se situe l'œuvre de Sade. Oeuvre indépassable, a-t-on dit, dans le sens d'une sorte d'absolu de l'insupportable de ce qui peut être exprimé par des mots concernant la transgression de toutes les limites humaines. On peut admettre que dans aucune littérature, d'aucun temps, il y eut un ouvrage aussi scandaleux; que nul autre n'a blessé plus profondément les sentiments et les pensées des hommes. Aujourd'hui que les récits de Miller nous font trembler, qui oserait rivaliser de licence avec Sade ? Oui, on peut prétendre que nous tenons là l'œuvre la plus scandaleuse qui fut jamais écrite. Et Maurice Blanchot que je vous cite, continue: « N'est-ce pas un motif de nous en préoccuper ? » C'est précisément ce que nous faisons. Je vous incite à lire ce livre où sont recueillis, en même temps, deux articles de Maurice Blanchot sur Lautréamont et sur Sade, et qui me paraît de toute façon, si vous êtes capables de faire l'effort de le lire, un des éléments indispensables à verser à notre dossier, à côté du sens du discours que j'essaie de vous dire. Quoi qu'il en soit, que ce soit moi qui vous le résume dans les termes que je vous ai dit, ou Blanchot lui-même qui l'articule, parler ainsi, c'est assurément beaucoup dire.

En fait, il semble qu'il n'y ait pas d'atrocité concevable qui ne puisse être trouvée dans ce catalogue où semblait puiser une sorte de défi à la sensibilité dont l'effet est à proprement parler stupéfiant. Si le mot stupéfiant veut dire qu'en quelque sorte on abandonne la ligne du sens à l'auteur, qu'on perd les pédales autrement dit et qu'à ce point de vue on peut même dire que l'effet dont il s'agit est obtenu sans art, c'est-à-dire sans considé-

ration de l'économie des moyens, par une sorte d'accumulation des détails, des péripéties auxquelles s'ajoute apparemment un truffage de dissertations, de justifications dont assurément les contradictions nous intéressent beaucoup car nous les suivrons dans le détail, et dont pour l'instant je veux seulement faire remarquer que seuls les esprits grossiers peuvent considérer ce qui leur arrive, que ces dissertations sont là pour faire en quelque sorte passer des complaisances érotiques. Même des gens beaucoup plus fins que des esprits grossiers en sont venus à attribuer à ces dissertations, dénommées digressions, la baisse, si l'on peut dire, de la tension suggestive sur le plan où pourtant les esprits fins en question, il s'agit là très précisément de Georges Bataille, sur le plan où ils considèrent l'œuvre comme nous donnant proprement l'accès à cette sorte d'assomption de l'être en tant que dérèglement où ils voient la valeur de l'œuvre de Sade. Attribuer cette espèce d'intérêt à ces dissertations et digressions est pourtant une erreur. L'ennui dont il s'agit est quelque chose d'autre. Il n'est que la réponse de l'être précisément, que ce soit du lecteur ou de l'auteur peu importe, à l'approche d'un centre d'incandescence ou, si je puis dire, de zéro absolu en tant qu'il est psychiquement irrespirable. Sans doute, que le livre tombe des mains prouve qu'il est mauvais. Mais ici le mauvais littéraire est peut-être le garant de cette mauvaiseté à proprement parler-pour employer un terme qui était encore en usage au XVIIe siècle - qui est l'objet même de notre recherche. Dès lors Sade se présente dans l'ordre de ce que j'appellerai la littérature expérimentale. À savoir l'œuvre d'art en tant qu'elle est elle-même expérience, et une expérience qui n'est pas n'importe laquelle, une expérience, dirais-je, qui arrache le sujet comme tel, et par son procès, à ce que je pourrais appeler ses amarres psychosociales, et pour ne pas rester dans le vague, je veux dire, à toute appréciation psychosociale de la sublimation dont il s'agit.

Il n'y a pas de meilleur exemple d'une telle œuvre que celle dont j'espère qu'au moins certains d'entre vous ont eu la pratique. je dis la pratique dans les mêmes sens où on peut dire, avez-vous ou non la pratique de l'opium ? À savoir les *Chants de Maldoror* de Lautréamont. je n'en parle ici que pour autant que c'est à très juste titre que Maurice Blanchot conjugue les deux perspectives qu'il nous donne sur l'un et l'autre auteur. Mais dans Sade la référence est conservée au social, et il a la prétention de

valoriser socialement son extravagant système. D'où cette sorte d'aveux étonnants qui font effet d'incohérences et qui, littéralement, je vous le montrerai, aboutissent à une sorte de contradiction multiple qu'on aurait pourtant tort de mettre ici purement et simplement à l'actif de l'absurde. C'est une catégorie un petit peu commode, l'absurde, depuis quelque temps. Tellement commode que lui vient - comme vous savez, les morts sont respectables, mais tout de même nous ne pouvons pas ne pas noter la complaisance qu'a apporté à je ne sais quels balbutiements sur ce thème le prix Nobel, cette merveilleuse récompense universelle de cette knaverie dont sans aucun doute l'histoire prouvera le palmarès de ce qui peut bien être dit de stigmates d'une certaine abjection dans notre culture-ce que Sade nous montre, c'est, de la façon la plus articulée, deux termes que j'isolerai en terminant aujourd'hui, comme une annonce de ce qui fera la suite de notre projet. C'est ceci, c'est que quand on avance dans une certaine direction qui est celle de ce vide central, en tant que c'est jusqu'à présent sous cette forme que se présente à nous l'accès à la jouissance, le corps du prochain se morcelle, et que ici, c'est à son insu que, doctrinant la loi de la jouissance comme pouvant fonder je ne sais quel système de société idéalement utopique, il s'exprime ainsi en italiques, dans son texte, page 77 de l'édition de *Juliette* en 10 petits volumes, qui a été refaite récemment de façon ma foi fort propre chez Pauvert, et qui est je crois encore maintenant un livre qui ne s'écoule que sous le manteau: « Prêtez moi la partie de votre corps qui peut me satisfaire un instant, et jouissez, si cela vous plaît, de celle du mien qui peut vous être agréable. »

L'énoncé de cette loi fondamentale par laquelle s'exprime un moment du système de Sade en tant qu'il se prétend socialement recevable, est quelque chose qui est intéressant à relever pour autant que nous y voyons je ne dis pas la première manifestation dans le véhicule humain, mais dans l'articulé, dans la parole, de ce quelque chose à quoi nous nous sommes, comme psychanalystes, arrêtés sous le nom d'objet partiel. Mais, quand nous articulons ainsi la notion d'objet partiel, nous impliquons par là que cet objet ne demande qu'à rentrer, si l'on peut dire, dans l'objet, l'objet valorisé, l'objet de notre amour et de notre tendresse, l'objet en tant, pour tout dire, qu'il concilie en lui toutes les vertus du prétendu stade génital. Je crois qu'il convient de s'arrêter un peu autrement au problème, et de s'apercevoir que cet objet est nécessairement à l'état, si je puis dire, -320 -

d'indépendance, dans ce champ que nous tenons comme par convention, comme central, et que l'objet total, le prochain comme tel, vient s'y profiler, séparé de nous, se dressant si je puis dire, pour évoquer l'image du Carpaccio de San Giorgio degli Schiavone, à Venise, au milieu d'une figure de charnier.

Je reprendrai la nécessité impliquée par ces termes pour vous indiquer l'autre figure que déjà, dès le premier abord, Sade nous enseigne. C'est à savoir le fantasme de ce qui apparaît, de ce que j'appellerai le caractère indestructible de l'Autre, pour autant qu'il surgit dans la figure de sa victime. Observez, qu'il s'agisse de *Justine,* qu'il s'agisse aussi d'une certaine postérité assurément, elle, dépassable, de l'œuvre de Sade, je veux dire de sa postérité à proprement parler érotique, voire pornographique, celle qui a donné une de ses fleurs, il faut le reconnaître dans la récente, et je pense par une partie importante de mon auditoire, connue, *Histoire d'O*. Cette victime survit à tous les mauvais traitements, elle ne se dégrade même pas dans son caractère d'attrait, et d'attrait voluptueux sur lequel la plume de l'auteur revient toujours avec insistance, et avec une insistance assurément comme en toute description de cette espèce. Elle avait toujours les yeux les plus jolis du monde, l'air le plus pathétique et le plus touchant. Il semble que l'insistance de l'auteur à mettre toujours ses sujets sous une rubrique aussi stéréotypée, pose en elle-même un problème. Il est certain que l'image dont il s'agit, il semble que tout ce qui lui arrive soit incapable d'en altérer, même à l'usure, l'aspect privilégié. Il y a plus dans Sade qui est en effet quelqu'un d'une autre nature, que dans tous ceux qui nous proposent ces amusettes. Dans Sade, nous voyons se profiler à l'horizon l'idée d'un supplice éternel. Je reviendrai sur ce point et, à l'occasion, vous en lirez les passages ; étrange incohérence pourtant chez cet auteur qui soutient que rien de lui-même ne devant subsister il désira que rien ne reste accessible aux hommes de la place de sa tombe que doivent recouvrir les fourrés.

N'est-ce pas dire qu'ici, dans le fantasme, il fait le contenu de ce plus proche de lui-même que nous appelons le prochain, ou encore ce *metipsimus* ? Ici, vous le voyez, c'est sur cette indication de détail que je finirai aujourd'hui mon discours. Par quelles attaches profondes un certain rapport à l'Autre qu'on appelle sadique nous montre sa parenté véritable avec la psychologie de l'obsessionnel dont toutes les défenses sont faites - *321* -

sous l'aspect et sous la forme d'une sorte d'armature de ferraille, de monture et de corset dans lesquels il s'arrête et s'enferre pour s'empêcher d'accéder à ce que Freud appelle quelque part une horreur à lui-même inconnue.
-858 -

Seminaire 07

Leçon XVII 27 avril 1960

Vous n'allez pas entendre aujourd'hui la suite de mon discours. Vous n'allez pas l'entendre pour des raisons qui me sont personnelles. Je veux dire que cette interruption ayant été occupée par moi à la rédaction d'un travail qui paraîtra dans le prochain numéro de notre revue sur la structure, c'est ce qui m'a reporté à une étape antérieure de mes développements et, du même coup, cela a cassé mon élan. C'est évidemment sur un certain élan que se poursuit ce que cette année je déroule devant vous concernant cette dimension plus profonde du mouvement de la pensée, et du travail et de la technique analytiques que j'appelle éthique. J'ai relu ce que je vous ai donné la dernière fois. Croyez-moi, à la relecture cela ne se présente pas mal. C'est dans le dessein de retrouver ce niveau que j'en reporterai la suite à la prochaine fois.
Nous en sommes pour l'instant à cette barrière au-delà de laquelle est la Chose analytique. Cette Chose qui fait le centre de ce que je développe devant vous cette année, à cette barrière où se produisent les freinages, cette organisation de l'inaccessibilité de l'objet pour laquelle j'essaie de vous rappeler où se situe en somme le champ de bataille de notre expérience. L'inaccessibilité de l'objet en tant qu'objet de la puissance. Et combien ce point crucial de notre expérience est en même temps ce que l'analyse amène de nouveau, aussi accessible que ce soit pourtant dans le champ de l'éthique. Au-delà de cette barrière se trouve, pour en compenser, en somme, l'inaccessibilité, projetée toute sublimation individuelle, mais aussi bien les sublimations des systèmes de la connaissance, et pourquoi pas, de la connaissance analytique elle-même.

C'est probablement là ce que je serai amené à articuler pour vous la prochaine fois. En quoi le dernier mot de la pensée de Freud, et spécialement sur la pulsion de mort, se présente dans le champ de la pensée analytique comme une sublimation dont les caractères, je crois, sont faits pour nous retenir. C'est dans cette perspective qu'il ne m'a pas semblé inutile, à la façon d'une parenthèse, je crois pour vous nécessaire, pour vous donner l'arrière plan sur lequel pourra se formuler cette notion concernant le sens de la dernière théorie de Freud sur la pulsion de mort, comme une parenthèse donc, de vous faire résumer selon l'esprit normal d'un séminaire, par Pierre Kaufmann, ce que les tenants, les représentants d'une génération qui était une bonne génération analytique, nommément Bernfeld et un collaborateur, Weinterberg, ont cogité, concernant le sens en général de la pulsion, pour essayer de lui donner son plein développement dans le contexte, disons, de l'épistémologie d'alors, dans le contexte scientifique où il leur semblait qu'il devait prendre place. À ce titre, c'est un moment de l'histoire de la pensée analytique qui va vous être présenté aujourd'hui. Vous savez quelle importance j'attache à ces moments de l'histoire de la pensée analytique, pour autant que dans ses apories même je prétends vous apprendre souvent à retrouver une arête authentique du terrain sur lequel nous nous déplaçons.

Vous verrez quelles difficultés rencontre la théorisation que Bernfeld donne de la notion de pulsion, et plus spécialement de la pulsion de mort, dans les rapports généraux où il essaie de l'insérer par rapport à une énergétique, sans doute, qui date déjà, car l'énergétique depuis a fait une évolution, mais une énergétique qui est bien celle du contexte dans lequel Freud lui-même parlait. A cet égard, Monsieur Kaufmann a fait toutes sortes de remarques pertinentes sur le fonds commun de notions scientifiques auxquelles Freud a emprunté certains de ses termes, que nous situons mal simplement à les reprendre tous nus, à nous contenter de la suite des énonciations de Freud pour les situer. Il y a une cohérence interne, certes, et évidente, qui leur donne leur portée, mais de savoir à quels discours de l'époque ils étaient empruntés n'est jamais inutile. À cet égard, Monsieur Kaufmann vous donnera des rappels de sa propre recherche qui me paraissent particulièrement qualifiés. Je lui laisse donc la parole.

P KAUFMANN. - Les articles en question ont paru dans Imago, quin-

zième et seizième livraisons, en 1929 et 1930. En 1929, III et IV, il s'agit de l'article de Bernfeld et Weinterberg intitulé *Das Prinzip von le Chatelier und der Selbsterhaltungstrieb, Le principe de le Chatelier et les pulsions tendant à la conservation de soi-même.* En 1931, des mêmes auteurs, *Über psychische Energie, Libido und deren Messbarkeit, Sur l'énergie psychique, la libido et sa mensuralité,* et deux articles dont je négligerai le premier, de 1932. Le premier, des mêmes auteurs, intitulé *La différence de température entre le cerveau et le corps,* je le négligerai parce qu'il n'a peut-être pas la rigueur des autres articles, et de même le second *Der Entropiesatz und der Todestrieb, Le principe de l'entropie et la pulsion de mort,* qui a été traduit en anglais dans *l'International Journal.* Ces articles forment un tout, et l'on peut dire qu'ils figurent une réflexion sur les relations entre deux aspects du concept de *Trieb,* de pulsion, l'aspect énergétique d'une part, et d'autre part l'aspect historique. D'ailleurs, Bernfeld et son coéquipier s'occupent uniquement de l'aspect énergétique du concept de *Trieb,* et c'est précisément en ceci que consiste le principal intérêt de leur effort, que l'on peut envisager comme une expérience de pensée, c'est-à-dire comme une tentative pour voir jusqu'où l'on peut aller lorsqu'on dissocie dans la notion de *Trieb,* aspect énergétique et aspect historique.

En vue d'accomplir cette dissociation, Bernfeld élabore un modèle énergétique de la personne qui vise à définir certaines conditions d'application du principe de Le Chatelier et, peut-on dire, dans un langage moderne, du principe d'homéostasie ou de certaines interprétations de ce principe. Ce système étant défini, Bernfeld réalise certaines élaborations conceptuelles concernant la notion de pulsion, et spécialement concernant la pulsion de mort. Plus précisément, au moyen de ce système, Bernfeld tend à montrer que l'expression et la notion même de pulsion de mort ne sont pas justifiées. Il dissocie la notion de pulsion de mort de la notion de pulsion de destruction, et il propose d'exprimer l'ensemble des concepts que vise la notion de pulsion de mort, uniquement au moyen du principe de Nirvâna. Donc la notion freudienne de pulsion de mort devrait être rejetée ou plutôt, elle devrait être rendue à l'énergétique alors que les notions de pulsion de destruction et de pulsion sexuelle seraient au contraire caractérisées par la dimension historique qui appartient en propre à la notion de pulsion.

Donc, le propos de Bernfeld consistant à faire une dissociation entre les aspects énergétiques et les aspects historiques de la notion de pulsion aboutit à récuser la notion de pulsion de mort et à lui préférer une signification purement énergétique. Cela ne signifiera pas, bien sûr, dans la pensée de Bernfeld, qu'on devra négliger les aspects historiques de la notion de pulsion mais, encore une fois, il recherche jusqu'où on peut aller dans la voie énergétique, et à son sens on peut aller jusqu'à absorber dans cette énergétique la notion de pulsion de mort.
Le problème ainsi posé par Bernfeld met en somme à nu deux des directions dans lesquelles s'est élaborée la notion de *Trieb,* puisque cette notion de *Trieb, ou* de pulsion, comporte des éléments qui ont sens dans une perspective énergétique, d'autres dans une perspective historique. Si nous prenons le premier point de vue, nous pouvons nous référer à *Triebe und Triebschicksale,* nous voyons que la notion de *Trieb* est définie en un langage qui est celui-là même de la thermodynamique. C'est le passage où Freud envisage successivement la poussée, le but, l'objet et la source de la pulsion. Eh bien, les concepts auxquels il recourt sont des concepts bien évidemment traditionnels en:thermodynamique, lorsqu'il nous dit que, sous l'expression de poussée d'une pulsion, on entend ce moment, *motorische,* dit-il, intéressant la motricité, la somme de force, ou la mesure de l'exigence de travail qu'il représente. D'ailleurs on est d'autant plus habilité à interpréter en un sens thermodynamique ce passage de Freud que lorsqu'on se réfère aux traités de thermodynamique ou d'histoire de l'énergétique, avec lesquels Freud a eu manifestement contact, c'est précisément la notion du *Trieb* qui est employée en un sens proprement thermodynamique et dans les termes mêmes auxquels Freud recourt ici.
Cet emploi du terme de *Trieb* est traditionnel depuis Helmholtz. Il est chez tous les physiciens allemands de l'époque. *Trieb,* c'est en particulier le terme qui sert à traduire l'expression anglaise de *motivity,* ce qui correspond à ce *motorisches Moment,* ce moment moteur, au sens propre. Ce terme de *Trieb* est celui par lequel on traduit le terme de *motivity* qu'on trouve en thermodynamique chez Thomson. Il s'agit donc là de quelque chose de traditionnel au moment où Freud écrit. À ce propos, je voudrais faire une petite suggestion. Je ne veux pas dire que c'est une interprétation que je propose, car c'est plutôt un rêve d'interprétation. Il s'agit de cette énigmatique lettre A qui figure dans *l'Esquisse,* la première *Entwurf* de -326 -

Freud dans les expressions ή et Qή. On note que certains se sont attachés à présenter différentes interprétations de cette lettre ή. Seulement, lorsqu'on s'amuse à parcourir les traités de thermodynamique avec lesquels Freud a eu contact, on voit qu'A désigne, à titre de notation très constante, le rapport économique ή égale r sur Q, ή = r/Q, r étant le travail qui peut être fourni par un système. Nous avons donc dans Q',ή étant pris comme une certaine capacité énergétique, et A comme ce rapport économique, l'expression d'une certaine possibilité de travail. Et l'on peut évidemment concevoir que, Freud travaillant en contact avec certaines notations, ait tout simplement retenu l'expression Qή qui d'ailleurs répond parfaitement à sa pensée.
J. LACAN. - Les éditeurs se contentent d'une interprétation assez pauvre.
P KAUFMANN. - Je tiens la mienne pour plus riche, mais elle est gratuite. Il y a une autre dimension. À savoir, donc, dans la constitution de ce concept de *Trieb,* une dimension historique. D'ailleurs on peut remarquer que la thermodynamique assure une sorte de transition entre ce point de vue physique et le point de vue historique, avec la notion des transformations d'énergie. Bien entendu la notion de transformation d'énergie n'est pas en elle-même une notion historique, mais cet aspect de l'énergie nous permet de voir à quels problèmes va précisément correspondre l'interprétation historique de la notion. En ce qui concerne ces aspects, je voudrais signaler -je pense d'ailleurs que cela est connu - que Freud a très certainement étudié les ouvrages de Groos, sur les *Je de l'homme* et le *Je des animaux.* Sur le *Je des animaux,* nous trouvons tout un historique de la notion de *Trieb,* qui est traduite ici comme instinct, mais c'est bien de *Trieb* dont il s'agit. Cet exposé historique de Groos a pour intérêt de faire remonter la notion de *Trieb* dans les sources auxquelles on peut légitimement penser que Freud se réfère, jusqu'au XVIIIe siècle et jusqu'à la philosophie des lumières, et au problème du progrès depuis l'ère animale jusqu'à l'ère de la culture.
Pour présenter la pensée de Bernfeld, je suivrai un ordre inverse de celui qu'il s'est donné dans ses articles. Je reviendrai donc sur trois des quatre articles. Le premier article part du rappel de certaines notions de thermodynamique et de physique tournant autour du principe de Le Chatelier, c'est-à-dire du principe qui règle le fonctionnement général -327 -

des systèmes de la nature. À cet égard, d'ailleurs, c'est une indication qu'on peut donner en passant parce qu'elle ne se lie pas à Bernfeld, Bernfeld cite incidemment le traité de physique de Thomson qui était un professeur ordinaire à l'université impériale de Saint-Pétersbourg, et dont le manuel a fait autorité en Allemagne où il a été traduit. Et, très souvent, les auteurs allemands, notamment Köhler, s'y réfèrent. Donc, ceci entre parenthèses, et seulement pour signaler que tout ce que Bernfeld nous dit dans le premier article en question, est à peu près littéralement tiré de Thomson. D'ailleurs il se réfère à Thomson, et c'est la pensée traditionnelle condensée par Thomson qui soutient toute sa construction.
Donc, dans le premier article se trouve posé le concept de système et le principe de Le Chatelier comme régissant le fonctionnement des systèmes qu'il formule en ces termes: « Tout système en équilibre chimique stable soumis à l'influence d'une cause extérieure qui tend à faire varier soit la température, soit la condensation [...] dans sa totalité ou seulement dans quelques unes de ses parties, ne peut éprouver que des modifications intérieures qui, si elles se produisaient seules, amèneraient un changement de température ou de condensation de signe contraire à celui résultant de la cause extérieure ». Et ce que Bernfeld entreprend, c'est de rechercher dans quelle mesure le principe de Le Chatelier permettra de comprendre le phénomène psychique. Le second article vise à enrichir le concept de système, tel qu'il se présente dans le premier article. Et Bernfeld propose un modèle de la personne destiné à nous représenter le fonctionnement énergétique qui permettra de déterminer d'un point de vue énergétique un certain nombre de notions, et même de processus psychanalytiques. C'est ainsi qu'il montrera comment son modèle énergétique permet de comprendre comment s'effectue l'apport d'énergie du milieu dans la personne. Il permet, d'autre part, de définir en termes énergétiques la notion de libido. Et ce modèle permet de prêter un sens personnel à la notion d'une entropie psychique. Autrement dit l'entropie dont la notion va s'introduire dans ce second article ne sera pas une entropie réductible pleinement à son expression physique, mais ce sera en fonction de certaines conditions régnant dans le système personnel que l'on devra comprendre l'application du principe de l'entropie au processus psychique.
Donc, déjà, le second article montre que nous pouvons nous en tenir,

pour comprendre les phénomènes psychanalytiques, à une représentation simplement conforme au principe de Le Chatelier. Et la discussion qui est ici ouverte touche évidemment à un débat qui est aujourd'hui central, puisque nous voyons par là que Bernfeld, dès 1930, non seulement par expérience de pensée fait l'essai d'une interprétation homéostatique des phénomènes psychanalytiques, mais encore récuse, à la suite de cette expérience de pensée, fondamentalement, une telle interprétation. Même dans l'énergétique, nous expliquera-t-il, on ne saurait considérer l'homéostasisme conformément au principe de Le Chatelier que comme un cas limite dans certains états de repos de la personne. Mais dans la mesure en tout cas où la personne est engagée, il ne saurait pas être question d'une telle réduction.

Le principe de plaisir, dans ce second article, recevra également une interprétation qui le dissociera de toute conception de type homéostatique. L'un des aspects du système qui est ainsi conçu comme modèle de la personne consiste à fixer un sens au processus psychique. Et en particulier s'introduit ici, dès la conception de ce système, la notion de structure, et la notion de structuration; notions qui sont prises par Bernfeld en un sens très particulier, en liaison avec spécifiquement la théorie de la forme, de la *Gestalt. Il* apparaît dans cet article qu'il y a correspondance entre ce que Freud, à partir de Helmholtz, appelle énergie liée, liaison de l'énergie, et ce que d'autre part la théorie de la forme désigne comme structure et comme structuration. Autrement dit, ce que Helmholtz appelait liaison, ce que Freud appelle encore liaison, il conviendra, dans la perspective où se place Bernfeld, de l'élaboration de la notion de *Trieb,* au livre du *Je des animaux.* C'est qu'il me paraît qu'il y a certaines affinités, tout au moins suggestives, même si la pensée de Freud dépasse de beaucoup celle de Groos, entre la notion de répétition et celles que l'on trouve présentes dans l'ouvrage sur les *Je de l'homme,* tout au moins certaines.

Donc, nous avons ici un aspect historique de la notion de pulsion, le problème étant de savoir jusqu'où peut nous conduire la notion de pulsion dans la voie de l'historicité. En somme le problème, si l'on part de la conception thermodynamique, serait le suivant. Quelles traces peuvent laisser les transformations de l'énergie ? On peut dire qu'il y a historicité dans la mesure où l'énergie n'est pas simplement tenue pour transformable, mais où ses traces elles-mêmes peuvent laisser une marque. C'est -329 -

cela même qui peut caractériser l'historicité. C'est ainsi qu'on pourrait articuler les deux dimensions thermodynamique et historique. Et ici, j'ai eu l'occasion de suggérer que l'influence de Zimmer était décisive dans l'élaboration de la pensée de Freud. Donc, on voit que le problème que va poser Bernfeld, à savoir thermodynamique et historicité, dans la constitution de la notion de pulsion, a ses racines dans toute l'élaboration de la pensée Freudienne.
La liaison, donc, ne doit pas être considérée comme intervenant entre des quantités d'énergie représentables dans une vue mécaniste, comme le fait par exemple la théorie mécaniste des phénomènes dynamiques, mais la liaison est structurale, c'est-à-dire, comme le veut la notion, que les rapports entre les charges se définissent à l'intérieur d'une certaine totalité. Mais ce qui est essentiel, c'est que la structuration joue ici comme processus énergétique par des voies que nous préciserons tout à l'heure.
Dans le troisième article, Bernfeld reprend, au niveau d'une discussion générale des concepts, les notions qu'il a introduites dans les articles précédents, et c'est ici qu'il discute la notion de pulsion de mort, et de la relation entre la notion de pulsion de mort et de pulsion de destruction. Si je commence, au risque de ne pas finir, par ce troisième article, c'est qu'il présente en somme les vues les plus générales, et qu'il suffit à donner pour la discussion d'ensemble, une indication sur l'orientation qui est celle des auteurs.
Les articles de Bernfeld ont été publiés en 1930 et je disais qu'explicitement Bernfeld se réfère aux travaux de Köhler. Je crois qu'il doit citer le livre bien connu sur les formes physiques au repos et en état stationnaire, et qui est de 1920. C'est dans ce livre que Köhler montre que la notion de structure permet une transposition isomorphique des concepts physiques au niveau de la psychologie, puisque le concept de structure permet de recouvrir les qualités de forme qui avaient été introduites en 1892 dans l'article d'Ehrenberg. Cette notion de structure, il faut cependant signaler, pour comprendre les articles de Bernfeld, son élaboration par Kurt Lewin entre 1920 et 1930, et notamment dans une série d'articles de 1926 sur le champ psychologique. Donc, il y a eu un enrichissement de la pensée de Köhler ici par Lewin, bien que Lewin se situe dans la ligne de pensée de Köhler.
Mais en troisième lieu, il faut signaler une influence qui est plus diffuse, -330 -

celle de l'embryologie. Bernfeld se réfère à un auteur dont malheureusement je n'ai pas pu trouver à Paris l'ouvrage, et qui est Ehrenberg, *Biologie théorique,* qui est de 1923. Je ne le connais que par les citations qu'en fait Bernfeld, mais d'autre part, une brève recherche dans les traités de biologie théorique du temps, nous permet de voir dans quelle ligne de pensée il est, et par conséquent dans laquelle Bernfeld se situe. Bien évidemment, toutes ces idées intermédiaires entre l'ordre philosophique et l'ordre biologique ont été amenées par les progrès de l'embryologie, et notamment de l'embryologie expérimentale, par l'analyse expérimentale qui a été faite de l'irréversibilité des processus de structuration. C'est-à-dire qu'il y a un moment à partir duquel les processus de structuration qui interviennent dans le psychique sont irréversibles. Et Bernfeld en somme pensait dans la ligne d'Ehrenberg que je ne connais pas, qu'on pouvait au fond transposer l'idée d'une structuration irréversible de la fluidité vitale au niveau psychologique, et parler de même d'une structuration irréversible de la fluidité psychique. Ce que j'appelle fluidité psychique correspond à l'énergie libre en opposition avec l'énergie qui est donc l'énergie structurée. Ici, je prends donc le terme de structure dans un sens de la biologie génétique, et dans un sens psychophysique, sans préjudice d'autres interprétations de l'idée de structure, notamment de l'interprétation linguistique. Mais il est clair que l'un des intérêts de l'expérience de pensée à laquelle nous fait assister Bernfeld est précisément d'ouvrir une confrontation entre ces deux interprétations du concept de structure.
Je viens donc au troisième article qui donne l'orientation d'ensemble. La question posée est celle des relations entre l'entropie au sens énergétique et la pulsion de mort. Il s'agit en somme de savoir dans quelle mesure on peut réduire la pulsion de mort au sens où l'emploie Freud d'ailleurs, à l'énergétique, et comment il importera d'interpréter cette pulsion de mort. Encore une fois, d'ailleurs, dans toute sa recherche, Bernfeld se place uniquement au point de vue énergétique et il exclut les aspects historiques des notions. Mais précisément la proposition qu'il avance, c'est qu'il n'est rien, dans la notion de *Todestrieb,* de pulsion de mort, qu'il ne puisse ramener à des phénomènes énergétiques, pourvu que l'on introduise dans la conception de l'énergétique la notion de structure. Autrement dit, dans la mesure où la notion de structure permet de caractériser l'opposition de l'énergie libre et de l'énergie liée, dans cette -331 -

mesure on pourra comprendre la mort comme structuration. Et c'est ainsi que la notion de mort sera entièrement donnée à l'énergétique.
Il en résulte, comme je le disais pour commencer, que pour éviter tout malentendu dans le langage, il importera de ne plus parler de pulsion de mort, mais uniquement de principe de Nirvâna. Est-ce que cela voudra dire d'ailleurs qu'il n'y aura pas cependant certaines composantes historiques du phénomène telles qu'on puisse rendre un sens à la notion de mort ? Car Bernfeld ne va pas jusqu'à dire, bien sûr, que nous ne mourons pas mais, dans la mesure où nous mourons historiquement, c'est-à-dire dans la mesure où nous ne mourons pas énergétiquement, dans la mesure où nous mourons parce qu'il y a de la structure qui s'accumule, en somme, que ce qui est ossifié vient prendre la place de ce qui est fluide, dans cette mesure nous mourons de l'extérieur, c'est-à-dire que ce qu'il y a d'historique dans la notion de mort, c'est la mort prise comme événement.
Mais la mort prise de l'intérieur n'est plus que structuration, elle est une entropie interprétée en termes de structuration, et on n'aura plus à l'appeler mort, on l'appellera donc soumission au principe du Nirvâna. Alors nous aurons dans cette construction ce qui était la mort qui est interne, et qui est le principe de Nirvâna, relevant d'une explication purement thermodynamique, où intervient le concept de structuration et d'ossification de la fluidité vitale. Nous aurons pour le système qui ainsi meurt de l'intérieur, par ailleurs, un côté historique, à savoir la mort comme événement. Alors, rien de cela ne relèvera de la pulsion. On ne peut pas dire que relève de la pulsion, dit très fortement Bernfeld, ce qui n'est pas historique. Là où il y a pulsion, il y a historicité. Or il n'y a pas historicité dans la mort interne qu'est la liaison irréversible des processus vitaux en structures inertes, donc il n'y a pas de pulsion de mort. Par ailleurs, il y a ici une petite discussion de la notion de suicide. On ne peut pas dire que l'homme tend à la mort prise comme événement, donc de façon générale on exclura du champ des pulsions l'idée de mort telle que Freud la comprend.
La mort ayant été ainsi rendue à l'énergétique, et dépulsionnalisée, déhistoricisée, on opposera donc cette prétendue mort aux pulsions authentiques, à ce qui, comme le dit Bernfeld, doit recevoir la dignité de la pulsion, à savoir sexuelle, et la pulsion de destruction. Là, nous avons des moments historiques qui sont caractéristiques de la pulsion. C'est dans la mesure où ils sont caractéristiques, justement, qu'on pourra par-

ler de pulsion, alors que l'aspect historique de la mort n'est pas caractéristique de la mort prise comme mort intérieure, mort par structuration, de la mort comme telle.
À cette occasion, donc, il se livre à une analyse de la notion de pulsion de mort et il tend à montrer son statut équivoque dans la pensée freudienne. En somme, ce qu'il reproche, peut-on dire, à la notion de pulsion de mort, prise comme telle, c'est qu'elle ne nous apprend rien. Il prétend que tout ce qui est véritablement instructif dans la notion de pulsion, notamment la possibilité qu'elle nous ouvre de différencier certains types de comportement, est étranger à l'idée de pulsion de mort. C'est une idée qui, à l'opposé du caractère heuristique, en somme, des autres notions, est une notion qui n'a qu'un intérêt purement théorique. D'autre part, il nous montre qu'à la différence de ce que Freud veut, l'idée de pulsion de mort en tant qu'entendue comme nous venons de le faire, ne renferme aucune opposition, c'est à dire que la mort n'a pas de contraire. La mort telle qu'il l'entend n'a pas de contraire. Nous reviendrons là-dessus si nous avons le temps.
Je vais maintenant vous donner lecture de la traduction à laquelle je me suis livré de quelques passages de cet article de Bernfeld qui est, je le rappelle, le troisième. D'abord, donc, il nous dit que la mort ne peut pas être entendue uniquement comme un événement. À supposer qu'il y ait une solidarité entre la notion de mort et la notion d'entropie, comment comprendre la mort ? De quelle mort s'agit-il ? Une première interprétation de la mort consiste à la prendre comme événement. Cette mort comme événement c'est la mort prise sous un aspect historique, et la mort se définit ici en relation à la définition des processus vitaux, comme processus stationnaires, c'est-à-dire que dans la mesure où les processus vitaux sont des processus stationnaires, ça n'est pas de l'intérieur que la mort peut y entrer. Sans doute il peut y avoir un grain de sable dans le système, mais ce grain de sable est extérieur au système.
Voilà ce qu'il nous dit: « Et à présent la physiologie et la biologie n'ont pas dépassé une énergétique du processus vital, mais en tout cas il est assuré que les processus vitaux sont des processus stationnaires. De tels processus sont caractérisés par le fait que des conditions déterminées régnant dans le système imposent un circuit tel que se produit toujours un retour à la phase initiale; autant que l'import d'énergie de l'extérieur du -333 -

système est assuré, et, aussi longtemps que les conditions du système sont inchangées, le système se perpétue, la mort n'intervient qu'à la manière d'un accident. » Ensuite il cite Ehrenberg, mais ce n'est pas la pensée dernière d'Ehrenberg qu'il cite: « La mort comme événement, ainsi que le dit Ehrenberg, l'accident unique du mourir de l'individu ne se produirait pas ». Et alors, il le montre, au bénéfice de l'entropie. Ceci implique la relation à l'autre article.
Il y a donc une première mort, qui est la mort comme événement. « Cependant - et c'est ici que va s'introduire la notion d'une mort interne, mais encore une fois, on ne devra plus parler de mort - cependant, la proposition, le but de toute vie est la mort, reçoit une confirmation énergétique très satisfaisante pour l'organisme vivant si l'on s'attache à la définition conceptuelle qui lui correspond ». Autrement dit, il retient bien que le but de toute vie est la mort, mais on peut dire qu'il retire à la vie et à la mort le caractère historique à ce titre, c'est-à-dire que cette expression le but de la vie est la mort, prendra un sens purement énergétique. Et on dira, si vous le voulez, selon les lois de l'énergétique, et dans le sens du principe de l'entropie, le but ne sera plus un but, le terme des processus vitaux a une structure de liaison. « Ehrenberg, dit-il, a construit une biologie historique des processus vitaux élémentaires. La vie se maintient dans le processus continu de la structuration, de l'accroissement de substance, aux dépens de la fluidité, accroissement à partir duquel aucun travail ne peut plus être gagné, et qui, à partir de ce processus, se sépare pour former le corps. » On a ainsi des vues d'embryologie. La substance structurale, le noyau des cellules par exemple, détermine la vitesse, l'intensité du cours restant de la vie. En somme nous avons une fluidité originelle, à l'intérieur de cette fluidité des structures qui apparaissent, et il y a une rétroaction de ces structures sur la fluidité de la matière qui fait que les propriétés de vitesse et d'intensité sont réglées désormais par cette structure qui ne cesse de s'accumuler comme par une ossification. La vie est cet échange, cette production de substance, ce devenir-mort. Ce que nous appelons la vie d'un individu est l'intégration d'une multitude de processus vitaux élémentaires fluides, en une unité déterminée à travers les structures que produisent les processus vitaux. Chaque processus vital élémentaire, dans sa singularité, conduit à la liaison irréversible des énergies en structures, à la mort.

Encore une fois, je prends ici le troisième article, d'abord pour présenter les idées les plus générales ; mais la conception que se forme Bernfeld de la personne visera précisément à rendre possible ce processus de structuration. Il concevra la personne comme un couplage entre des cellules élémentaires qui sont source d'énergie, d'une part, et d'autre part, un appareil central qui joue un rôle structurant, c'est-à-dire que le fonctionnement de la personne permettra d'une manière précise de comprendre comment se trouve incarné le principe que fixe ici la théorie biologique d'Ehrenberg : « La vie de l'individu tend à remplir son espace de vie de structure ». Il y a analogie ici avec le terme de Lewin, mais analogie purement verbale: « Elle est en son intensité saturée, déterminée par la pente assignable entre son espace de vie et sa capacité à être remplie [...] en un point quelconque antérieur à la fin, probablement inaccessible. » Il s'appuie ici à ce qu'on appelle le troisième théorème de Nertz selon lequel « l'état de repos absolu ne peut pas être atteint par un système fini. »
Donc : « En un point quelconque, antérieur à la fin, probablement inaccessible, l'événement mort peut amener le processus vie-mort à l'état de repos ». Nous avons donc un processus que, provisoirement, on pourra appeler le processus vie-mort, le processus de structuration. Ce processus tend en principe, sous réserve du troisième théorème de Nertz, à un état de repos. Mais enfin, avant que cet état de repos, par structuration, ou, en langage freudien, avant que cet état de totale liaison ne soit atteint, sans doute un événement peut intervenir du dehors du système, l'événement mort sans doute peut amener le processus à l'état de repos. Seulement il y a néanmoins un processus de structuration interne relevant de la thermodynamique, d'une thermodynamique complémentaire à la notion de structure. Ici, d'ailleurs, il se réfère à la théorie énergétique et à la discrimination entre les facteurs d'intensité et d'extensité de l'énergie; autrement dit, c'est le facteur d'intensité de l'énergie qui ici tiendra lieu de facteur structurant. Je dis ceci pour insister sur le fait que l'œuvre de Bernfeld, ici, fait sa tentative, s'insère dans une physique extrêmement traditionnelle, c'est-à-dire qu'on ne doit pas considérer certaines considérations philosophiques sur la théorie de l'énergie, mais il ne fait qu'utiliser des données qu'au fond, tout licencié en physique de l'époque, en Allemagne, étudiait.

Je ne dis pas cela pour diminuer l'intérêt de sa tentative. Mais pour montrer que c'est extrêmement classique et que lorsqu'il recherche jusqu'où peut mener l'interprétation énergétique du *Trieb il* se place dans le contexte d'une énergétique classique. « Lorsque Freud, poursuit Bernfeld, assigne à l'organisme la tendance à s'efforcer vers des états stables, à atteindre des états de repos durable, et lorsqu'il désigne par l'expression de pulsion de mort l'agent exécutif de cette tendance, il semble donc que l'on ne soit pas mal fondé à escompter que les progrès de la biologie et de la physiologie apportent la preuve rigoureuse que cette tendance représente le cas particulier du principe de l'entropie pour les systèmes organiques ». Donc on peut sans doute escompter que l'on puisse interpréter comme entropie la pulsion de mort de Freud. Mais loin que ceci nous permette de ramener l'ensemble de l'interprétation freudienne à des déterminations thermodynamiques, au contraire, cette réduction de la pulsion de mort à l'entropie nous permettra de faire le départ entre ce qui relève de l'homéostase, ce qui est physique au sens général des systèmes physiques naturels d'une part, et, d'autre part, de ce qui relève ici, comme Bernfeld le dit, de « la dignité du principe qui est proprement historique. » Donc cette réduction à l'entropie de cette pulsion de mort vise à décanter en somme, dans le freudisme, ce qui peut être abandonné à l'énergie de manière à faire ressortir au contraire ce qui relève de la pulsion, compte tenu d'ailleurs de ce que Bernfeld n'envisage absolument pas le problème de la manière dont l'historicité est assumée par les pulsions. Donc la pulsion de mort, dans l'acception qui est la sienne du point de vue de la biologie théorique, et abstraction faite de son moment historique; et alors s'il s'agit de la pulsion de mort, ce moment historique, c'est seulement la tuile qui nous tombe sur la tête. S'il s'agit de la pulsion de mort quant à l'aspect historique des autres pulsions, il ne le détermine pas. Mais en tout cas, il s'agit de quelque chose de purement extérieur. Donc elle est justifiable comme position scientifique, et non seulement spéculative. Sans doute, dit-il, le terme de mort, aussi bien que le terme de pulsion porte-t-il au premier plan le moment historique du comportement du système, et donne-t-il facilement matière à des malentendus. Pour cette raison, il serait souhaitable de donner de la pulsion de mort, au plein sens de la notion chez Freud, le nom de principe du Nirvâna.

Pour résumer ce texte, il nous dit que l'on ne peut pas interpréter d'une interprétation purement physique la pulsion de mort, mais qu'une telle interprétation n'entraînerait pas en somme dans son sillage le concept global de la pulsion, et notamment le concept de la pulsion de destruction et de la pulsion sexuelle. Au contraire, et justement, c'est à associer la pulsion de mort à ces deux notions qu'il va s'attacher dans les paragraphes qui suivent.
Après avoir ainsi introduit l'idée de la pulsion de mort comme notion thermodynamique, sous le nom de principe du Nirvâna, il donne une interprétation du principe de plaisir, qui permettra de maintenir dans une vue freudienne la liaison entre la notion de stabilité, la notion de mort et le principe de plaisir, c'est-à-dire que le principe de plaisir se trouvera justiciable d'une interprétation elle-même thermodynamique dans la perspective de l'entropie.
Mais pour venir à cette interprétation qu'il nous donne du principe de plaisir, il serait nécessaire que soit introduit le concept de libido. Et c'est dans le second article, beaucoup plus technique et fouillé, que cette notion de libido se trouve introduite en relation à la notion de plaisir. Donc, éventuellement j'y reviendrai. Ceci vient s'inscrire dans la conception qu'il se fait du système.
Vous voyez donc que cette notion de la pulsion de mort contrevient en somme à la systématisation des pulsions telle qu'on la trouve chez Freud. Aussi s'attache-t-il très directement à cette systématisation et, en opposition avec ce qu'il considère comme étant la doctrine de Freud, il va s'attacher à désolidariser la pulsion de mort de la pulsion de destruction. Encore une fois, la pulsion de mort est rendue à l'énergétique et la pulsion de destruction, comme la pulsion sexuelle, seront chargées d'historicité. Voici ce qu'il dit : « Cependant la tâche que s'est fixée Freud ne peut encore être considérée comme remplie par ces considérations, car la démarche freudienne n'a guère retenu la discussion analytique lorsqu'on parle de pulsion de mort. Toute une autre série d'éléments de la construction freudienne apparaît dans la construction, avant tout le mourir comme événement. On peut trouver parfois... » La suite n'est pas sans intérêt, mais au fond c'est une parenthèse.
Il s'attache à des articles de Ferenczi sur le suicide. Je passe là-dessus.
Mais la difficulté essentielle est constituée dans les descriptions psycha- 337 -

nalytiques par la pulsion de destruction. « Si Freud, dans *Au-delà du principe du plaisir,* retrouve la pulsion de mort de la biologie spéculative dans le moi comme principe de plaisir, c'est d'elle que nous avons exclusivement parlé jusqu'à présent. Il a depuis lors admis, dit-il, de plus en plus clairement, une identification de la pulsion de mort avec la pulsion de destruction. » Donc, et en 1930, Bernfeld est sous le coup, en somme, du *Malaise dans la civilisation,* et c'est à cela qu'il se réfère. Et il oppose ce texte au texte *d'Au-delà du principe du plaisir. Il y* aurait donc eu, depuis 1920, une évolution de la pensée freudienne.
Freud emploie les deux termes, pulsion de destruction et pulsion de mort l'un pour l'autre, et la question serait de savoir si cette identification est aussi valable du point de vue énergétique et économique. Les considérations qui suivent montrent que ce n'est pas possible si la pulsion de mort que Freud identifie déjà avec la notion de pulsion elle-même n'a pu recevoir un autre sens que cette pulsion de mort qui est conçue dans *Au-delà du principe du plaisir* comme un cas spécial du principe de stabilité. Il est frappant que dans la perspective de Freud la pulsion de mort ou la pulsion de destruction est envisagée sans caractérisation biologique théorique. C'est en somme ici la nouveauté du *Malaise dans la civilisation.* C'est-à-dire qu'alors, dans *Au-delà du principe du plaisir,* le concept relèverait plus précisément de la théorie, et par conséquent serait plus proche d'une élaboration énergétique; au contraire, il y aurait eu dans le *Malaise dans la civilisation* une tendance dans un autre sens qui se marquerait par l'identification de la pulsion de mort et de la pulsion de destruction. Cependant, il est frappant que la pulsion de destruction soit envisagée sans caractérisation biologique théorique et non pas en liaison avec le principe de stabilité comme cela avait été fait dans *Au-delà du principe de plaisir,* mais toujours et seulement comme une donnée psychologique dynamique, et non plus économique, en opposition à la pulsion sexuelle et non pas en relation au principe de plaisir.
Donc, je dois résumer ce qu'il dit ici en disant, il y a eu une évolution dans la pensée de Freud. Dans *Au-delà du principe du plaisir, il y* a solidarité entre la stabilité, le principe de plaisir et la pulsion de mort, au contraire nous voyons - et par conséquent ici les concepts relèvent de la théorie, ce sont des concepts théoriques, et d'ordre économique - que dans le *Malaise dans la civilisation,* la pulsion de mort, assimilée dans -338 -

cette mesure à la pulsion de destruction, devient une donnée psychologique. C'est en somme à cette nouvelle thèse que Bernfeld s'en prend. « Ainsi, dit-il, dans le *Malaise dans la civilisation, il* faut avouer que nous saisissons d'autant plus difficilement, dit Freud, la pulsion de mort, pour ainsi dire seulement comme reliquat à deviner sous l'Eros, et qui se dérobe à nous là où il nous est pas masqué par son alliage avec l'Eros ». Page 56. La critique qu'il va faire part de cette idée qu'en vérité la pulsion de mort n'a pas un sens concret; elle n'a qu'une signification théorique. Alors la pulsion de destruction, comme la pulsion sexuelle, ont une valeur concrète - je traduis concret et non pas économique. La pulsion de destruction et la pulsion sexuelle sont deux façons de comportement, doivent être comprises comme des pulsions différentes. La pulsion est là poussée vers le renouvellement. Cette idée de relation avec le milieu marque l'influence de la psychologie de la Forme dans cette façon dont le concept de *Trieb* est compris comme étant caractérisé dans la mesure où il permettra de caractériser des conduites en relation avec le milieu.
Il se réfère ensuite à la définition *d'Au-delà du principe du plaisir: «* La pulsion est là poussée vers le renouvellement d'une situation de satisfaction perdue. Si, en outre, on ne peut clairement assigner une position de satisfaction déterminée qui concernera une de ces deux pulsions, en gros la direction de la pulsion de destruction et le renouvellement - *wiederstellung* - de la situation de satisfaction par le moyen de l'anéantissement du milieu et aussi bien par la fermeture aux objets... » En effet, le système élaboré par Bernfeld lui permet, dans sa pensée, de représenter d'une manière précise les deux modes de fonctionnement de la personne selon que l'abaissement du niveau libidinal est atteint par une recherche de stimulation dans le milieu, ou au contraire par une clôture narcissique au milieu.
À partir de sa représentation du modèle, Bernfeld déduit en quelque façon ces deux directions du *Trieb.* La direction de la pulsion sexuelle, atteindre la satisfaction en se tournant vers le milieu, en se saisissant des objets et ainsi en les conservant. Donc fermeture aux objets et, d'autre part, en se saisissant des objets, les deux manières peuvent se produire pour retrouver la satisfaction. « L'amour désigne la première, la haine la seconde de ces pulsions. Ces deux pulsions sont sans doute de nature biologique, mais non cependant comme la pulsion de mort de l'ordre de -339 -

la théorie biologique. Mais ces deux attitudes bien distinctes peuvent être manifestées dans le fait concret, dans le monde animal aussi, dit-il, jusqu'aux protozoaires. » Il ne traite pas du côté historique du problème. Mais cette assimilation montre qu'il tendra à assimiler l'historicité humaine à l'historicité des protozoaires. En tout cas il nous dit bien que ces deux attitudes bien distinctes de pulsions de destruction et pulsions sexuelles dont il nous a dit que, comme tout *Trieb,* elles sont caractérisées par le recouvrement d'une satisfaction perdue, elles ont en somme une portée biologique générale, qui peut être étendue à toutes les espèces animales en remontant jusqu'aux protozoaires.
« Dans l'étude de la pulsion sexuelle et de la pulsion de destruction, nous demeurons dans le domaine du qualificatif. Ce sont des questions qui relèvent du point de vue de Freud. Si, par ailleurs, les pulsions en général peuvent être caractérisées comme dirigées vers une satisfaction et, si la satisfaction est aussi en fait l'instauration d'un état de repos ou d'équilibre, la satisfaction à laquelle on tend, fût-elle l'accroissement d'entropie du système est en tout cas une situation déterminée qualitativement, une situation historiquement survenue avec le concours de conditions non énergétiques. » Encore une fois, il ne détermine pas ces conditions. L'aspect quantitatif de la théorie énergétique peut être envisagé de façon significative. Le qualificatif et l'historique appartiennent à d'autres points de vue.
Ensuite, il va s'attaquer à la notion de pulsion de mort, de l'intérieur si l'on veut. Après avoir montré en somme que ce sont des critères différents qui permettent de caractériser la notion de pulsion de mort, et les pulsions sexuelles et de destruction, de l'autre, il nous dit que la notion de pulsion de mort est confuse. « Si l'on réunit les formules que Freud a successivement proposées au sujet de la pulsion de mort de divers points de vue, et en des occasions diverses, si l'on procède ainsi, comme le suggère l'emploi de cette même expression en tous ces passages, d'instinct de mort, on parvient à une image qui est contradictoire dans la mesure où les considérations développées par Freud relèvent tour à tour du point de vue dynamique et du point de vue économique. La pulsion de destruction a pour synonyme la pulsion de mort, pour partenaire la pulsion sexuelle, et elle est un concept dynamique de la théorie des pulsions en même temps qu'un concept historique qui comprend des éléments qualificatifs d'im340 -

portance décisive. Elle est décelable comme la pulsion sexuelle dans son état naturel. Elle apparaît surtout intriquée avec elle. Elle soulève peut-être des problèmes plus nombreux qu'elle, mais non d'une autre nature. « Au même titre que la pulsion sexuelle, elle relève aussi de la perspective biologique. »
Il y a un peu de tout, dit-il, dans cette notion de la pulsion de mort. Il va montrer à quelles conditions peut s'opérer la dissociation de la pulsion de mort et de la pulsion de destruction. Son texte ici est un petit peu tendu. Voici ce qu'il veut dire, nous cherchons en somme, si nous avons des idées distinctes de la pulsion de mort d'une part, et d'autre part des autres pulsions. Et ce qu'il nous dit, c'est qu'il n'y a pas de critère qualitatif qui permette de distinguer la pulsion de mort des pulsions sexuelles et de destruction, de même que par des critères qualitatifs on distingue pulsion de destruction de pulsion sexuelle. Donc le seul critère de discrimination entre la pulsion de mort et les autres pulsions, sera précisément celui qui a été développé antérieurement, à savoir une caractérisation énergétique de la pulsion de mort. La pulsion de destruction n'est autre chose que la pulsion de mort, que dans la mesure où elle est visée en termes physiques, ou dans le cas où l'expression de pulsion de mort désigne la tendance entropique de tous les systèmes dans la nature.
En somme, ce qu'il dit, c'est que la pulsion de mort - et alors, mais pas explicitement, il se réfère à Freud - il dit que si la pulsion de destruction est un cas spécial du principe de stabilité à ce titre, mais à ce titre seulement, on pourra discriminer la pulsion de mort des autres pulsions. Et alors moi, Bernfeld, je reprends l'idée en disant, la condition sous laquelle Freud pose la possibilité de cette distinction, à savoir la liaison au principe de stabilité, moi je l'exprime en disant, dans le cas où l'expression de mort désigne la tendance entropique de tous les systèmes dans la nature. Par ailleurs ils obéissent à la loi de l'entropie dans les conditions qui ont été fixées, mais ceci dégagera la notion de pulsion car cette terminologie obscurcit le problème qui est celui-ci, quelles fonctions ont les pulsions, pulsions de destruction et sexuelles, pour le procès général du système ? Autrement dit, si on fait de la pulsion de mort une pulsion, on masque le véritable problème que pose la notion de pulsion, à savoir les déterminations singulières que reçoivent les pulsions dans le fonctionnement de la personne. La tâche est en somme amorcée dans le deuxième article.

Alors il dit: « A supposer que ces considérations aient un noyau de vérité, la construction freudienne de la pulsion de mort devrait assurément perdre la beauté philosophique qui la rend si attirante, mais non moins controversée. Au couple de contraire, pulsion de destruction et pulsion sexuelle, Freud oppose le couple de la pulsion de mort et de l'Eros. Or, il n'y a pas place pour l'Eros dans une conception biophysique de la pulsion de mort. La théorie de l'énergie ne connaît aucun partenaire, adversaire de jeu ou ennemi qui s'oppose à la légalité de l'entropie. Du moins aucune autre que les conditions mécaniques qui, le cas échéant, allongent le chemin vers l'entropie et obligent à des détours. » En somme il n'y a pas d'aspect dialectique ici du phénomène. Il n'y a pas de jeu avec l'Autre. « De même, la réunion de quantités de substances toujours plus considérables en unités n'est pas la direction du processus physique qui tend plutôt, non seulement à la dispersion de l'énergie, mais aussi à la dispersion de la matière. L'idée philosophiquement satisfaisante des forces qui luttent contre la mort a peu de sens physique et n'en a aucun du point de vue de la théorie énergétique. La pulsion de mort comme mode d'activité du système n'a aucun Eros à ses côtés. Eros n'est pas un mode d'activité générale des systèmes, il est spécifique des systèmes organiques, de même que la tendance à la destruction n'est pas un mode d'activité physique des systèmes, mais une détermination également spécifique pour les systèmes organiques. Ces deux modes d'activité ont, au sens le plus étroit du terme, la dignité de la pulsion distincte, là, de ces systèmes organiques, de celle des autres systèmes. Alors il dit qu'« il est inutile de désolidariser ici ses thèses de celles de Jung » ; qu'il ne tend nullement à aucun monisme de l'énergie. Et je vais simplement vous citer la conclusion, dont les origines n'apparaissent pas nettement parce que je n'ai pas parlé de ce qu'il dit de l'application du principe de Le Chatelier au système, de manière à caractériser, à différencier les systèmes physiques en général des systèmes organiques. « Le mode d'activité général des systèmes connus sous le nom de *principe de Le Chatelier,* et selon lequel tout système résiste aux influences du monde extérieur et tend ainsi à se conserver, est une formulation spéciale du principe plus compréhensif de l'entropie. Il ne vaut que pour les systèmes en équilibre stable. Le système-personne ne peut exercer son activité sûrement que dans le sens du *principe de Le Chatelier,* car c'est seu- 342 -

lement dans des états limites particuliers qu'il a un état limite stable. Nous avons donc trois niveaux d'analyse ici. Un état limite des systèmes organiques qui répondrait au *principe de Le Chatelier,* c'est-à-dire qui pourrait être considéré comme correspondant à une fonction. » Ce qu'il nous dit, c'est que ceci ne représente qu'un cas limite. Nous avons d'autre part les systèmes qui sont régis par l'entropie, mais non pas au sens limité de Le Chatelier, plus généralement par le principe de l'entropie. Et nous avons - et ceci va former le domaine de l'énergétique - ce qui relève du *Trieb* et de l'historicité.
« Le système-personne ne peut exercer simplement son activité dans le champ du *principe de Le Chatelier,* car c'est seulement dans des états limites particuliers qu'il possède un état. Dans cet état, le mode d'activité du système ne consiste également que dans les conduites les plus simples de la résistance ou de la nocivité de la notion de repos. En général, pourtant, il n'a pas pour tâche seulement d'en venir, vis-à-vis du milieu, à une égalisation énergétique qui tiendrait plus ou moins tôt, mais il lui faut maîtriser ce système-personne, plus complexe, lié à la structure de la personne. » Il résulte de l'hypothèse du système couplé - c'est le second article - que la dignité de la pulsion envisagée comme mode d'activité spécifique des systèmes vivants, système couplé osmotique, revient aux pulsions sexuelles et aux pulsions de destruction. « Tandis que la pulsion de mort, au sens du principe de Nirvâna, ainsi que la pulsion de conservation, l'instinct de conservation, est un mode d'activité générale des systèmes naturels qui ne peut être assuré au système-personne sous ces conditions mécaniques historiquement déterminées, que par l'action des pulsions de destruction et des pulsions sexuelles. » C'est-à-dire que, s'il est vrai que ce qu'on appelle la pulsion de mort intervient comme caractéristique de tout système naturel, et pas seulement des systèmes organiques, et s'il est vrai qu'il y a une interprétation énergétique en ce sens de la pulsion de mort, il reste que la personne, en somme, ne bénéficiera de ce principe du Nirvâna que sous des conditions qui lui sont propres, conditions historiquement déterminées; et en particulier en raison de ce fait que la structure interne qui règle le fonctionnement énergétique est elle-même historiquement déterminée, et que, par ailleurs, en même temps, ce seront les pulsions de destruction et les pulsions sexuelles qui, dans le cadre structural de la personne ainsi historiquement définie, per-

mettront seules de donner force, en somme, au principe énergétique du Nirvâna au niveau de la personne.

J. LACAN. -je remercie infiniment, avec tout l'accent que je peux y mettre, Monsieur Pierre Kaufmann de nous avoir rendu le service de nous débrouiller, pour les articuler devant nous la chaîne de méditations qui est représentée par ces trois articles essentiels de Bernfeld.

Si, pour certains - je souhaiterais qu'ils soient en plus petit nombre possible - ceci a pu paraître dans le plan général de notre recherche un détour, ça n'est sûrement pas un hors-d'œuvre. Je veux dire que si, comme s'exprime Bernfeld, la pulsion de mort dans Freud rencontre cette objection de ne rien nous apprendre, soi-disant, à l'intérieur du phénomène, vous verrez que la pulsion de mort en tout cas nous apprendra beaucoup sur la position même de la pensée de Freud, à savoir l'espace dans lequel elle se déplace. Pour tout dire, je pense que vous en avez entendu assez avec la masse générale de cet exposé, pour voir qu'il est absolument démontré, par une analyse semblable, que la dimension dans laquelle la pensée de Freud se déplace, c'est à proprement parler la dimension du sujet ; qu'elle l'implique absolument pour que soit repris, au niveau de la personne, ce phénomène naturel de la tendance dans l'entropie, et pour qu'il puisse prendre la valeur d'une tendance orientée, significative du système en tant qu'en somme le système tout entier se déplace dans une dimension éthique. Ce en quoi, bien entendu, nous aurions tout à fait tort de nous étonner, puisque autrement ça ne serait pas ni la méthode, ni la voie thérapeutique, voire ascétique, telle qu'elle est dans notre expérience.

Seminaire 07

Leçon XVIII 4 mai 1960

Je ne voudrais pas aujourd'hui commencer mon séminaire sans, brièvement, indiquer ce que je pense de ce qui a un intérêt pour vous de ce qui a été dit hier à la réunion scientifique de la Société. Je voudrais dire simplement ce que je n'ai pas eu l'occasion de dire hier : que nous avons assisté somme toutes à une communication remarquable. Je voudrais simplement attirer votre attention dans quel sens elle l'est. Elle était faite par quelqu'un qui, de par sa position, n'avait pas à révolutionner le domaine de l'hystérie, à nous apporter une expérience immense accumulée, ni même originale. Il s'agit de quelqu'un dont la carrière psychanalytique commence. Néanmoins, je crois tout de même devoir pointer ceci, c'est qu'il me semble que dans cet exposé très complet que vous avez entendu, peut-être, comme on l'a dit, trop riche, il y a quelque chose que vous pouvez, je crois, honnêtement toucher du doigt, c'est le caractère extrêmement articulé de ce qui vous a été proposé. Ce n'est même pas dire que rien n'y soit à reprendre. Si j'avais cru devoir forcer les choses en intervenant après une interruption peut-être un peu prématurée de la discussion, j'aurais certainement rectifié certaines des choses qui ont été avancées, et même peut-être vous signaler ces traits précisément en ce qui concerne les rapports de l'hystérique avec l'idéal du moi et avec le moi idéal. Je crois que, là-dessus, l'auteur de la communication, c'est un point qui justement serait à préciser dans une discussion, a avancé des choses qui tiennent peut-être à un certain flottement dans la fonction réciproque, dans l'opposition, dans la concaténation de ces deux fonctions.
Ce que je voudrais que vous remarquiez dans une communication de cette espèce, c'est en quel point, en permettant d'articuler des choses assez -345 -

loin avec une extrême précision sur le fondement de catégories qui, manifestement, se révèlent comme plus que maniables, destinées à introduire une clarté qui est aux dimensions mêmes de notre expérience, combien, quel que soit sur quelques points de détail ce que peut soulever de discussion certaines des choses avancées, en tout cas à quel point vous voyez les notions théoriques, de leur mouvement même si l'on peut dire, s'animer, rejoindre l'expérience et le niveau de l'expérience.
On parle des rapports de l'hystérique avec le signifiant. C'est quelque chose que nous pouvons, dans l'expérience clinique, toucher du doigt à chaque instant la présence. En d'autres termes, ce qui est avancé devant vous, et vous le verrez mieux encore si vous en aviez le texte - et j'espère que vous l'aurez bientôt- c'est autant de points qui s'offrent à la critique de l'expérience, mais dans la dimension, je dirai, d'une machine en fonctionnement, de quelque chose qui s'animait devant vous. Vraiment, s'il y a quelque chose qui peut nous faire toucher du doigt la valeur d'un certain nombre de notions théoriques que je m'efforce à promouvoir depuis des années devant vous, c'est que nous y rejoignons vraiment, par une sorte de confluence, de convergence de la notion avec la structure à laquelle nous avons affaire, cette structure qui est définie par le fait que le sujet a affaire, à se situer dans le signifiant. Nous voyons vraiment se produire devant nous le ça parle. Ce ça parle-là émergé, si l'on peut dire, de la théorie elle-même nous faisait rejoindre, confluer avec l'expérience critique la plus quotidienne dans les traits de ce qui vous était apporté.
Nous voyons s'animer l'hystérique dans sa dimension, et non pas par référence à un certain nombre de forces obscures plus ou moins inégalement réparties dans un espace au reste non homogène, ce qui constitue d'habitude le discours prétendu analytique. Il n'est prétendu analytique que pour autant que lui-même essaye de s'aliéner dans toutes sortes de références à des sciences certes estimables, plus qu'estimables chacune dans son domaine, mais qui souvent sont invoquées d'une façon qui n'est pas autre chose pour le théoricien qu'une façon de marquer sa maladresse à se déplacer dans son propre domaine.
Ceci n'est pas simplement ni un hommage au travail que vous avez entendu, ni non plus un simple hors-d'œuvre à ce que je suis en train d'essayer de poursuivre devant vous, mais je considère cette année, en m'efforçant avec mes moyens qui sont simplement les moyens de mon expérience, d'articuler, de faire vivre devant -346 -

vous la dimension éthique de l'analyse. je prétends ne pas faire autre chose que ce que j'ai fait dans les années précédentes en vous apportant cette élaboration qui, progressivement, de la référence première à la parole et au langage vous a donné - j'abrège les étapes - l'année dernière, cette tentative de préciser la place et la fonction du désir dans l'économie de notre expérience. Notre expérience pour autant qu'elle est guidée par la pensée freudienne.

je voudrais remarquer que, dans ce commentaire de la pensée freudienne, je ne procède pas en professeur. L'action générale des professeurs, concernant la pensée de ceux qui se trouvent avoir enseigné au cours de l'histoire quelque chose, consiste en général à la formuler de telle sorte que cette pensée n'apparaît que par ses côtés les plus limitatifs et les plus partiels. D'où l'impression de respiration que l'on a toujours lorsqu'on se rapporte aux thèses, aux textes originaux. je parle des textes qui en valent la peine, de ceux auxquels j'ai déjà plus d'une fois fait allusion dans tel ou tel de mes énoncés. Quand je dis qu'on ne dépasse pas tel ou tel de ceux que j'énumère dans la même phrase, Descartes, Kant, Marx, Hegel et quelques autres, on ne les dépasse pas pour autant, en effet, qu'ils marquent la direction d'une recherche, qu'ils marquent une orientation, et que cette orientation, elle, si c'est une orientation véritablement faite comme ça, n'est pas quelque chose qu'on dépasse comme ça si aisément.

On ne dépasse pas Freud non plus; on n'en fait pas non plus - on n'en a pas d'intérêt-le cubage, le bilan. On s'en sert, on se déplace à l'intérieur, on se guide avec ce qu'il nous a donné comme directions. Ce que je vous donne ici c'est quelque chose qui essaye d'articuler les sens d'une expérience pour autant qu'elle a été guidée par Freud. Ce n'est pas une façon d'enserrer, de cuber, de résumer Freud d'aucune façon. Mais que cette dimension éthique soit notre expérience même, est-ce que vous ne voyez pas que vous en avez le témoignage justement dans ces sortes de déviations implicites d'éthique qui se trouvent dans des notions prétendument objectivantes qui vous ont été peu à peu fournies, déposées au cours de l'élaboration analytique à travers les différents âges de la pensée analytique.

Est-ce qu'il n'y a pas une notion éthique implicite déposée dans cette notion de l'oblativité que vous me voyez souvent critiquer devant vous ? Est-ce qu'implicitement, je dirai, par les buts qui, pour être non formulés, - 347 -

à peine avoués, de la reformation du sujet dans l'analyse - quand je dis reformation c'est pour ne pas dire réformation, réforme dans toutes les implications de l'analyse - qui d'ailleurs aussi bien s'avouent comme tels bien souvent dans la notion de refaire le moi du sujet, est-ce qu'il n'y a pas implicitement cette dimension éthique dont je veux simplement vous montrer que telle queje vous l'ai présentée elle est inadéquate, elle ne correspond pas à votre expérience, aux dimensions réelles dans lesquelles Freud nous indique, par la nature du sens même qu'il nous a ouvert, que se propose ce problème ?
En vous amenant donc cette année, sur ce terrain de l'éthique de la psychanalyse, nous sommes arrivés à un certain point, à une certaine frontière, à une certaine limite dans laquelle je vous ai centrés, sur laquelle je vous ai fait arrêter votre esprit, celle que j'ai illustrée par une sorte de confrontation, de mise en relief l'un par l'autre, si paradoxal que cela paraisse, c'est ainsi que j'ai procédé, de Kant et de Sade nommément. Je vous ai amenés en un point que nous pourrions, si vous voulez, appeler le point d'apocalypse ou de révélation de quelque chose qui s'appelle quoi ? La transgression. En remarquant que ce point de la transgression a un rapport sensible avec ce dont il s'agit dans notre problème, dans notre interrogation éthique, à savoir le sens du désir comme tel. C'est là le point auquel mon élaboration des années antérieures vous a amenés en posant que ce sens du désir est quelque chose qui, dans l'expérience freudienne comme telle, dans cette expérience qui est aussi la nôtre, quotidienne, est à distinguer et à structurer dans un certain champ où les termes comme celui de besoin doivent être situés, posés comme n'en étant pas là pure et simple racine, comme en étant bien plus que distincts.
En d'autres termes, il n'est pas possible de purement et simplement déduire la fonction du désir, dans l'articulation de l'expérience analytique, en la ramenant purement et simplement par quelque artifice, qu'il puisse s'agir, en la déduisant, en la faisant surgir, émaner, de la dimension du besoin. Si je m'arrête un instant à quelque chose qui, je crois, est essentiel à faire saisir, le cadre dans lequel se déplace notre recherche, je reviens à quelque chose je dirai presque de contingent dans les propos que j'ai tenus devant vous. J'ai fait, au détour d'un de mes exposés, une sorte d'excursion paradoxale, voire fantaisiste, sur deux formes que j'ai opposées l'une à l'autre,

celles de l'intellectuel de gauche et de l'intellectuel de droite. Parlant de ces deux termes, et, je dirai, dans un certain registre, dans une certaine dimension, les renvoyant dos à dos, je pus paraître faire preuve de cette imprudence qui encourage un certain indifférentisme en matière de politique. Bref, il a pu m'être reproché d'avoir souligné, dans un terme que j'ai pourtant choisi avec attention, que l'éthique de Freud, ici je parle de Freud écrivant le *Malaise dans la civilisation,* j'avais pourtant pris bien soin de dire que l'éthique de Freud était humanitaire, ce qui n'est pas précisément dire qu'il fut un réactionnaire, mais que d'un autre côté articulé, il n'était pas progressiste.
Cette remarque, encore qu'on ne m'en conteste pas à proprement parler la pertinence, a paru à certains dangereuse à souligner. Je suis surpris que pareille chose puisse être apportée, précisément dans la perspective, orientée politiquement, d'où elle m'a été amenée. Je voudrais simplement, à ceux qui peuvent, dans cette dimension, avoir été surpris, seulement les inciter à quelque chose qui n'est tout de même jamais inutile pour contrôler les mouvements de la sensibilité, à s'informer peut-être d'une façon un peu précise, par la lecture de certains textes courts et rapides. J'en ai amené un. J'ai amené le volume premier des *Œuvres philosophiques* de Karl Marx, traduites par Molitor, publiées chez Alfred Coste. Je conseille seulement à ceux-ci de lire, par exemple, la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, ou* bien simplement ce curieux petit ouvrage qui s'appelle *La question juive.* Peut-être y prendront-ils une notion plus pertinente de ce que Marx à notre époque penserait de ce qu'on appelle le progressisme. Je veux dire d'un certain style d'idéologie généreuse fort répandue, disons-le, dans notre bourgeoisie. La façon dont Marx l'apprécierait est quelque chose qui apparaîtra tout à fait évidemment à tous les yeux pour ceux qui voudront se rapporter justement à cette source, à cette bonne et saine mesure d'une certaine honnêteté intellectuelle.
De sorte qu'en somme, en disant que Freud n'était pas progressiste, je ne voulais pas du tout dire par exemple qu'il n'était pas intéressé par l'expérience, disons le mot, marxiste. Mais enfin, c'est un fait, là je mets les points sur les i, si j'ai dit que Freud n'était pas progressiste, j'ai dit quelque chose qui n'était aucunement une imputation politique le concernant. J'ai dit qu'il ne participait pas en somme à une certaine orientation qu'on

peut qualifier de l'ordre de certains types de préjugés bourgeois. Ceci dit, il est un fait, c'est que Freud n'était pas marxiste. Ceci, je ne l'ai pas souligné parce qu'à la vérité, je n'en vois pas à proprement parler l'intérêt, ni la portée. Parce que, si vous voulez, je réserve à plus tard de montrer quel peut être l'intérêt de la dimension ouverte par Freud pour un marxiste, point qui sera peut-être en effet beaucoup plus difficile à introduire d'emblée puisque jusqu'à présent on ne semble pas s'être beaucoup aperçu du côté marxiste - si tant est qu'il y en ait encore des marxistes - dans quel sens se déroule, s'ouvre, s'articule, l'expérience indiquée par Freud.

Disons qu'elle est justement en ceci, c'est que si Marx prend le relais d'une pensée qui aboutit précisément à cet ouvrage que je vous désignai tout à l'heure comme ayant fait l'objet des remarques les plus pertinentes de Marx, à savoir la *Philosophie du droit de Hegel,* en tant qu'il s'y articule quelque chose dont nous ne sommes pas encore, jusqu'à nouvel ordre, que je sache, sortis, à savoir les fondements de l'État, de l'État bourgeois en tant qu'il donne la règle d'une organisation humaine fondée sur le besoin et la raison, en tant que, dans cette dimension, Marx nous propose, nous fait apercevoir, toucher du doigt, le caractère partial, partiel, insuffisant de la solution donnée dans le cadre de l'État bourgeois, il nous montre que cette solution, cette harmonie placée au niveau du besoin et de la raison, n'est bien dans l'État bourgeois qu'une solution abstraite, dissociée. C'est en droit que besoin et raison sont harmonisés. Mais ceci étant posé, en droit chacun est laissé en proie à l'égoïsme de ses besoins particuliers, à l'anarchie, au matérialisme comme s'exprime Marx, de la solution d'anarchie fondamentale qui suppose qu'il propose, qu'il aspire à un état où ça ne sera pas seulement, comme il s'exprime, politiquement, mais réellement que l'émancipation humaine se produira, à savoir que l'homme se trouvera, vis-à-vis de sa propre organisation, dans un rapport non aliéné.

C'est précisément sur ce chemin dont vous savez que, malgré les ouvertures qu'a donné l'histoire à l'entreprise, à la marche, à la direction indiquée par Marx, nous ne sommes pas tout à fait, semble-t-il, parvenus à la réalisation de l'homme intégral. Sur ce chemin - c'est en ce sens qu'il ne dépasse par Marx - Freud nous montre quelque chose, cet accident si l'on peut dire qui résulte du fait qu'il est tout à fait insuffisant, quel que -350 -

loin qu'en ait été poussée l'articulation dans la tradition de la philosophie classique, que ces deux termes de la raison et du besoin sont insuffisants pour nous permettre d'apprécier le champ dont il s'agit quant à la réalisation humaine. Que c'est d'une façon plus profonde, dans la structure, que nous nous trouvons rencontrer une certaine difficulté qui n'est rien de moins que la fonction du désir, et la fonction du désir pour autant- je vous l'indique dans la façon dont j'articule ici les choses devant vous - que, chose paradoxale, curieuse - mais il est impossible d'enregistrer l'expérience autrement - que la raison, que le discours comme tel, que l'articulation signifiante comme telle est là au départ, *ab ovo* depuis le début, du moment où peut s'articuler la structure de l'expérience humaine en tant que telle. Elle est là à l'état inconscient avant la naissance de toute chose pour ce qui est de l'expérience humaine. Elle est là d'une façon enfouie, inconnue, non maîtrisée, non sue par celui-là même qui en est le support. Et c'est par rapport à une situation ainsi structurée que l'homme a déjà secondairement, dans un second temps, à prendre, à repérer, à situer la fonction de ses besoins comme tels.
Et d'autre part, en raison de ce caractère primitif fondamental de la prise de l'homme dans ce champ de l'inconscient, en tant qu'il est d'ores et déjà un champ logiquement organisé, que cette *Spaltung,* ce maintien subsiste dans toute la suite du développement, que c'est par rapport à cette *Spaltung* que doit être articulé, situé, vu dans sa fonction le désir comme tel, que ce désir comme tel présente certaines arêtes, un certain point d'achoppement qui est précisément ce en quoi l'expérience freudienne se trouve compliquer le projet, le but, la direction donnée à l'homme de sa propre intégration. Problème de la jouissance, en tant qu'elle est quelque chose qui se présente enfouie dans un champ central, avec les caractères d'inaccessibilité, d'obscurité, d'opacité, et pour tout dire de champ cerné d'une barrière qui en rend l'accès, au sujet, plus que difficile, inaccessible peut-être pour autant que la jouissance se présente non purement et simplement comme la satisfaction d'un besoin, mais comme la satisfaction d'une pulsion au sens où ce terme nécessite toute l'élaboration complexe qui est celle que j'essaie ici d'articuler devant vous.
Pulsion proprement dite en tant qu'elle est ce quelque chose de si complexe que, vous l'avez entendu la dernière fois, pour quiconque s'en approche d'une façon appliquée, en essayant de comprendre ce qu'en

articule Freud, elle n'est même pas purement et simplement réductible à la complexité de la tendance entendue dans son sens le plus large, au sens de l'énergétique; elle comporte cette dimension historique dont il s'agit pour nous de nous apercevoir de la véritable portée. Cette tendance historique se définit en ceci, dans cette marque que la pulsion se présente dans une certaine insistance, en tant qu'elle se rapporte à quelque chose de mémorable parce que mémorisé. C'est cette dimension de la remémorisation, de l'historisation fondamentale qui est comme extensive à l'apparition, au fonctionnement de la pulsion comme telle, dans ce qu'on appelle le psychique humain. C'est aussi là que s'enregistre, que rentre dans le registre de l'expérience la destruction comme telle. C'est ce que je vais essayer pour vous de faire vivre, d'illustrer. C'est pour cela que je vous ai amené sur le champ de ce que je pourrais appeler, si vous voulez, non pas le mythe, parce que le terme ne serait pas exactement approprié, mais la fable de Sade.
Sade, quelque part, très exactement en ce point de son oeuvre qui, selon ce que l'on peut dire des questions de chapitrage et de pagination, peut être située au tome VII de la *Juliette, ou* dans l'édition qui est celle qui, vous étant la plus accessible, celle de Jean-Jacques Pauvert, se trouvera au tome IV, page 78, dans ce qu'on appelle le Système du pape Pie VI, puisque c'est au pape Pie VI que sont imputées les théories dont il s'agit. Sade donc, dans la bouche d'un de ses personnages, anime devant nous la notion, la théorie suivante qui est que par le crime comme tel l'homme se trouve collaborer par quelque chose que l'interlocuteur prétendu anime dans ce sens, le crime de l'homme va dans le sens de quelque chose qui est la place qu'il faut pour de nouvelles créations de la nature. L'idée en somme est la suivante, que le pur élan de la nature est obstrué par ses propres formes, que les trois règnes, pour ce qu'ils manifestent de formes et de formes fixées, enchaînent en quelque sorte la nature dans un cycle et un cercle limité, trop manifestement imparfait du reste dans ce qui se voit de chaos, voire de cohue, de conflit, de désordre fondamental dans leurs relations réciproques. Et qu'aussi bien ce dont il s'agit, le soin le plus profond qu'on peut imputer à ce sujet psychique, au sens du terme qui veut dire le plus profondément caché, que serait la Nature, ce serait quelque chose qui, en faisant place nette, lui permettrait de recommencer sa tentative de repartir dans un nouvel élan.

Ce que je suis en train de montrer, à travers l'énoncé de propos qui sont très manifestement des propos tout à fait, si l'on peut dire, littéraires, qui n'ont rien de scientifiquement fondé, qui ont le caractère poétique, je peux quand même - et quelque rupture qu'apporte toujours dans le soutien de l'attention la dimension de la lecture - vous montrer ce que peut être, à l'occasion, dans ce fatras luxurieux qu'est Sade, l'éruption de temps en temps de ce que certains peuvent considérer comme des digressions fastidieuses mais dont vous verrez pourtant qu'elles sont quelque chose qui, en tout cas, supporte assez bien la lecture. « Point de destruction, ditil, point de nourriture à la terre et, par conséquent plus de possibilité à l'homme de pouvoir se reproduire - ce serait dans le cas où ils s'harmoniserait fort bien dans le règne de la Nature -. Fatale vérité sans doute, puisqu'elle prouve d'une manière invisible que les vices et les vertus de notre système social ne sont rien et que les vices mêmes sont plus nécessaires que les vertus puisqu'ils sont créateurs, et que les vertus ne sont que créées, ou, si vous l'aimez mieux, qu'ils sont causes et que les vertus ne sont qu'effets [...] qu'une trop parfaite harmonie aurait encore plus d'inconvénients que le désordre; et que si la guerre, la discorde et les crimes venaient à être bannis de dessus la terre, l'empire des trois règnes devenu trop violent alors, détruirait à son tour toutes les autres lois de la nature. Les corps célestes s'arrêteraient tous, les influences seraient suspendues par le trop grand empire de l'une d'elles; il n'y aurait plus ni gravitation, ni mouvement. Ce sont donc les crimes de l'homme qui, portant du trouble dans l'influence des trois règnes, empêchent cette influence de parvenir à un point de supériorité qui troublerait toutes les autres, en maintenant dans l'univers ce parfait équilibre qu'Horace appelait *rerum concordia discors*. Le crime est donc nécessaire dans le monde. Mais les plus utiles, sans doute, sont ceux qui troublent le plus, tels que le refus de la propagation, ou la destruction; tous les autres sont nuls, ou plutôt il n'est que ces deux-là qui puissent mériter le nom de crimes: et voilà donc ces crimes essentiels aux lois des règnes, et... aux lois de la nature.
« Un philosophe ancien appelait la guerre la mère de toutes choses. L'existence des meurtriers est aussi nécessaire que ce fléau; sans eux, tout serait troublé dans l'univers », etc. Et ceci continue: « ... cette dissolution sert à la nature, puisque ce sont de ces parties détruites qu'elle recompose. Donc, tout changement opéré par l'homme, sur cette matière organisée -353 -

sert la nature bien plus qu'il ne la contrarie. Que dis-je, hélas ! Pour la servir, il faudrait des destructions bien plus entières [...] bien plus complètes que celles que nous pouvons opérer; c'est l'atrocité, c'est l'étendue qu'elle veut dans les crimes, plus nos destructions seront de cette espèce, plus elles lui seront agréables. Il faudrait, pour la mieux servir encore, pouvoir s'opposer à la régénération résultant du cadavre que nous enterrons. Le meurtre n'ôte que la première vie à l'individu que nous frappons; il faudrait pouvoir lui arracher la seconde pour être encore plus utiles à la nature ; car c'est l'anéantissement qu'elle veut ; il est hors de nous de mettre à nos meurtres toute l'extension qu'elle y désire. »

Le terme, le nerf, de cette dernière partie, de cette dernière énonciation, je pense que vous en avez saisi la portée. Il nous porte au cœur de ce point qui, la dernière fois, à propos de la pulsion de mort, était précisément ce qui vous était articulé comme le point de scission entre ce qu'on peut appeler purement et simplement principe de Nirvâna, ou d'anéantissement - pour autant que celui-ci se rapporte à une loi fondamentale qui pourrait être identifiée à ce quelque chose qui nous est donné dans l'énergétique comme étant la tendance au retour, sinon à un état de repos absolu, au moins à un certain état limite d'équilibre universel - la distance, la scission, dis-je, entre ceci et ce qui doit en être distingué en tant que ce que Freud nous apporte, articule devant nous comme étant la pulsion de mort, est quelque chose qui justement est à situer dans le domaine historique. À savoir, pour autant que ceci s'articule - à un niveau qui n'est définissable qu'en fonction de la chaîne signifiante, c'est-à-dire en tant qu'un repère peut être pris qui est un repère d'ordre par rapport à ce qui est le fonctionnement de la nature, de quelque chose d'au-delà d'où elle-même peut être prise, saisie, dans une mémorisation fondamentale- peut s'articuler ceci que tout peut être repris non pas simplement dans le mouvement des métamorphoses, mais à partir, si l'on peut dire, d'une intention initiale.

Vous entendez bien, j'espère, ce qu'ici j'articule en reprenant, en résumant, en schématisant ce que vous avez entendu la dernière fois. Ce que vous avez entendu la dernière fois consistait, nous résumant d'une façon qui a été très complète et très heureuse, le travail de Bernfeld et Weitenberg, à nous montrer les trois étages au niveau desquels s'articule la question de la pulsion de mort, si l'on veut donner un sens à ce qu'a,

pour nous, articulé Freud, au niveau des systèmes matériels considérés comme n'impliquant pas l'organisation vivante. Donc jusques et y compris ce qui intervient, entre en jeu sous forme d'organisation matérielle à l'intérieur des organismes vivants, l'entrée en fonction d'une tendance qui va dans un sens irréversible et qui est à proprement parler ce qui est articulé dans l'énergétique comme entropie. Cette entropie qui, elle, s'exerce au sens de l'avènement d'un état d'équilibre terminal. Voilà un premier terme dans lequel il s'agit, il est agité dans Freud, un des sens qui peut être donné à la pulsion de mort. Est-ce de ceci qu'il s'agit ?

L'articulation de Bernfeld et Weitenberg, de la façon la plus pertinente, à savoir pour autant qu'il ajoute quelque chose au texte de Freud, met le point, l'accent sur ce qu'introduit de différence la structure vivante comme telle. je vous fais remarquer qu'il y a une distinction à faire entre les systèmes physiques ou les dimensions qui entrent en jeu dans la formule énergétique; les dimensions d'intensité et d'extensité y sont homogènes, que l'organisation vivante se distingue en ceci qu'il y intervient toujours un élément de structure. Ce qui vous a été précisé est ceci, c'est la distinction qu'apporte Bernfeld en remarquant que ce qui distingue comme telle l'organisation vivante est quelque chose qui y introduit une polarité qui, au niveau le plus élémentaire, pour l'illustrer, est supposé - même si ce n'est pas exact qu'importe - être celui par exemple du noyau au protoplasme, chez les organismes élevés, entre celui de l'appareil neurologique et le reste de la structure. Peu importe. Il y a quelque chose qui intervient qui, en introduisant cet élément de structure, au sens que le terme a de structure de l'organisme, au sens goldsteinien du terme qui fait que quelque chose entre en jeu qui fait que les deux pôles, ou termes de l'équation énergétique, dans le sens où il y a facteur d'intensité, facteur d'extensité, deviennent ici hétérogènes, que c'est là la distinction de l'organisme vivant par rapport à l'organisme inanimé. Cette hétérogénéité qui intervient entre les facteurs d'intensité et les facteurs d'extensité, ce n'est rien d'autre que quelque chose qui, d'ores et déjà, au niveau de la structure vivante comme telle, introduit le conflit.

Et c'est ici que se limite le champ que j'explore, qu'explore l'investigation bernfeldienne à propos de la pulsion de mort dans Freud. Il le dit « Ici, je m'arrête ». Et il remarque en même temps que c'est pour cela qu'il ne qualifiera pas ce qui est articulé dans Freud à proprement parler de pul-

sion. C'est la tendance générale à tous les systèmes, pour autant qu'ils peuvent être saisis, pris dans l'équation énergétique, à ce retour à l'état d'équilibre. Ceci peut s'appeler tendance, ceci ne s'appelle pas encore - et c'est un freudien des plus orthodoxes qui s'exprime ainsi - ceci ne s'appelle pas encore à proprement parler ce quelque chose que nous pouvons, dans notre registre à nous, analystes, appeler pulsion.
La pulsion comme telle, et pour autant qu'elle est alors pulsion de destruction, que peut-elle être - ceci doit être quelque chose qui est au-delà de cette tendance au retour à l'inanimé - si ce n'est la volonté de destruction directe, pour illustrer ce que je veux dire ? Ne mettez pas du tout d'accent sur ce terme volonté. Il ne s'agit pas, quel que soit l'intérêt en écho qu'a pu éveiller chez Freud les lectures de Schopenhauer, il ne s'agit en rien de quelque chose qui soit de l'ordre d'une Wille fondamentale. C'est pour faire sentir la différence de registre que je suis en train de l'appeler pour l'instant ainsi. Volonté de destruction, volonté de recommencer, si l'on peut dire, sur de nouveaux frais. Volonté d'autre chose pour autant que tout peut être mis en cause à partir de la fonction du signifiant, car il n'y a que pour autant qu'il y a la chaîne signifiante que tout ce qui est implicite, immanent, existant dans la chaîne des événements naturels peut être considéré comme soumis, comme tel, à une pulsion dite de mort. Si la pulsion de mort se présente bien, comme il est en effet exigible, en ce point de la pensée de Freud qu'elle soit articulée comme pulsion de destruction pour autant qu'elle met en cause tout ce qui existe comme tel, ce qu'elle est en somme, c'est également volonté de création à partir de rien. Volonté de recommencement. Cette dimension comme telle est introduite dès lors; dès lors qu'est isolée, isolable la chaîne historique, que l'histoire se présente comme quelque chose de mémorable, comme quelque chose de mémorisé au sens freudien, quelque chose qui est enregistré, suspendu, retenu à l'existence du signifiant. Pour tout dire, la convergence, le caractère illustratif de ce que je suis en train de vous montrer pour l'instant en vous citant ce passage de Sade, c'est non pas que ce que Freud nous apporte soit en soi une notion d'aucune façon justifiable scientifiquement, c'est pour vous faire toucher du doigt qu'elle est du même ordre que le rêve, ou le Système, comme vous le voudrez, du pape Pie VI dans Sade. Que, comme dans Sade, cette notion de la pulsion de mort comme telle est une sublimation créationniste ; qu'elle est liée à cet élément structural qui -356 -

fait que, dès lors que nous avons affaire à quelque chose, quoi que ce soit dans le monde, à quoi nous avons affaire sous la forme de la chaîne signifiante, il y a quelque part, mais assurément hors du monde de la nature, quelque chose que nous devons, que nous ne pouvons que poser comme l'au-delà de cette chaîne signifiante, *l'ex nihilo* sur lequel elle se pose, elle se fonde, elle s'articule comme telle. En d'autres termes, je ne suis pas en train de vous dire que la notion de la pulsion de mort et de l'instinct de mort dans Freud ne soit pas en soi quelque chose de très suspect, d'aussi suspect et, je dirai, presque d'aussi dérisoire que cette idée de Sade. Réfléchissez-y. Ses idées mesuraient quelque chose d'aussi, après tout, pauvre et misérable que tous les crimes humains qui puissent en quoi que ce soit collaborer, si je puis dire, ni en bien ni en mal au maintien de quelque chose d'aussi cosmique que la *rerum concordia discors.*
Et c'est doublement suspect, car en fin de compte cela revient- et c'est comme cela que nous lisons *l'Au-delà du principe du plaisir*- à substituer à la Nature un sujet. Et un sujet tel que de quelque façon que nous le construisions, ce sujet, il va se trouver avoir en quelque sorte pour support un sujet en tant qu'il sait, Freud dans l'occasion, puisque c'est Freud qui découvre cet *Au-delà du principe du plaisir.* Alors que précisément Freud est cohérent avec lui-même. Ce qu'il indique là, à l'horizon de notre expérience, ce dont il s'agit, c'est du dernier terme dans un champ où précisément, le sujet, s'il subsiste, est incontestablement - et c'est là tout le sens, tout le nerf de l'investigation freudienne - le sujet en tant qu'il ne sait pas, en un point d'ignorance limite, sinon absolue.
je ne dis pas non plus qu'en ce point de la spéculation où nous arrivons, les choses aient même encore un sens. Je veux simplement dire dans quelle perspective cette articulation de la pulsion de mort dans Freud est suspecte. C'est tout ce que je veux dire. je n'avance rien de plus. Elle n'est ni vraie, ni fausse, elle est suspecte. Mais il suffit qu'elle ait été, pour Freud, nécessaire, qu'elle le ramène en une sorte de point d'abîme, de point foncièrement, radicalement problématique, pour être révélatrice d'une structure du champ, de ce point que je vous désigne alternativement comme celui de l'infranchissable, ou ce point qui est aussi bien celui de la Chose, et où Freud déploie sa sublimation comme concernant l'instinct de mort en tant que cette sublimation est foncièrement, fondamentalement une sublimation créationniste.

Et c'est là aussi que gît le vif, le nerf de cet avertissement qui est celui où plus d'une fois je vous ai donné le ton et la note, qui est celui-ci. Méfiez-vous du registre de la pensée qui s'appelle évolutionniste; méfiez-vous en pour deux raisons - ce que je vais vous dire là, peut-être, c'est beaucoup plus apparent que réel comme dogmatisme. La première, c'est qu'il y a, quelles que soient les affinités historiques, la contemporanéité du mouvement évolutionniste et de la pensée freudienne, contradiction fondamentale entre les hypothèses de l'évolutionnisme et la pensée freudienne. Ce que j'essaie pour l'instant d'articuler devant vous, c'est quelque chose qui vous montre la nécessité d'un point de création *ex nihilo pour,* qu'en sorte, en naisse ce qui, dans la pulsion, est à proprement parler historique. « Au commencement était le Verbe », ce qui veut dire, le signifiant. Sans le signifiant, au commencement, il est impossible d'articuler la pulsion comme historique, et c'est ceci qui suffit à introduire la dimension de *l'ex nihilo* dans la structure du champ analytique comme tel. La seconde raison pourra vous paraître paradoxale, mais c'est pourtant une raison, en tout cas, qui, à mes yeux, dans le registre de ce que j'ai déployé devant vous, est essentielle, c'est que la perspective créationniste comme telle est la seule qui permette d'entrevoir comme possible, pour une pensée qui se déroule, qui se développe, l'élimination radicale de Dieu comme tel. Paradoxalement, c'est dans la perspective créationniste, et c'est la seule, que peut s'envisager l'élimination toujours renaissante de l'intention créatrice comme supportée par une personne.
Elle est concevable pour autant que dans le domaine du commencement absolu désigné comme celui qui marque la distinction, l'origination de la chaîne signifiante comme un ordre distinct, elle est concevable dans la pensée évolutionniste. Simplement Dieu, pour n'être nommable nulle part, est littéralement omniprésent. Une évolution qui s'oblige elle-même à déduire le mouvement ascendant qui va arriver jusqu'au sommet de la conscience et de la pensée, d'un processus continu, et implique forcément que cette conscience et cette pensée étaient à l'origine. C'est seulement dans une perspective qui comporte la distinction du mémorable et du mémorisé comme tels, comme étant une dimension qui doive être distinguée, c'est seulement dans celle-là que nous ne nous trouvons pas faire perpétuellement cette implication de l'être dans l'étant, qui est au fond de la pensée évolutionniste.

En d'autres termes, ce que je suis en train de vous dire, ça n'est pas qu'il est impossible de faire sortir ce qu'on appelle la pensée, quand on l'identifie à la conscience, d'une évolution de la matière. Ce n'est pas cela qui est difficile. Ce qui est difficile, difficile à faire sortir d'une évolution de la matière, c'est tout simplement l'homo *faber,* la production comme telle, le producteur comme tel. C'est en tant que la production est un domaine original, et un domaine de création *ex nihilo,* pour autant qu'il introduit dans le monde naturel l'organisation du signifiant, c'est pour autant qu'il en est ainsi que nous pouvons effectivement trouver la pensée, et non pas un sens idéaliste comme vous le voyez, mais la pensée dans sa manifestation, sa présentification dans le monde. Nous ne pouvons la trouver que dans les intervalles du signifiant.
D'où sort cette notion ? Cette perspective du champ que je vous appelle le champ de la Chose ? Ce champ où se projette quelque chose au-delà, à l'origine de la chaîne signifiante, ce lieu où est mis en cause tout ce qui peut être, ce lieu de l'être où se produit ce que nous avons appelé le lieu élu de la sublimation, dont Freud, au maximum, nous présente l'exemple le plus massif ? Ce lieu de l'œuvre que l'homme singulièrement se met à courtiser ? Et c'est pour cela que le premier exemple que je vous ai donné dans mon énoncé cette année, a été emprunté à ce qu'on appelle cette élaboration de l'amour courtois. Avouez que, placé en ce point d'au-delà, une créature comme la femme est vraiment une idée incroyable! Ce n'est pas, certes, en articulant les choses ainsi, que je porte sur ces êtres particuliers, d'aucune façon, un jugement dépréciatif. Que les personnes ici se rassurent. Dans le contexte culturel qui est le nôtre, pour être placées à sa place, l'au-delà du principe du plaisir et de l'objet absolu, elles ne risquent rien. Qu'elles retournent donc à leurs problèmes qui sont bien du même ordre, et homogènes, aussi pénibles que les nôtres. La question n'est pas là. Si cette idée incroyable a en effet pu venir, de mettre la femme à cette place, à la place de l'être, ça n'est bien évidemment pas en tant que femme mais en tant qu'objet du désir. Et c'est précisément ce qui fait tous les paradoxes de ce fameux amour courtois autour duquel les gens se cassent la tête en y apportant toutes les exigences d'un amour qui n'a bien évidemment rien à faire avec cette sublimation historiquement datée. C'est qu'ils ne peuvent pas arriver à concevoir comment tout ce que nous avons dans les attestations de cet amour courtois, comporte cette -359 -

fièvre, voire cette frénésie si manifestement coextensive au domaine du désir, désir vécu, et d'un désir qui n'a rien de platonique.
Et ceci conjugué, c'est ce qui fait pour les historiens, j'entends eux, tous tant qu'ils sont, poètes ou historiens, qui se sont attaqués au problème, ceci conjugué avec ce fait tout a fait manifeste dans les productions de la poésie courtoise, que l'être auquel le désir s'adresse n'est manifestement rien d'autre - il ne peut pas non plus là-dessus y avoir de doute, par le contenu des textes - que ce que j'appellerai, dans un terme qui est tout à fait homogène à notre discours, un être de signifiant. Le caractère tout à fait inhumain de l'objet de l'amour courtois éclate, saute aux yeux, est trop clair, pour qu'un de ces poètes, dévoré de tous les signes d'un amour qui a pu conduire certains à des actes qui sont tout près de la folie - ceci s'adressait à des êtres qui étaient à la fois bien sûr des êtres nommés, des êtres vivants mais qui n'étaient pas là, bien entendu, dans leur réalité d'aucune façon, dans leur réalité charnelle, dans leur réalité historique - c'est peut-être déjà quelque chose d'autre à distinguer, en tout cas dans leur être de raison, de signifiant. C'est bien d'ailleurs ce qui situe, ce qui donne son sens à cet extraordinaire texte dont je vous ai donné lecture, à savoir cette extraordinaire suite de dizains du poète Arnaud Daniel. La réponse de la bergère au berger, la femme qui, de sa place, pour une fois répond et, au lieu de suivre le jeu, avertit le poète- à ce degré extrême de son invocation au signifiant - de la forme qu'elle peut prendre en tant que signifiant. Je ne suis rien d'autre, lui dit-elle, que le vide qu'il y a dans mon cloaque, pour ne pas employer d'autres termes. Soufflez dedans un peu pour voir, et on verra si votre sublimation tient encore.
Je pense que ceux qui étaient là se souviennent de ce texte sensationnel qui nous a été conservé par la tradition historique. Ce n'est pas dire que cette sorte de situation singulière, de solution donnée à la perspective de ce champ de la Chose n'ait pas d'autres solutions. L'autre solution, et c'est une des solutions qui est également historiquement datée, est, chose curieuse, d'une époque qui n'est pas tellement distincte de celle à laquelle je viens de faire allusion, c'est une solution peut-être un peu plus sérieuse, c'est celle de ce qui, dans Sade- j'aime tout de même mieux les références proches et vivantes que les références éloignées -, s'appelle l'Être-suprême-en-méchanceté. Cet Être-suprême-en-méchanceté n'est pas une invention seulement de Sade. Une longue tradition historique - et préci- 360 -

sément pour ne pas remonter plus loin, au manichéisme, et à telle et telle référence diversement obscure dans l'histoire - cette référence a été donnée déjà à l'époque de l'amour courtois. Il y avait déjà des gens auxquels je vous ai fait une allusion fugitive, qui s'appelaient les Cathares, pour lesquels il n'était pas douteux que le Prince de ce monde ne fût quelque chose d'assez comparable à cet Être absolu, sinon suprême, en méchanceté. La *Grimmigkeit* du Dieu boehmien, la méchanceté fondamentale comme une des dimensions de la vie suprême, est quelque chose qui vous prouve que ce n'est pas seulement dans une pensée libertine et antireligieuse que cette dimension a pu être évoquée.

Les Cathares, je l'ai dit entre parenthèses, n'étaient pas des gnostiques; c'étaient même de bons chrétiens. Tout l'indique. La pratique de leur seul sacrement, qui s'appelait le *consolamentum* nous le prouve assez. L'idée qu'ils avaient du salut était celle-ci qui n'est pas en somme distincte du message fondamental du christianisme, c'est à savoir qu'il y a une parole qui sauve, et le *consolamentum* n'étant rien d'autre que la transmission de sujet à sujet de cette parole, de la bénédiction de cette parole. Nous nous trouvons devant des gens pour qui, en effet, effectivement, et d'une façon non pas ambiguë, dont tout l'espoir était dans l'avènement d'une parole, c'est-à-dire devant des gens qui prenaient en somme tout à fait au sérieux le message du christianisme. L'ennui bien sûr, c'est que pour qu'une telle parole soit non pas efficace, mais viable, il faut l'arracher au discours. Or, rien de plus difficile que d'arracher la parole au discours. Vous mettez votre foi dans une parole salvatrice, mais du moment que vous avez commencé à ce niveau, tout le discours vient à vos trousses, ce dont ils n'ont pas manqué de s'apercevoir sous la forme de l'autorité ecclésiastique qui, momentanément, se manifestant comme méchante parole, leur a appris qu'il était nécessaire de s'expliquer même quand on veut être un pur. C'étaient des purs. Quand on a commencé à être questionné par le discours, fût-il celui de l'Église, sur ce sujet, chacun sait que cette question n'a qu'une seule fin, c'est le moment où vous vous taisez définitivement.

Nous voici donc portés sur cette limite, sur ce champ d'accès au centre, à ce dont il s'agit quant au désir. Comment approche-t-on plus près, comment interroge-t-on ce champ ? Qu'est-ce qui arrive quand on n'y projette pas d'une façon plus ou moins sublimée ces contenus, ces rêves, cette thématique auxquels les esprits les plus rassis, les plus ordinaires, les -361 -

plus scientifiques, et même un certain petit Bourgeois de Vienne, sont ramenés ? Que se passe-t-il chaque fois que pour chacun de nous sonne pour nous l'heure du désir ? Ce que je vous expliquerai la prochaine fois se résume en ceci, on n'approche pas, et pour les meilleures raisons - et ceci sera, si vous voulez, l'objet de mon discours de la prochaine fois - on n'approche pas, pour les raisons mêmes qui structurent le domaine du bien, ce domaine du bien au sens le plus traditionnel qui a été lié par toute une tradition au plaisir, et ce n'est pas sans raison. Chacun sait depuis un moment que ce n'est pas l'avènement ni la venue de Freud qui a introduit, dans la perspective antique concernant le bien, pour autant qu'il peut être déduit des avenues du plaisir, une révolution radicale.
Ce que j'essaierai de vous montrer la prochaine fois, c'est le point historique où les choses en étaient venues au moment où Freud - c'est un carrefour d'ailleurs où je ne fais que vous ramener- ce carrefour historique, c'est celui de l'utilité.
Et cette fois j'espère, pour vous, jauger d'une façon définitive et radicale comment se situe la dimension, le registre éthique de l'utilitarisme dans la perspective freudienne, à savoir, pour autant que Freud se permet, lui, pour le coup, de le dépasser définitivement, je veux dire, de s'apercevoir de ce que veut dire la référence utilitariste comme telle, à savoir ce qui la rend foncièrement valable et ce qui, en même temps, la cerne, et permet de toucher absolument ses limites. Pour tout dire, j'essaierai de développer devant vous la perspective, non pas simplement du progrès de la pensée, mais de l'évolution de l'histoire, à démystifier la perspective platonicienne et aristotélicienne du bien, voire du souverain bien pour l'amener au niveau de l'économie des biens. Il est essentiel de le ressaisir dans la perspective freudienne du principe du plaisir et du principe de réalité pour, à partir de là, saisir, concevoir ce qui est à proprement parler la nouveauté de ce qu'introduit Freud dans le domaine de l'éthique.
Je vous montrerai que, loin que cette chaîne, ce lieu de retenue qu'est la chaîne et le circuit des biens, plus loin que cela, il y a tout de même un champ qui nous est ouvert et qui nous permet de nous rapprocher du champ central pour autant qu'il est visé par le bien qui n'est pas la seule, la vraie, l'unique barrière qui nous en sépare. Cette barrière, c'est par ce qui viendra ensuite, dans le discours que je prononce devant vous, et je vous l'annonce déjà, c'est quelque chose qui vous paraîtra tout à fait natu-

rel probablement une fois que je vous l'aurai dit, mais qui ne va pas, après tout, tellement de soi et qu'il faut bien que je vous l'annonce puisqu'aussi bien c'est un domaine sur lequel Freud a toujours marqué, lui, la plus extrême réserve. Il est vraiment curieux qu'il ne l'ait pas identifié.

J'essaierai de vous montrer que la vraie barrière, pour autant qu'elle arrête le sujet devant le champ à proprement parler innommable du désir, du désir radical pour autant qu'il est champ de la destruction absolue, de la destruction au-delà de la putréfaction elle-même, c'est à proprement parler ce phénomène qui s'appelle le phénomène esthétique pour autant qu'il est identifiable à l'expérience du beau. Le beau dans son rayonnement éclatant, ce beau dont on a dit qu'il est la splendeur du vrai. C'est très évidemment pour autant que le vrai n'est pas bien joli à voir qu'il en est sinon la splendeur, tout au moins la couverture. En d'autres termes, ce que je vous montrerai au second prochain temps de notre marche, c'est qu'à cette échelle qui nous sépare du champ central du désir, si le bien constitue le premier réseau d'arrêt, le beau va plus près, et lui, très sérieusement, nous arrête. Il nous arrête, mais aussi il nous indique dans quel sens se rencontre, se trouve ce champ de la destruction. Que le beau donc, dans ce sens, pour viser le centre de l'expérience morale, soit plus près, si je puis dire, du mal que le bien, ça n'est pas, j'espère, beaucoup pour vous étonner. Il y a longtemps qu'on l'a dit: le mieux est l'ennemi du bien.

Seminaire 07

Leçon XIX 11 mai 1960

Nous sommes toujours sur la barrière du désir. Comme je vous l'ai annoncé la dernière fois, je vous parlerai du bien. Le bien a toujours eu à se situer quelque part sur cette barrière. C'est la façon dont l'analyse vous permet d'articuler cette position dont il s'agira aujourd'hui. Je vous parlerai donc du bien, peut-être je vous en parlerai mal - ce n'est pas un jeu - au sens où je n'ai pas tout le bien possible à vous dire du bien. Je ne vous en parlerai peut-être pas si bien que cela, faute d'être moi-même aujourd'hui tout à fait assez bien pour le faire à la hauteur de ce que le sujet comporte. Mais l'idée de la nature, après tout ce que je vous en dirai, fait que je ne m'arrête pas à cette contingence accidentelle. Je vous prie simplement de m'en excuser si vous ne vous en trouvez pas, à la fin, tout à fait satisfaits.
Cette question du bien est aussi proche que possible, après tout, de notre action. Tout ce qui s'opère d'échanges entre les hommes, plus encore une intervention du type de la nôtre, a coutume de se mettre sous le chef, sous l'autorisation du bien. C'est là la perspective sublime, voire sublimée. Vous avez pu voir que, concernant la fonction de la sublimation - autant ce dont je vous ai parlé la dernière fois à propos de ce que Freud articule à propos de la pulsion de mort, sur un exemple de cette sublimation - que la sublimation, après tout, nous pourrions, sous un certain angle, la définir comme une opinion au sens platonicien du terme, une opinion arrangée en manière d'atteindre ce qui pourrait être objet de science, là où il est, cet objet, et où la science ne peut l'atteindre. Une -365 -

sublimation, quelle qu'elle soit, et jusqu'à cet universel lui-même, le bien, peut être considérée momentanément dans cette parenthèse d'être une science truquée. Il est certain, tout vous suggère dans votre expérience, dans la façon dont elle se formule, que cette notion, cette finalité du bien se pose pour vous comme problématique. Quel bien exactement poursuivez-vous concernant votre passion ? C'est bien là une question qui est toujours au premier plan, à l'ordre du jour de notre comportement à chaque instant que de savoir quel doit être notre rapport effectif avec ce désir de bienfait, avec ce désir de guérir dont nous savons que parle à chaque instant, au plus concret de notre expérience, que nous avons avec lui à compter comme à quelque chose qui ne nous indique, bien loin de là, pas soi-même, avec quelque chose qui, dans bien des cas, est instantané et de nature à nous fourvoyer. je dirai plus, c'est une certaine façon paradoxale, voire tranchante, d'articuler pour nous notre désir comme un non-désir de guérir ; c'est bien quelque chose qui n'a pas d'autre sens que de nous mettre en garde concernant les voies vulgaires du bien telles qu'elles s'offrent si facilement à nous dans leur pente, dans la pente de la tricherie bénéfique, de vouloir le bien du sujet.

Mais dès lors, de quoi désirez-vous donc guérir le sujet ? Il n'y a pas de doute que quelque chose d'absolument inhérent à notre expérience, à notre voie, à notre inspiration, quelque chose dont nous ne pouvons pas nous séparer, est assurément de le guérir des illusions qui le retiennent sur la voie de son désir. jusqu'où pouvons-nous aller dans ce sens ? Et, après tout, ces illusions, quand elles ne comportent pas en elles-mêmes quelque chose de respectable, encore faut-il qu'il veuille les abandonner. La limite de la résistance est-elle ici simplement une limite individuelle ? Ici repose la question de la position des biens par rapport au désir. Assurément, toutes sortes de biens tentateurs s'offrent à lui, et vous savez quelle imprudence il y aurait à ce que nous nous laissions mettre en demeure d'être pour lui la promesse de tous ces biens comme accessibles. C'est bien pourtant dans une certaine perspective culturelle, celle que j'ai appelé la voie américaine, de notre thérapeutique, c'est bien pourtant dans cette perspective de l'accès aux biens de la terre que se présente une certaine façon d'aborder, d'arriver, de présenter sa demande au psychanalyste.

Nous allons voir, je crois, d'une façon, je n'ose dire assez ferme, à quelle distance nous sommes de ce que les choses puissent se formuler aussi

simplement. Simplement, avant d'entrer dans ce problème des biens, j'ai voulu faire se profiler pour vous cette question, cette question des illusions sur la voie du désir et sur ceci, que la rupture de ces illusions est une question de science. De science du bien et du mal, c'est le cas de le dire. Une question de science qui se situe en ce champ central dont j'essaie de vous montrer le caractère irréductible, inéliminable dans notre expérience, en tant que justement, peut-être, il est lié à cette interdiction, à cette réserve dont nous avons, au cours de notre exploration précédente - spécialement l'année dernière quand je vous ai parlé du désir et de son interprétation - je vous ai montré le trait essentiel dans cet il *ne savait pas,* à l'imparfait, comme gardant le champ radical de l'énonciation, du rapport le plus foncier du sujet avec l'articulation signifiante. Autant dire qu'il n'en est pas l'agent, mais le support, pour autant qu'il ne saurait même en supputer les conséquences mais que c'est dans son rapport à cette articulation signifiante que c'est dans son rapport à cette articulation signifiante que lui, comme sujet, surgit comme sa conséquence.
Aussi bien, pour nous rapporter à quelque chose de cette expérience fantasmatique qui est celle que j'ai choisi de produire devant vous pour, en quelque sorte, exemplifier ce champ central dont il s'agit dans le désir, n'oubliez pas ces moments de création fantasmatique dans le texte de Sade où il est proprement articulé que la plus grande cruauté en face du sujet est précisément ceci que son sort soit agité devant lui, et que lui le sachant, que comme cela elle s'exprime dans les termes de cette jubilation diabolique, y rencontre sa lecture quasiment intolérable; c'est devant ces malheureux que se poursuit ouvertement le complot qui les concerne. La valeur du fantasme est ici de suspendre pour nous le sujet à l'interrogation la plus radicale, dont la responsabilité tient à un certain il *ne savait pas* dernier, pour autant que s'exprimant ainsi, à l'imparfait, déjà, la question posée le dépasse.
Je vous prie ici de vous rappeler l'ambiguïté que révèle l'expérience linguistique au sujet de cet imparfait, qu'en français, quand on dit « un instant plus tard, la bombe éclatait », ceci peut vouloir dire deux choses tout opposées, ou bien qu'effectivement, elle a éclaté, ou bien que, précisément, quelque chose est intervenu, ce qui fait qu'elle n'a pas éclaté.
Nous voici donc sur le sujet du bien. Ce n'est pas d'hier que ce sujet nous arrête, et il faut dire que les esprits d'époque dont les préoccupa

tions, Dieu sait pourquoi, nous semblent un peu dépassées, ont eu, pourtant, là-dessus, de temps en temps, des articulations bien intéressantes. Je ne répugne pas à en faire état, si étranges soient-elles, parce que je crois qu'apportées ici dans leur contexte, leur abstraction toute apparente n'est pas faite pour vous arrêter. Je veux dire que quand Saint Augustin, au Livre VII de ses *Confessions,* écrit les choses suivantes, je ne pense pas que cela doive seulement, de vous, recueillir l'indulgence d'un sourire. « Que tout ce qui est, est bon, étant l'œuvre de Dieu. Je compris aussi que toutes les choses qui se corrompent sont bonnes, et qu'ainsi elles ne pourraient se corrompre si elles étaient souverainement bonnes; il ne pouvait se faire aussi qu'elles se corrompissent si elles n'étaient pas bonnes. Car, si elles avaient une souveraine bonté, elles seraient incorruptibles, et, si elles n'avaient rien de bon, il n'y aurait rien en elles capable d'être corrompu, puisque la corruption nuit à ce qu'elle corrompt, et qu'elle ne saurait nuire qu'en diminuant le bien. » C'est ici que commence le nerf de l'argument: « Ainsi, ou la corruption n'apporte point de dommage, ce qui ne peut se soutenir, ou toutes les choses qui se corrompent perdent quelques biens, ce qui est indubitable. Que si elles avaient perdu tout ce qu'elles ont de bon, elles ne seraient plus du tout. Autrement, si elles subsistaient encore sans ne pouvoir plus être corrompues, elles seraient dans un état plus parfait qu'elles n'étaient avant d'avoir perdu tout ce qu'elles ont de bon, puisqu'elles demeuraient toujours dans un état incorruptible. » Je pense que vous saisissez le nerf, voire l'ironie de l'argument, et aussi bien que c'est précisément de cela dont nous posons la question. S'il est intolérable de s'apercevoir qu'au centre de toutes choses est soustraite tout ce qu'elles ont de bon, que dire de ce qui reste, qui puisse être encore quelque chose, autre chose ? La question retentit à travers les siècles et les expériences et, dans la même édition de Sade que je vous ai indiquée les dernières fois, de *l'Histoire de Juliette,* au chapitre IV, pages 29 et 30, c'est là-même une question que nous trouvons, à ceci près qu'elle est menée, et comme elle doit l'être, avec la question de la Loi, et cela non moins singulièrement, je veux dire bizarrement. Et c'est cette bizarrerie sur laquelle je désire arrêter votre esprit, parce que c'est la bizarrerie même de la structure dont il s'agit. Sade écrit « Ce n'est jamais dans l'anarchie que les tyrans naissent. Vous ne les voyez s'élever qu'à l'ombre des lois, s'autoriser d'elles. Le règne des lois est -368 -

donc vicieux, il est donc inférieur à celui de l'anarchie. La plus grande preuve de ce que j'avance est l'obligation où est le gouvernement de se plonger lui-même dans l'anarchie quand il veut refaire sa constitution. Pour abroger ses anciennes lois, il est obligé d'établir un régime révolutionnaire où il n'y a point de loi. Dans ce régime, naissent à la fin de nouvelles lois, mais le second est nécessairement moins pur que le premier puisqu'il en dérive, puisqu'il a fallu opérer ce premier bien, l'anarchie, pour arriver au second bien la constitution de l'État. » C'est clair. Je vous présente ceci comme un exemple fondamental. La même argumentation est reflétée, dans leur singularité, dans des esprits assurément éloignés les uns des autres par leurs préoccupations, dont la répétition vous montre simplement qu'il doit bien y avoir là quelque chose qui oblige à cette sorte de trébuchement logique qui s'avance dans une certaine voie.

Pour nous, la question du bien est, dès l'origine, dès l'abord, par notre expérience, articulée dans son rapport avec la Loi. Rien d'autre part, de plus tentant, que d'éluder sans réserve cette question du bien derrière je ne sais quelle implication d'un bien naturel, une harmonie à retrouver sur le chemin de l'élucidation du désir. Et pourtant, ce que notre expérience de chaque jour nous manifeste sous la forme de ce que nous appelons défenses du sujet, c'est bien très exactement en quoi les voies de la recherche du bien se présentent d'abord constamment, originellement, si je puis dire, à nous, sous la forme de quelque alibi du sujet sur les voies qu'il vous propose, à lui, les voies dont toute l'expérience analytique n'est que l'invite vers la révélation de son désir. C'est pour cela qu'il importe que nous regardions de près ce quelque chose qui est tout à fait à l'origine, qui s'aperçoit comme réarticulant la proposition au sujet, et qui voit du bien dans la primitivité d'un rapport qui est changé par rapport à tout ce qui, jusque là, a été pour lui articulé par les philosophes. Assurément, il semble que rien n'est changé et que la pointe, dans Freud, est toujours indiquée dans le registre du plaisir.

Je suis revenu, j'y ai insisté tout au long de l'année, nécessairement à toute méditation sur le bien de l'homme, tout ce qui s'est articulé depuis l'origine de la pensée moraliste, de ceux pour qui le terme d'éthique a pris un sens, comme réflexions de l'homme sur sa condition et calcul de ses propres voies, s'est faite en fonction de l'indication de l'indexe du plaisir. Tout, depuis Platon, depuis Aristote certainement, à travers les -369 -

stoïciens, les épicuriens et à travers la pensée chrétienne elle-même, dans Saint Thomas, les choses s'épanouissent de la façon la plus claire dans les voies d'une problématique essentiellement hédoniste concernant cette détermination des biens. Il n'est que trop clair que tout ceci ne va pas sans entraîner d'extrêmes difficultés qui sont les difficultés mêmes de l'expérience, et que pour s'en tirer, tous les philosophes sont amenés à distinguer, à discerner entre non pas les vrais et les faux plaisirs, car il est impossible de faire une pareille distinction, mais entre les vrais et les faux biens que le plaisir indique.
Est-ce que l'action Freud, dans son articulation du principe du plaisir, ne nous apporte pas quelque chose de nouveau, quelque chose d'essentiel qui nous permet précisément, à ce niveau, d'enregistrer au premier temps un gain, un bénéfice, un bénéfice de connaissance et de clarté, sans aucun doute corrélatif, aussi bien que ce qui a pu être gagné par l'homme dans l'intervalle concernant cette problématique ce que, à y regarder de près, nous ne voyons pas dans la formulation par Freud du principe du plaisir de quelque chose de foncièrement distinct de tout ce qui, jusque là, a donné son sens au terme de plaisir ? C'est là-dessus que je veux d'abord attirer votre attention. Je ne puis le faire comme il convient qu'en marquant à ce propos que la considération du principe du plaisir est inséparable, que c'est une conception véritablement dialectique, de celle, énoncée par Freud, du principe de réalité. Mais il faut bien commencer par l'un des deux et je veux simplement commencer par vous faire remarquer ce que Freud articule exactement dans le principe du plaisir.
Observez-le se formuler, s'articuler, depuis *l'Entwurf,* depuis le *Projet pour une psychologie* d'où je vous ai fait partir cette année, dans l'articulation de l'éthique, jusqu'au dernier terme, c'est à savoir *l'Au-delà du principe du plaisir.* La fin éclaire le commencement, mais déjà vous pouvez voir dans *l'Entwurf* le point nerveux sur lequel je désire un instant vous retenir. Sans doute, apparemment, le plaisir-pour autant que c'est par sa fonction que vont s'organiser pour le psychisme du sujet humain, les réactions finales - sans doute le plaisir s'articule-t-il sur les présupposés d'une satisfaction et c'est poussé par un manque qui est de l'ordre du besoin que le sujet s'engage dans ses rets, jusqu'à faire surgir une perception identique à celle qui, la première fois, a donné sa satisfaction, et, bien sûr, justement la référence la plus simple et la plus crue au principe de réa-370 -

lité est à savoir qu'on trouve sa satisfaction dans les chemins qui l'ont déjà procurée. Mais regardez-y de plus près. Est-ce bien seulement cela que dit Freud ? Certes pas. Dès le début, vous voyez l'économie de ce qu'il appelle investissement libidinal, et c'est en cela qu'est l'originalité de *l'Entwurf* en quelque chose qui est l'organisation des frayages qui vont commander les répartitions des dits investissements d'une façon telle qu'un certain niveau ne soit pas dépassé au-delà duquel l'excitation pour le sujet serait insupportable. C'est dans l'introduction, dans l'économie de cette fonction des frayages qu'est l'amorce de quelque chose qui, à mesure que la pensée de Freud en tant que la pensée de Freud est basée sur son expérience, à mesure que la pensée de Freud se développera, prendra de plus en plus d'importance.

On m'a reproché d'avoir dit, à un moment, que toute notre expérience, je veux dire celle que nous sommes en mesure de diriger, le plan dans lequel nous nous déplaçons, prend du point de vue de l'histoire, de l'éthique, sa valeur exemplaire de ce que, aurais-je dit, nous ne mettons aucun accent sur l'habitude, que nous sommes à l'opposé de ce registre qui est de l'ordre de l'apport au comportement humain en fonction d'un perfectionnement de dressage. L'on m'a opposé à ce propos précisément cette notion de frayage. Opposition que je rejette, en ce sens que ce qui me semble caractériser la position, l'articulation qui joue dans Freud, ce recours au frayage n'a rien à faire avec la fonction de l'habitude telle qu'elle est définie dans la pensée de l'êtos, de l'apprentissage. Il ne s'agit point, dans Freud, de l'empreinte en tant que créatrice, mais du plaisir engendré par le fonctionnement de ces frayages. Le nerf du principe du plaisir dans Freud, tel qu'il prendra dans la suite son articulation pleine, se situe là encore au niveau de la subjectivité. Le frayage n'est point un effet mécanique, il est invoqué comme plaisir de la facilité. Il sera repris comme plaisir de la répétition. La répétition du besoin, comme quelqu'un l'a articulé, ne joue dans la pensée, dans la psychologie freudienne que comme occasion de quelque chose qui s'appelle besoin de répétition et, plus exactement, de pulsion de répétition. Le nerf de la pensée freudienne, tel que nous avons affaire à lui à chaque instant, tel qu'en tant qu'analystes nous le mettons effectivement en jeu-que nous assistions ou que nous n'assistions pas au séminaire - et en ceci que dans Freud la fonction de la mémoire comme telle, la remémoration fondamentale de tous

les phénomènes auxquels nous avons affaire est, à proprement parler, et c'est le moins qu'on puisse dire, rivale comme telle des satisfactions qu'elle est chargée d'assurer. Elle comporte sa dimension propre et dont le poids peut aller au-delà de cette finalité satisfaisante. La tyrannie de la mémoire, c'est cela qui, pour nous, à proprement parler, s'élabore dans ce que nous pouvons appeler structure, dans le sens que ce terme de structure peut avoir pour nous. Tel est le point de départage, telle est la nouveauté, telle est la coupure sur laquelle il n'est pas possible de ne pas mettre l'accent si l'on veut voir clairement en quoi la pensée et l'expérience freudiennes apportent quelque chose de nouveau dans notre conception du fonctionnement humain comme tel. Sans doute, le recours est-il toujours possible à la pensée qui veut combler cette faille, de faire remarquer que la nature montre des cycles et des retours. Je ne crierai pas aujourd'hui, au fou ! Dans le sens d'une discussion de cette objection, je vous indique simplement les termes dans lesquels vous pourriez, vous pouvez réfléchir et y faire face.
Le cycle naturel immanent en effet à tout, peut-être, ce qui est, est quelque chose d'extrêmement divers d'ailleurs dans ses registres et ses niveaux. Mais je vous prie de vous arrêter à la coupure qu'introduit, que comporte cette émergence dans l'ordre de la manifestation du réel que comporte le cycle comme tel, qu'il soit traité, et il l'est, par l'homme dès lors que l'homme est le support du langage, ou par rapport à un couple de signifiants, tel par exemple, pour prendre une pensée traditionnelle, dans toute espèce même d'ébauche, d'un symbolisme, qu'il soit traité en fonction du *yin* et du *yang,* à savoir deux signifiants dont l'un est conçu comme éclipsé par la montée de l'autre et par son retour et aussi bien d'ailleurs - je ne tiens ni au *yin* ni au *yang* -, l'introduction, simplement, du sinus et du cosinus, en d'autres termes, la structure engendrée par la mémoire ne doit pas vous masquer, dans notre expérience comme telle, la structure de la mémoire elle-même en tant qu'elle est faite d'une articulation signifiante. Car, à l'omettre, vous ne pouvez absolument soutenir ni distinguer ce registre qui est essentiel dans l'articulation de notre expérience, c'est à savoir l'autonomie, la dominance, l'instance comme telle de la remémoration, au niveau non du réel, mais du fonctionnement du principe du plaisir. Je vous l'indique en passant, quel rapport et quelle distinction la plus fondamentale ceci introduit-il ? Il ne s'agit point là d'une -372 -

discussion byzantine. Il s'agit que c'est là que nous pouvons, si nous créons une faille et un abîme, inversement combler ailleurs ce qui se présentait aussi comme failles et comme abîme, à ceci près qu'il était émis une idée: c'est à savoir que c'est ici que se peut apercevoir où peut résider la naissance du sujet comme tel, dont rien par ailleurs ne peut justifier le surgissement.
Je vous l'ai dit, la finalité de l'évolution d'une matière vers la conscience, purement et simplement, est une notion mystique, insaisissable et, à proprement parler, indéterminable historiquement, ce qui d'ailleurs se voit par ceci, c'est qu'il n'y a aucune homogénéité d'ordre dans l'apparition des phénomènes, qu'ils soient prémonitoires, préalables, partiels, préparatoires à la conscience, ou un ordre naturel quelconque, puisque c'est bien quand même de son état actuel que la conscience se manifeste comme phénomène dans une répartition absolument erratique, je dirais presque éclatée; ce sont aux niveaux les plus différents de notre engagement dans notre propre réel que la tache ou la touche de conscience apparaît, qu'il n'y a aucune continuité, aucune homogénéité de la conscience et, après tout, c'est bien là où plusieurs fois Freud, à plus d'un détour, s'est arrêté, soulignant toujours ce caractère infonctionnalisable du phénomène de la conscience.
Notre sujet, par rapport à ce fonctionnement de la chaîne signifiante, a, par contre, lui, une place tout à fait solide et je dirai presque repérable, je veux dire dans l'histoire. L'apparition, la fonction du sujet comme tel, nous en apportons une formule tout à fait nouvelle et susceptible d'un repérage objectif. La définition d'un sujet, du sujet originel, d'un sujet en tant qu'il fonctionne comme sujet, d'un sujet délectable dans la chaîne des phénomènes n'est pas autre chose que celle-ci, c'est que ce qu'un sujet comme tel représente, à proprement parler, essentiellement, originellement, c'est cela, c'est qu'il peut oublier. Supprimez ce il, le sujet est littéralement, à son origine et comme tel, l'élision d'un signifiant, le signifiant sauté dans la chaîne. Telle est la première place, la première personne. Ici se manifeste comme telle l'apparition du sujet, faisant toucher du doigt pourquoi la notion de l'inconscient, pourquoi et en quoi la notion de l'inconscient est, dans notre expérience, centrale. Partez de là et vous y verrez l'explication de bien des choses, ne serait-ce que de cette singularité repérable dans l'histoire qui s'appelle les rites. Les rites, je veux dire en tant qu'il s'agit de ces rites par quoi l'homme des civilisa-373 -

tions dites primitives se croit obligé d'aider, d'accompagner justement la chose la plus naturelle du monde, c'est à savoir le retour des cycles naturels. Si l'empereur n'ouvre pas le sillon à tel jour du printemps, sans doute - vous savez qu'il s'agit de l'Empereur de Chine - sans doute tout le rythme des saisons va se corrompre; si l'ordre n'est pas conservé dans la Maison Royale, le champ de la mer va empiéter sur celui de la terre. Nous en avons encore le retentissement jusqu'au début du XVIe siècle, dans Shakespeare. Qu'est-ce que ceci peut vouloir dire, si ce n'est précisément ce rapport essentiel qui lie le sujet aux signifiances et l'instaure à l'origine comme responsable de l'oubli ? Quel rapport peut-il y avoir entre l'homme et le retour du lever du soleil si ce n'est pour ce que, comme homme parlant, il se sustente dans ce rapport direct avec le signifiant, dans cette attention du soleil du fait, si vous voulez, pour évoquer Smith, que nous ne nous arrêtons devant rien d'autre que la position première de l'homme par rapport à la nature, qui est celle de Chantecler par rapport à son propre chant. Sujet apporté par un petit poète qui pourrait être mieux abordé, s'il n'avait pas commencé par nous diffamer la figure de Cyrano de Bergerac en nous le réduisant à une élucubration bouffonne, sans aucun rapport avec la stature monumentale de ce personnage.

Nous voici donc amenés à nous poser, dans ces termes et à ce niveau, la question du bien. La question du bien est à cheval sur le principe du plaisir et le principe de réalité. Nulle chance qu'à partir d'une telle conception, nous n'échappions à un conflit quand, assurément, nous en avons singulièrement déplacé le centre. Je crois qu'ici il est impossible que nous ne mettions pas en évidence ce qui est trop peu articulé dans la conception freudienne elle-même, c'est à savoir que cette réalité n'est pas simplement le corrélatif dialectique du principe du plaisir. Plus exactement, il n'est pas simplement lié à lui par ce rapport, chez beaucoup d'auteurs, non dialectique, mais consiste en ceci que la réalité ne serait là que pour nous faire nous buter le front contre les voies fausses où nous engage le fonctionnement du principe du plaisir. Nous faisons de la réalité avec du plaisir. Cette notion est essentielle. Elle se résume tout entière dans la notion de praxis au double sens que ce terme a pris dans l'histoire.

J'en arrive donc au niveau de l'éthique, comme la dimension éthique à proprement parler, autrement dit l'action en tant qu'elle se suffit, qu'elle n'a pas seulement pour but un ergon, qu'elle s'inscrit dans une energeia, -374 -

la dimension, d'autre part, fabricatrice, la production ex *nihilo* dont je vous ai parlé la dernière fois, les deux n'étant pas pour rien subsumables sous le même terme de praxis. Assurément, c'est là que se pose le problème, et c'est ici que nous devons tout de suite voir combien il est un peu grossier d'admettre que, dans l'ordre de l'éthique elle-même, tout puisse être ramené, comme trop souvent, dans l'élaboration théorique - des auteurs analytiques l'ont fait - tout puisse être ramené à la contrainte sociale comme si la façon, le mode sous lequel s'élabore cette contrainte sociale ne posait pas, par lui-même, un problème pour des gens qui vivent dans la dimension de notre expérience. Comment se fait-il que, depuis le temps que cette contrainte sociale s'exercerait, au nom de quoi s'exercerait-elle ? D'une pente collective ? Pourquoi, depuis le temps, cette contrainte sociale ne serait-elle pas parvenue à se centrer sur les voies les plus propres à la satisfaction des désirs des individus ? J'ai dit des désirs. Est-ce que devant une assemblée d'analystes j'ai besoin d'en dire plus pour qu'on y sente la distance qu'il y a de l'organisation des désirs à l'organisation des besoins ? Qui sait après tout, faut-il peut-être que j'insiste ? Après tout, peut-être aurais-je plus de réponse devant une assemblée de collégiens; eux, au moins, sentiraient tout de suite que l'ordre de l'école n'est pas fait pour leur permettre de se branler dans les meilleures conditions ! Je pense tout de même qu'il doit apparaître à des yeux d'analystes ce qui parcourt un certain champ de rêve qu'on appelle à proprement parler, c'est bien cela qui est significatif, le champ de l'utopie, c'est à savoir, prenez comme exemple celui de Fourier, dont la lecture d'ailleurs est une des lectures les plus déridantes qui soient, car c'est justement l'effet de bouffonnerie qui s'en dégage qui doit nous instruire, et nous montre assez à quelle distance nous sommes, dans ce que l'on appelle progrès social, de quoi que ce soit qui serait fait dans la fin, je ne dis pas d'ouvrir toutes les écluses mais simplement de penser un ordre social quelconque en fonction de la satisfaction des désirs. C'est ceci dont il s'agit pour l'instant de savoir ce que cela veut dire, et si nous pouvons y voir plus clair que d'autres.
Nous ne sommes quand même pas les premiers à nous être avancés sur ce chemin. J'ai, dans mon auditoire, d'une part une audience marxiste; je pense qu'ici ils peuvent évoquer le rapport intime, profond, tissé dans toutes les lignes qu'il y a entre ce que je suis en train d'avancer ici et les dis-375 -

cussions primordiales de Marx concernant les rapports de l'homme avec l'objet de sa production. Pour vous dire, pour aller vite et frapper fort, ceci nous ramène à ce point où je vous ai laissé à un détour, je crois, de mon avant dernière conférence, au point de Saint Martin coupant, de son glaive, en deux, le large morceau d'étoffe dans lequel il était enveloppé pour son voyage de Cavalla. Prenons-le bien là où il est, au niveau des biens. Pour tout dire, posons-nous la question de ce que c'est que ce morceau d'étoffe. Ce morceau d'étoffe, en tant qu'avec on peut faire un vêtement, valeur d'usage, est quelque chose sur quoi d'autres avant nous se sont déjà arrêtés. Et vous auriez tort de croire que ce rapport de l'homme avec l'objet de sa production, dans son ressort primordial, soit quelque chose, et même dans Marx qui a poussé à cet endroit les choses assez loin, soit complètement élucidé.

Je ne vais pas faire ici la critique des structures économiques. Il m'en est revenu tout de même une bien bonne, de ces choses que j'aime parce qu'elles ont leur sens qui, si je puis dire, dans une dimension qu'on touche du doigt souvent et qui est toujours plus ou moins mystifiée, j'aurais fait allusion, à mon dernier séminaire, à tel chapitre du dernier livre de Sartre, qui est la *Critique de la raison dialectique.* J'aime beaucoup cela car je vais y faire allusion tout de suite, à ceci près que le point auquel je vais faire allusion concerne trente pages que j'ai lues pour la première fois dimanche dernier. Sartre - je ne sais pas comment vous parler de l'ensemble de son oeuvre, car je n'ai lu que ces trente pages, mais ces trente pages sont assez bonnes, je dois dire, il s'agit précisément des rapports primordiaux de l'homme avec l'objet de ses besoins. Il me semble que c'est dans ce registre que Sartre entend pousser les choses à leur dernier terme. Si c'est là son entreprise, et s'il la réalise d'une façon exhaustible, l'ouvrage aura assurément son utilité. Ce rapport fondamental, sur le fond, il le définit sur celui de la rareté, et il l'accentue comme ce qui est, ce qui fonde, ce qui pose la condition de l'homme comme tel, je veux dire celle qui le fait homme dans son rapport à ses besoins. Voilà quelque chose, me semble-t-il, d'un rapport à une pensée, qui vise une entière transparence dialectique, bien obscure comme dernier terme.

Je voudrais essayer de reprendre les choses sous une autre perspective. Et cette étoffe, rare ou pas, nous montrait que nous y avons peut-être fait passer un petit souffle qui, la faisant flotter, nous permet de la situer d'une -376 -

façon moins opaque. Sur cette étoffe, les analystes ont pris du champ en essayant de voir ce qu'elle symbolise. Il nous ont dit qu'elle montrait et qu'elle cachait à la fois, que le symbolisme du vêtement était un symbolisme valide, sans qu'à aucun instant nous puissions savoir si ce qu'il s'agit de faire avec ce phallus étoffe, c'est de révéler ou d'escamoter. La bivalence profonde de toute l'élaboration sur le symbolisme du vêtement, je vous prie d'en prendre la mesure et comme d'un exercice concernant l'impasse que comporte un certain maniement de la notion du symbole, telle qu'elle a été maniée jusqu'ici dans l'analyse. Je vous prie de toucher du doigt une fois de plus, si vous pouvez mettre la main dessus, dans le n° 2-3 de l'année 10, gros volume qui a été fait en mémoire du 50e anniversaire de Jones, et dans lequel un article de Flügel nous parle de symbolisme des vêtements. Vous y trouverez encore plus éclatantes, presque caricaturalement exagérées, les impasses que dans le dernier numéro paru dans notre revue, où je mets en évidence l'articulation que Jones a faite concernant les symbolismes. Quoi qu'il en soit, tout ce qui s'est dit de bêtises autour de ce symbolisme nous mène tout de même quelque part. Il y a quelque chose qui se cache là-derrière, et c'est, parait-il, en fin de compte, quelque chose toujours autour de ce sacré phallus. Nous voici ramenés à quelque chose dont on aurait peut-être pu attendre qu'on y pense dès l'abord, à savoir au rapport de l'étoffe avec le poil qui manque, mais qui ne nous manque pas partout ! Et ici il y a bien un auteur psychanalytique pour nous dire que toute cette étoffe, ce n'est rien d'autre qu'une extrapolation, un développement de la toison féminine en tant qu'elle nous cache que celle-là n'en a pas. Ces sortes d'effets, de révélations de la conscience, portent toujours leur dimension de comique. Ça n'est pas complètement *zinzin* pourtant. Je trouve cela tout de même un assez joli apologue.

Peut-être ceci comporterait-il un tout petit peu de phénoménologie, concernant la fonction de la nudité, c'est à savoir que la nudité est un phénomène purement et simplement naturel. Il est hors de doute que toute la pensée analytique est là pour nous montrer que ce n'est pas un phénomène naturel puisque, justement, ce qu'elle a de particulièrement naturel, exaltant, signifiant par elle-même, c'est ce qu'il y a encore au-delà d'elle et qu'elle cache. Mais nous n'avons pas besoin de faire de phénoménologie. J'aime mieux les fables. Et la fable, à cette occasion, sera la suivante, Adam et Ève, à cette seule condition que la dimension du signifiant, -377 -

je vous le rappelle, introduite par le Père dans ses indications bienveillantes, « Adam, donnez des noms à tout ce qui est autour de vous », Adam - que ces fameux poils d'une Ève que nous souhaitons à la hauteur de la beauté qu'évoque ce premier geste - arrache un poil. Tout est autour de ce poil, de ce poil de grenouille, autour de quoi sans doute pivote ce que je suis en train d'essayer de vous montrer ici. On arrache un poil à celle qui vous est donnée comme la conjointe attendue de toute éternité, et le lendemain - trois tours d'histoire - elle vous revient avec un manteau de vison sur les épaules ! Là est le ressort de la nature de l'étoffe. Ça n'est pas parce que l'homme a moins de poils que les autres animaux qu'il faut que nous consultions tout ce qui va se déchaîner à travers les âges de son industrie, de cette chose qui, s'il faut en croire les linguistes, est à l'intérieur de cette structure, au dehors de quoi va se poser le premier problème, le problème des biens.
Au début, c'est comme signifiant que s'articule quoi que ce soit, fût-ce une chaîne de poils. Ce textile est un texte d'abord. Il y a l'étoffe et il est impossible - ici, des esprits les plus secs, j'invoquerai Marx - il est impossible, sauf à faire une fable psychologique, de poser comme premier je ne sais quelle coopération de producteurs. Au début, il y a l'invention productrice, à savoir que le fait que seul l'homme - et pourquoi seul lui ? - se met à tresser quelque chose, quelque chose qui n'est pas dans un rapport d'enveloppement de cocon par rapport à son propre corps, mais quelque chose qui va se cavaler indépendamment dans le monde comme l'étoffe, qui va circuler. Pourquoi ? Parce que cette étoffe est valeur de temps. C'est là ce qui la distingue de toute production naturelle. On pourrait la rapprocher, dans les créations du règne animal, mais elle est originée en tant que fabriquée, ouverte à la mode, à l'ancienneté, à la nouveauté, elle est valeur d'usage, de temps, elle est réserve de besoins, elle est là, qu'on en ait besoin ou qu'on n'en ait pas besoin, et c'est autour de cette étoffe que va s'organiser toute cette dialectique de rivalités et de partages, dans laquelle vont se constituer les besoins comme tels. Pour le saisir, mettez simplement à l'horizon, dans l'opposition à cette fonction, la parole évangélique, la parole stupéfiante où le Messie fait montre aux hommes de ce qu'il en est de ceux qui se fient à la Providence du Père: « Ils ne tissent ni ne filent, ils proposent aux hommes l'imitation de la robe des lis et du plumage des oiseaux». Stupéfiante abolition du texte par la parole! Comme -378 -

je vous l'ai fait remarquer la dernière fois, c'est bien en effet ceci qui caractérise cette parole, c'est qu'il faut l'arracher à tout le texte pour pouvoir y avoir foi. Mais l'histoire de l'humain se poursuit dans le texte, et dans le texte nous avons l'étoffe, l'étoffe et le geste de Saint Martin qui, à l'origine, veut dire ceci, c'est l'homme comme tel, l'homme avec des droits donc, des formes donc, qui commence à s'individualiser, pour autant que, dans cette étoffe, on fait des trous par où il passe la tête, et puis les bras, par où il commence en effet à s'organiser comme vêtu, c'est-à-dire comme quelque chose dont les besoins étant satisfaits, il reste encore, que peut-il bien y avoir derrière, à savoir qu'est-ce qu'il peut bien, malgré cela, je dis malgré cela, parce qu'à partir de ce moment-là, on le sait de moins en moins, qu'est-ce qu'il peut bien, malgré cela, continuer à désirer ?
Nous voici au carrefour de l'utilitarisme et de la fonction de l'utile et de l'utilité. La pensée de Bentham, Jeremy, n'est pas la pure et simple continuation de l'élaboration gnoséologique à laquelle toute une lignée s'est exténuée pour réduire le transcendant, le surnaturel d'un progrès, soi-disant à élucider, de la connaissance. Bentham, comme le montre la *Théorie des fictions* récemment mise en valeur dans son oeuvre, est l'homme qui aborde la question au niveau du signifiant. À propos de toutes les institutions, mais dans ce qu'elles ont de foncièrement verbal, à savoir fictif, sa recherche est non pas de réduire à rien tous ces droits multiples, incohérents, contradictoires dont la jurisprudence anglaise lui donnait l'exemple, mais au contraire, à partir de l'artifice symbolique de ces termes, créateurs de textes eux aussi, de voir ce qu'il y a au total, dans tout cela, qui puisse servir à quelque chose, c'est-à-dire faire justement ce dont je vous ai parlé à l'instant, à savoir l'objet du partage. La longue élaboration historique du problème du bien aboutit à se centrer sur la notion de ce que c'est, comment sont créés les biens, les biens en tant qu'ils s'organisent non à partir de besoins soi-disant naturels prédéterminés, mais en tant qu'ils fournissent la matière à une répartition par rapport à quoi va commencer à s'articuler la dialectique du bien comme tel, pour autant qu'elle prend son sens effectif pour l'homme. Les besoins d'homme se logent dans l'utile, dans la partie symbolique. C'est la part prise à ce qui, du texte symbolique, peut être, comme on dit, de quelque utilité. C'est pourquoi, à ce stade et à ce niveau, il est bien certain, pour Bentham, qu'il n'y a pas de problème. Le maximum d'utilité pour le plus grand nombre, -379 -

telle est bien la loi selon laquelle s'organise à ce niveau le problème de la fonction de ces biens.

Pour tout dire, à ce niveau, nous sommes avant que le sujet ait passé la tête dans les trous de l'étoffe, et l'étoffe est faite pour que le plus grand nombre de sujets possible passent leur tête et leurs membres. Seulement, bien entendu, tout ce discours n'aurait pas de sens si les choses ne se mettaient pas à fonctionner autrement. C'est justement parce que, dans cette chose rare ou pas rare, mais dans cette chose produite, dans cette richesse, en fin de compte, de quelque pauvreté qu'elle soit corrélative, il y a au départ autre chose que sa valeur d'usage et que son utilisation de jouissance ; il est clair que le bien s'articule d'une façon toute différente. Le bien n'est pas au niveau de l'usage de l'étoffe. Le bien est au niveau de ceci, c'est qu'un sujet peut en disposer. Le domaine du bien est la naissance du pouvoir, « Je puis le bien ». La notion de cette disposition du bien est essentielle et, si on la met au premier plan, tout vient au jour dans l'histoire de ce que signifie la revendication de l'homme, parvenu à un certain point de son histoire, à disposer de lui-même. Ça n'est pas moi, mais Freud, qui s'est chargé de démasquer ce que ceci veut dire dans l'affectivité historique. Ceci veut dire disposer de ses biens. Et chacun sait que cette disposition ne va pas sans un certain désordre, et que ce désordre montre assez quelle est sa véritable nature. Disposer de ses biens, c'est avoir le droit d'en priver les autres.

C'est bien autour de cela qu'il est inutile, je pense, que je vous fasse toucher du doigt, que c'est bien autour de cela que se joue le destin historique. Toute la question est de savoir à quel moment on peut envisager que ce processus a son terme, car, bien entendu, cette fonction du bien comme tel engendre toute une dialectique. Je veux dire que le pouvoir d'en priver les autres, voilà où va se situer un lien très fort d'où va surgir l'autre comme tel. Si vous vous souvenez de ce que je vous ai dit en son temps concernant la fonction de la privation - qui a bien fait, encore, pour quelques uns, depuis, quelques problèmes - je vous prie de toucher du doigt, à ce propos, que je ne vous avance rien au hasard. Vous vous rappellerez qu'articulant la privation, pour l'opposer à la frustration et à la castration, je vous ai dit que la privation était une fonction instituée comme telle dans le symbolique, en ce sens que rien n'est privé de rien, ce qui n'empêche que le bien dont on est privé est tout à fait réel. Mais l'im-

portant c'est de savoir que celui qui est le privateur est une fonction imaginaire. C'est le petit autre comme tel, le semblable, tel qu'il est donné dans ce rapport, à demi enraciné dans le naturel et le stade du miroir, et qui se présente à nous au niveau où les choses s'articulent au niveau du symbolique; il se présente à nous comme le privateur.
Ce qui s'appelle défendre nos biens n'est - c'est un fait d'expérience dont il faut que vous vous souveniez constamment dans l'analyse - qu'une seule et même chose, n'a qu'une seule et même dimension avec ceci, nous défendre à nous-mêmes d'en jouir. La dimension du bien comme telle est celle qui dresse une muraille puissante et essentielle sur la voie de notre désir. C'est la première à laquelle nous avons, à chaque instant et toujours, affaire.
Comment nous pouvons concevoir de passer au-delà ? Comment il faut que nous identifiions à une certaine répudiation des plus radicales un certain idéal du bien pour que nous puissions même comprendre dans quelle voie se développe notre expérience, c'est ce que je poursuivrai pour vous la prochaine fois.

. *LIBER SEPTIMUS*

XII. 18 Et manifestatum est mihi, quoniam bona sunt, quae corrumpuntur, quae neque si summa bona essent, corrumpi possent, neque nisi bona essent, corrumpi possent, quia, si summa bona essent, incorruptibilia essent, si autem nulla bona essent, quid in eis corrumperetur, non esset. Nocet enim corrumptio et, nisi bonum minueret, non noceret. Aut igitur nihil nocet corruptio, quod fieri non potest, aut, quod certissimum est, omnia, quae corrumpuntur, priuantur bono. Si autem omni bono priuabuntur, omnino non erunt. Si enim erunt et corrumpi iam non poterunt, meliora erunt, quia incorruptibiliter permanebunt. Et quid monstrosius quam ea dicere omni bono amisso facta meliora ? Ergo si omni bono priuabuntur, omnino nulla erunt : ergo quamdiu sunt, bona sunt. Ergo quaecumque sunt, bona sunt, malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset. Aut enim esset incorruptinilis substantia, magnum utique bonum, aut substantia corruptibilis esset, quae nisi bona esset, corrumpi non posset.
Raque uidi et manifestatum est mihi, quia omnia bona tu fecisti et prorsus nullae substantiae sunt, quas tu non fecisti. Et quoniam non aequalia omnia fecisti, ideo sunt omnia, quia singula bona sunt et simul omnia ualde bona, quoniam fecit deus noster omnia bona ualde.
SAINT AUGUSTIN, *Confessions,* Société d'édition Les Belles Lettres, 1969. -382 -

Leçon XX 18 mai 1960

Il m'a semblé ce matin qu'il n'était pas excessif de commencer mon séminaire en posant cette question: avons-nous passé la ligne ? Il ne s'agit pas de ce que nous faisons ici, il s'agit de ce qui se passe dans ce monde où nous vivons. Ce n'est pas parce que ce qu'il s'y profère fait du bruit assez vulgaire pour que nous ne l'entendions pas. Au moment où je vous parle du paradoxe du désir, en ce qu'il consiste, en ce que les biens le masquent, vous pouvez entendre dehors les discours effroyables de la puissance. Il n'y a pas à se demander s'ils sont sincères ou hypocrites, s'ils veulent la paix, s'ils calculent les risques. S'il y a une impression, dans un pareil moment, qui domine, c'est bien celle de ce qui peut passer pour un bien prescriptible ; l'information servira d'appel, de capture pour les foules impuissantes auxquelles on la déverse comme une liqueur qui étourdit, au moment où elles glisseront vers l'abattoir. On en est à se demander si on oserait faire éclater le cataclysme, si d'abord on ne lâchait pas bride à ce grand bruit de voix. Y a-t-il plus consternant que cet écho répercuté dans ces petits appareils dont nous sommes tous pourvus, de ce qu'on appelle une conférence de presse ? À savoir ces questions stupidement répétées, auxquelles le leader répond avec une fausse aisance, appelant des questions plus intéressantes, et se permettant à l'occasion de faire de l'esprit.
Hier, il y en a un, je ne sais où, à Paris ou à Bruxelles, qui nous a parlé de lendemains qui déchantent. C'est drôle! Il ne vous semble pas que la seule façon d'accommoder votre oreille à ce qui a retenti ne peut se formuler que sous la forme, qu'est-ce que ça veut ? Où est-ce que ça veut en

venir ? Cependant, chacun s'endort avec le mol oreiller de ça n'est pas possible, alors qu'il n'y a rien de plus possible. Que c'est même cela par excellence le possible. Que le domaine du possible, que l'homme vise dans le possible, c'est pour que cela soit possible. Cela est possible parce que le possible, c'est ce qui peut répondre à la demande de l'homme et que l'homme ne sait pas ce qu'il met en mouvement avec sa demande. Le redoutable inconnu au-delà de la ligne, c'est ce quelque chose qui, en l'homme, est ce que nous appelons l'inconscient, c'est-à-dire la mémoire de ce qu'il oublie. Et ce qu'il oublie, après tout, vous pouvez voir dans quelle direction c'est ce qu'il oublie, c'est ce à quoi tout est fait pour qu'il ne pense pas, c'est la puanteur, c'est la corruption toujours ouverte comme un abîme, c'est la vie, c'est la pourriture.

C'est plus encore depuis quelque temps, c'est vraiment actuel pour nous, cette anarchie des formes, cette destruction seconde dont Sade vous parlait l'autre jour dans la citation que j'en ai extraite, celle qui fait appel à la subversion au-delà même du cycle de la génération-corruption. Avec cette destruction seconde, ce mouvement des formes en tant qu'elles se réengendrent, avec cette possibilité soudain pour nous tangible, avec l'effet menaçant d'anarchie chromosomique, que même les amarres des formes de la vie soient rompues. Les monstres obsédaient beaucoup ceux qui, les derniers au XVIIIe siècle, parlaient encore, donnaient un sens à ce mot de la Nature. Il y a longtemps qu'on n'accorde plus d'importance aux veaux à six pattes, aux enfants à deux têtes qui, pourtant, peut-être, maintenant nous allons les voir reparaître, si les choses commencent, par milliers ! C'est pourquoi, quand nous demandons ici, qu'est-ce qu'il y a au-delà de cette barrière gardée par la structure du monde du bien et où est pourtant ce point qui fait virer, tourner, graviter, pivoter sur lui-même ce monde du bien pour attendre qu'il nous entraîne tous à notre perte C'est pourquoi notre question a un sens dont je crois qu'il n'était pas vain de vous rappeler le caractère terriblement actuel.

Qu'est-ce qu'il y a au-delà de cette barrière ? N'oublions pas au départ que si nous savons qu'il y a barrière et qu'il y a au-delà, ce qu'il y a au-delà, nous n'en savons rien. Il est faux, íl est un faux départ de dire, comme certains l'ont dit, partant de la psychologie individuelle, en partant de notre expérience, que c'est le monde de la peur. Centrer notre vie, c'est centrer même notre culte sur ceci comme terme dernier, la peur, et c'est -384 -

une erreur que nous n'avons pas le droit de faire, parce que nous savons que le monde de la peur et de ses fantômes est une défense déjà localisable, déjà pour nous a un sens, est déjà pour l'homme une protection contre quelque chose qui est au-delà et qui est précisément ce que nous ne savons pas.
C'est bien le moment, le moment où ces choses sont là possibles, possibles et pourtant enveloppées d'une sorte d'interdit d'y penser de vous faire remarquer la distance et la proximité qui lie ce possible avec ces textes extravagants que j'ai pris cette année comme pivot d'une certaine démonstration, les textes de Sade et de vous faire remarquer que si la lecture de ces textes et leur accumulation d'horreurs n'engendrent - ne disons pas à la longue, simplement à l'usage - chez nous qu'incrédulité et dégoût- et ce n'est en quelque sorte qu'au passage, en un bref flash, en un éclair, ce que de telles images peuvent en nous faire vibrer - ce quelque chose d'étrange qui s'appelle le désir pervers pour autant que, pour nous, y rentre l'arrière plan de l'Eros naturel, qu'en fin de compte tout rapport, toute relation imaginaire, voire réelle de la recherche propre au désir pervers n'est rien là que pour nous suggérer l'impuissance du désir naturel, du désir de nature des sens à aller bien loin dans ce sens. C'est lui qui, sur ce chemin, cède vite et cède le premier. C'est bien là ce à quoi se voit que, s'il est certain que c'est à juste titre que la pensée de l'homme moderne cherche là l'amorce, la trace, le départ, un sentier vers la connaissance de soi-même, vers le mystère du désir, d'autre part il semble que toute la fascination que cette amorce exerce sur les études - tant scientifiques que littéraires - sur les ébats du Sexus, du Plexus et du Nexus d'un écrivain certes non sans talent, en fin de compte tout ceci échoue sur une sorte de délectation assez stérile où, assurément, il faut bien que le fil de la méthode nous manque pour qu'après tout, nous voyions que tout ce qui a pu, scientifique et littéraire, être élucubré dans ce sens est depuis longtemps dépassé d'avance et radicalement périmé par les élucubrations, après tout, de ce qui n'était qu'un petit hobereau de province, manifestant un exemplaire social de la décomposition du type de noble au moment où allaient être radicalement abolis ces privilèges.
Il n'en reste pas moins que toute cette formidable élucubration d'horreurs, devant lesquelles non seulement les sens et la possibilité humaine, mais l'imagination fléchissent, ne sont strictement rien auprès de ce qui se -385 -

passera, se verra, sera effectivement sous nos yeux à l'échelle collective si le grand, le réel déchaînement qui nous menace, éclate. La seule différence qu'il y a entre l'exorbitance des descriptions de Sade et ce que représentera une telle catastrophe, c'est que dans la modification de la seconde ne sera entré aucun motif de plaisir. Ce n'est pas des pervers qui la déclencheront, ce sera des bureaucrates dont il n'est même pas question de savoir s'ils seront bien ou mal intentionnés. Ce sera déclenché sur ordre, et cela se perpétuera selon les règles, les rouages, les échelons qui obéiront, les volontés étant ployées, abolies, courbées vers une tâche dont après tout - ils espèrent - qui perd ici son sens et, en le rendant à sa dimension constante et dernière pour l'homme, sans dissipation, aura pu avoir quelques caractères conjuratoires, cette tâche sera la résorption d'un insondable déchet. Car n'oublions pas que c'est là depuis toujours une des dimensions dans laquelle pourrait se définir, se reconnaître ce que l'autre, le doux rêveur, appelait gentiment l'hominisation de la planète. Pour ce qui est de reconnaître le passage, le pas, la marque, la trace, la paume de l'homme, nous pouvons être tranquilles. Si nous trouvons une accumulation titanesque d'écailles d'huîtres, ça ne peut manifestement être que des hommes qui sont passés par là, je veux dire une accumulation de déchets en désordre. Il y a des époques géologiques qui ont laissé, elles aussi, leurs déchets; ils nous permettent de reconnaître quelque chose, un ordre. Le tas d'ordures, voilà une des faces qu'il conviendrait de ne pas méconnaître de la dimension humaine.

Maintenant, après avoir profilé ce tumulus à l'horizon possible de la politique du bien, du bien général, du bien de la communauté, nous allons reprendre notre marche où nous l'avons laissée la dernière fois et tâcher de comprendre ce que veut dire, ce que signifie, ce que comporte l'horizon de la recherche du bien à partir du moment où í1 a été démystifié, de cette erreur de jugement dont je vous ai donné le terme dans le passage de Saint Augustin. À savoir que c'est par le procédé mental de la soustraction du bien au bien qu'on arriverait à cette méthode qui consisterait à réfuter l'existence de tout autre chose que du bien dans l'être, sous prétexte que l'irréductible, étant alors comme tel plus parfait que ce qui était avant, ne saurait être le mal. Le raisonnement de Saint Augustin est bien quelque chose qui nous surprend. Je dirai que je laisse ouverte la question. Que signifie l'apparition historique d'une telle forme de pensée ? Il faut bien -386 -

penser, pour nous, la laisser en arrière. Que signifie la position du bien définie, telle que nous l'avons définie la dernière fois ? Du bien comme de ce quelque chose qui, dans la création symbolique, est considéré comme l'initium, d'où part la destinée du sujet humain dans son explication avec le signifiant, ce qui dans ce bien se présente comme l'objet du partage et du même coup manifeste sa véritable nature, sa duplicité profonde de bien qui est qu'il n'est pas purement et simplement le bien naturel, ce qui répond à un besoin, mais ce qui est pouvoir possible, puissance de satisfaire et qui, de ce fait, organise tout le rapport de l'homme avec le réel des biens, par rapport à ce pouvoir qui est le pouvoir qu'a l'autre, l'autre imaginaire, vous ai-je dit, de l'en priver.

Pour reprendre les termes qui sont ceux autour desquels j'ai organisé la première année de mon commentaire de Freud, le moi idéal et l'idéal du moi, et que j'ai repris dans mon graphe, d'une part, grand I y désigne l'iden-tification au signifiant de la toute puissance, de l'idéal du moi, d'autre part, en tant qu'image de l'autre, il est l'Urbild du moi, la forme primitive sur laquelle le moi se modèle, s'installe, s'instaure dans ses fonctions de pseudo-maîtrise. Nous définirons, dans ce cas, l'idéal du moi du sujet, dans la perspective des biens comme tels, comme représentant précisément ce pouvoir de faire le bien qui, en soi-même, contient cette dimension tout entière qui se creuse, et ouvre cet au-delà qui aujourd'hui fait notre question. À savoir, qu'est-ce qu'il en résulte ? Comment ? À partir du moment où tout s'organise autour de ce pouvoir de faire le bien, ce quelque chose totalement énigmatique se propose à nous et nous revient sans cesse de notre propre action comme la menace toujours croissante en nous d'une exigence aux conséquences inconnues. Quant au moi idéal, il est l'autre imaginaire que nous avons en face de nous, au même niveau que celui pour lequel je ne sais si j'ai introduit la dernière fois le terme de privateur, l'autre en tant qu'il représente par lui-même, dans son existence, celui qui nous prive.

Je dirai qu'aux deux pôles de cette structuration du monde des biens se profile ce qui fait d'une part - depuis le moment du dévoilement auquel aboutit toute la révélation de la philosophie classique, à savoir le moment où Hegel est, comme on le dit, remis sur ses pieds - d'un côté, dis-je, ce fond de guerre sociale se révèle seulement à partir de ce moment comme étant le fil rouge qui donne son sens au segment éclairé de l'histoire au

sens classique du terme, et d'autre part, à l'autre bout, ce quelque chose, où pour la pensée qui pour nous se présente avec la forme de l'interrogation permettant l'espoir, ce que quelque chose d'une pensée scientifique, s'exerçant sur le terrain de ce qu'on appelle problématiquement l'humain, nous a découvert, c'est que dès longtemps, bien longtemps et hors du champ de cette histoire, quelque chose avait été, par l'homme de sociétés non historiques croit-on, enfanté, qui a été aperçu, conçu par eux comme ayant dans le maintien du rapport intersubjectif, une fonction salutaire, une fonction essentielle. Et ceci miraculeusement, après tout, à nos yeux, ceci est là comme la petite pierre faite pour nous indiquer que tout n'est pas pris dans cette dialectique nécessaire de la lutte pour les biens, du conflit entre les biens et de la catastrophe nécessaire qu'il engendre, et qu'il a existé, du monde que nous sommes en train de rechercher, des traces où positivement il a été conçu que la destruction des biens comme tels pouvait être une fonction révélatrice de valeur.
Le potlatch - je pense que vous êtes tous au moins au niveau élémentaire pour que je n'aie pas, en tout cas, ce n'est pas aujourd'hui mon objet ni le champ de ce que j'ai à vous enseigner, à vous rappeler que le potlatch, j'indique, simplement brièvement, qu'il s'agit de cérémonies rituelles comportant la destruction étendue de biens divers qui sont, les uns, biens de consommation, les autres, biens de représentation et de luxe, qui se constituent dans les sociétés qui, du reste, ne sont plus pour nous que des reliquats et des vestiges de l'existence sociale d'un mode humain que notre expansion tend à abolir-le potlatch est là pour nous témoigner que l'homme a pu déjà avoir, par rapport à cette destinée à l'endroit des biens, ce recul, cette perception, cette perspective possible qui a pu lui faire lier le maintien, la discipline, si l'on peut dire, de son désir en tant qu'il est ce à quoi í1 a affaire dans son destin, à faire dépendre cette discipline de quelque chose qui se manifestait de façon positive, avouée, avérée comme liée à la destruction comme telle de ce qu'il en est des biens. Qu'il s'agisse très spécialement de propriété collective ou individuelle, ou de propriété *proprivus*, pour le privé, c'est quelque chose autour de quoi tourne le problème, le drame, les ricochets et les retours de l'économie du bien.
Au reste, à partir du moment où cette clé nous est donnée, bien sûr nous voyons que ce n'est pas là le privilège des sociétés primitives. Je ne vais pas retrouver d'ailleurs aujourd'hui la fiche sur laquelle j'avais noté de -388 -

la façon la plus précise qu'à cette étape historique à laquelle je vous ai arrêtés un instant cette année, pour autant qu'elle marquait à la surface de notre histoire bien historisée, dans ce début du XIIe siècle, l'émergence à la surface de la culture européenne d'une problématique du désir comme telle, et à propos de l'amour courtois précisément, à ce moment nous voyons apparaître dans tel rite féodal, représenté par une sorte de fête, de réunion de barons quelque part du côté de Narbonne, une manifestation tout à fait analogue comportant l'énorme destruction, non seulement de biens immédiatement consommés sous forme de festin, mais de bêtes et de harnais détruits. Comme si, du seul fait que vienne au premier plan cette problématique du désir, quelque chose comme un corrélatif nécessaire apparaissait dans le besoin de ces destructions qu'on appelle destructions de prestige, pour autant qu'en effet elles se manifestent comme telles, c'est-à-dire que ces façons gratuites sont effectuées par des sujets face à face, s'affrontant, et représentant ceux qui, dans la collectivité, se manifestent alors comme les sujet élus, et c'est ce qui donne son sens à la cérémonie. Face à face, les seigneurs et ceux qui, dans cette cérémonie, s'affirment comme tels, se défient, rivalisent à qui se montrera capable de détruire le plus de ces biens.

Tel est l'autre pôle, le seul que nous ayons parmi les exemples de la manifestation d'une certaine maîtrise, d'une certaine conscience dans le rapport de l'homme à ses biens, le seul exemple que nous ayons de quelque chose qui, dans cet ordre, se passe consciemment, se passe d'une façon maîtrisée, se passe, en d'autres termes, d'une façon différente de ce que causent et déterminent les immenses destructions auxquelles vous tous, puisque nous sommes, à quelques années près, des générations pas tellement distantes, vous avez déjà pu assister de consommation de biens, de destructions immenses. Ces modes qui nous apparaissent comme quelques inexplicables accidents, retours de sauvagerie, alors qu'il s'agit bien plutôt de quelque chose d'aussi nécessairement lié que possible à ce qui est pour nous l'avance de notre discours.

Car il est clair qu'un problème nouveau se pose pour nous qui, même pour Hegel, n'était pas clair. Hegel a essayé longuement dans la *Phénoménologie de l'esprit*, d'articuler la tragédie de l'histoire humaine en termes de conflits de discours. Il s'est complu, entre toutes les tragédies, à celle d'Antigone, pour autant qu'il lui semblait y voir s'y opposer de la façon -389 -

la plus claire le discours de la famille à celui de l'État. Les choses, comme nous le verrons, seront pour nous beaucoup moins claires.
Pour nous, pour ce discours de la communauté, ce discours du bien général, nous avons affaire aux effets d'un discours de la science, où se montre, pour la première fois dévoilée, une question qui est proprement la nôtre, c'est à savoir ce que veut dire ce qui s'y manifeste de la puissance du signifiant comme tel. Je veux dire que pour nous se pose la question qui est sous-jacente à l'ordre de pensée que j'essaie de dérouler ici devant vous, à savoir si du développement soudain prestigieux de cette puissance du signifiant, de cet ordre, un discours surgit des petites lettres des mathématiques, discours qui se soutient, discours qui se différence de tous les discours tenus jusqu'alors, discours qui, par rapport à nous, devient en quelque sorte une aliénation supplémentaire. En quoi ? En ceci, c'est que le discours issu des mathématiques est un discours qui, par structure, par définition, n'oublie rien, à la différence du discours de cette mémorisation première, celle qui se poursuit au fond de nous, à notre insu, du discours mémorial de l'inconscient, dont le centre est absent, dont la place et l'organisation sont situées par le *il ne savait pas*, qui est proprement le signe de cette omission fondamentale où le sujet vient se situer. Et l'homme, à un moment, a appris à se servir, à lancer, à faire circuler, dans le réel et dans le monde, ce discours des mathématiques qui, lui, ne saurait procéder à moins que rien ne soit oublié. Quand seulement une petite chaîne signifiante commence à fonctionner sur ce principe, il semble bien que les choses se poursuivent tout comme si elles fonctionnaient toutes seules, puisque aussi bien, là où nous en sommes, est à ceci, c'est de pouvoir nous demander si ce discours de la physique, ce discours engendré par la toute-puissance du signifiant, ce discours de la physique va confiner à l'intégration de la Nature ou à sa désintégration.
Tel est ce qui, pour nous, complique et singulièrement - encore que sans doute ce ne soit qu'une de ses phases - le problème de notre désir. Disons que, pour celui qui vous parle, c'est là à proprement parler que se situe la révélation du caractère décisivement original de la place où se situe le désir humain comme tel, dans ce rapport de l'homme au signifiant, et dans le fait de savoir si, ce rapport, il doit ou non le détruire. Il n'y a pas d'autre sens, et je pense que vous avez pu entendre dans ce qui vous a été rapporté de la méditation d'un disciple simplement très fin, ouvert, cul-390 -

tivé, mais pas autrement génial, de Freud, c'est à savoir que c'est là que se tend la question du sens de la pulsion de mort. C'est très exactement en tant que cette pulsion est liée à l'histoire que se pose le problème. C'est une question ici et maintenant, et non pas ici une question *ad aeternum*. C'est en fonction de cela que le mouvement du désir est en train de passer la ligne d'une sorte de dévoilement, que l'avènement de la notion freudienne de la pulsion de mort a son sens pour nous. En disant ceci, donc, nous ne savons rien, sinon qu'il y a la question et qu'elle se pose en ces termes, celle du rapport de l'être humain vivant avec le signifiant comme tel, avec le signifiant en tant qu'au niveau du signifiant peut être pour lui remise en question tout cycle possible de l'étant, y étant compris le mouvement de perte et le retour de la vie elle-même.
Assurément, c'est bien là ce qui donne son sens, non moins tragique, à ce de quoi nous, analystes, nous nous trouvons être les porteurs, car à la vérité, nul pas réel, à partir du moment où ceci est su, n'est fait, sinon de savoir que cet inconscient, dans son cycle propre, se présente actuellement pour nous, même repéré comme tel, comme le champ d'un non-savoir. Et pourtant, c'est le champ dans lequel nous avons à opérer tous les jours, et à partir du moment où nous l'avons repéré, nous ne pouvons pas ne pas reconnaître ce qui est à la portée d'un enfant, d'un simple, concernant la position, la situation de tout homme de bonne volonté, de celui dont le désir est de bien faire. C'est que, sans doute, il veut faire le bien, que sans doute c'est là comme cela aussi qu'il est venu vous tromper, c'est pour se trouver bien, c'est pour se trouver d'accord avec lui-même, c'est pour être identique avec quelques normes, et pourtant, vous savez ce que nous trouvons en marge, mais pourquoi pas à l'horizon de tout ce qui se développe devant nous comme dialectique, de ce progrès de la connaissance de son inconscient. C'est cette marge irréductible qui fait que toujours, à l'horizon, cette quête de cette poursuite de son propre bien, le sujet se révèle au mystère jamais entièrement résolu de ce qu'est son désir.
La référence du sujet à tout autre, quel qu'il soit, a quelque chose de dérisoire, quand nous le voyons - nous qui en voyons tout de même quelques uns, voire beaucoup - se référer toujours à l'autre comme à quelqu'un qui lui, vit dans l'équilibre, en tout cas en plus heureux lui-même, ne se pose pas de question, dort sur les deux oreilles. Nous n'avons pas besoin d'avoir vu l'autre, si solide, si bien assis soit-il, venir s'étendre -391 -

sur notre divan pour savoir ce que ce mirage, cette distance, cette référence de la dialectique du bien à quelque chose au-delà, à quelque chose que, pour illustrer ce que je veux vous dire, j'appellerai, le bien, n'y touchez pas, est le texte même de notre expérience.
Je dirai plus. Ce registre d'une jouissance comme étant ce qui, comme tel, n'est accessible qu'à l'autre, est la seule dimension dans laquelle nous puissions situer ce malaise singulier et si fondamental que seule, je crois - et je me trompe peut-être - mais en tout cas que la langue allemande, avec d'autres nuances psychologiques très singulières de la béance humaine, a su noter sous le terme *Lebensleid*. Ce n'est pas une jalousie ordinaire - c'est même la chose la plus étrange et la plus singulière - c'est cette jalousie qui peut naître dans un sujet par rapport à un autre, pour autant que l'autre est justement perçu comme pouvant participer d'une certaine forme de jouissance, de surabondance vitale en tant qu'elle est, à proprement parler, conçue et aperçue par le sujet comme étant ce qu'il ne peut même lui-même appréhender par la vole de quelque mouvement futile le plus affectif, le plus élémentaire. Est-ce qu'il n'y a pas là quelque chose de vraiment singulier qu'un être s'avère, s'avoue, se manifeste comme jalousant chez l'autre, et jusqu'à en faire surgir la haine et le besoin de destruction, ce qu'il n'est d'aucune façon capable même d'appréhender par aucune voie intuitive ? Le repérage, si on peut dire, quasiment conceptuel de cet autre comme tel, peut suffire à lui tout seul à provoquer ce mouvement, ce mouvement de malaise dont je ne crois pas qu'il soit nécessaire seulement d'être analyste pour voir courir à travers la trame des sujets les ondulations perturbantes.
Nous voici là sur la frontière même où nous allons nous demander qu'est-ce qui va nous permettre, en fin de compte, de la franchir ?je vous l'ai dit, il est une autre marque, un autre point de franchissement sur cette frontière qui peut nous permettre d'y repérer avec précision un élément du champ, du champ de l'au-delà du principe du bien. Cet élément, je vous l'ai dit, c'est le beau. Sur le beau - je voudrais simplement aujourd'hui vous en introduire la problématique - sur le beau, il faut, je crois, nous en tenir aux articulations qui nous sont données, et les plus proches. Assurément, nous pouvons noter là que Freud s'est manifesté avec une prudence singulière. Il nous a dit, ici, l'analyste n'avait véritablement, sur le fond, sur la nature de ce qui se manifestait de création dans le beau, rien -392 -

à dire; que dans le domaine chiffré, à proprement parler, de la valeur de l'œuvre d'art comme telle, nous nous trouvons en position, je ne dirai même pas d'écoliers, en position de gens qui pourront ramasser les indices, les miettes et assurément pas à même d'articuler ce dont il s'agit dans la création elle-même. Ceci n'est pas tout. Et le texte, là-dessus, de Freud se montre très faible. C'est à ce titre que les choses deviennent tout à fait claires dès l'abord, dès que nous devons approcher les définitions qu'il donne de la sublimation - pour autant que c'est elle qui est en jeu dans la création de l'artiste - il ne fait strictement rien d'autre que nous montrer le contrecoup, je dirai la revenue des effets de ce qui se passe quelque part au niveau de la sublimation de la pulsion ou de l'instinct quand le résultat, l'œuvre du créateur de beau revient, où ? dans ce champ des biens, à savoir quand ils sont devenus marchandises. Le caractère quasi grotesque de cette espèce de résumé que nous donne Freud de ce qu'est en somme la carrière de l'artiste, c'est à savoir de donner forme belle au désir interdit pour que chacun, en lui achetant son petit produit d'art, lui donne, en quelque sorte, la récompense et la sanction de son audace, c'est bien une façon de court-circuiter tout ce problème et d'une façon si manifestement visible quand s'y ajoute le fait que Freud écarte de lui, comme une question qui est hors de la portée de notre expérience, le problème de la création, qu'elle soit littéraire ou de toute autre façon artistique. Il a parfaitement conscience des limites dans lesquelles il se confine.

Nous voici donc renvoyés à tout ce qui, sur le beau, au cours des siècles, a pu se dire de diversement pédant. Tout pédant que ce soit, il y a de quoi le clamer, chacun sait que dans nul domaine, ceux qui ont quelque chose à dire, à savoir les créateurs du beau, dans nul autre domaine il est plus légitime qu'ils ne soient moins satisfaits quant à ce que, là-dessus, il a pu se formuler de pédantesque. Néanmoins, il est certain que quelque chose court qui a été articulé par presque tous, sûrement par les meilleurs, mais aussi bien au niveau de l'expérience la plus commune, c'est qu'il y a un certain rapport du beau avec le désir. Mais ce rapport est singulier car il est ambigu. Il ne semble pas que dans tout le champ où nous en puissions découvrir le terme, la catégorie, le registre du beau puisse jamais être éliminé de cet horizon du désir. Et pourtant, il est non moins clair, non moins manifeste que le beau, comme cela s'est dit depuis la pensée antique -393 -

jusqu'à Saint Thomas, qui vous fournit des formules avec beaucoup de précision -jusqu'à quand le beau a-t-il pour effet de suspendre, d'abaisser, de désarmer, dirai-je, le désir ?-le beau, pour autant qu'il se manifeste, intimide, interdit le désir. Ce n'est pas dire qu'il ne puisse au désir, à tel ou tel moment, être conjoint. Mais, très mystérieusement et singulièrement, c'est toujours sous cette forme, pour laquelle je ne crois pas trouver de meilleur terme linguistique pour la désigner que celle de l'outrage, pour autant que ce terme en lui-même porte en lui la structure du passage de je ne sais quelle invisible ligne. Il semble au reste qu'il soit de la nature du beau de rester, comme on dit, insensible à l'outrage, et ce n'est pas là non plus un des éléments les moins significatifs de sa structure. Aussi vous montrerai-je dans le texte, dans le détail de l'expérience analytique, je veux dire avec des repères qui vous permettront d'être éveillés au moment de son passage, je veux dire dans une séance d'analyse et à propos de choses qui vous seront racontées, comment vous pourrez, avec une certitude de compteur Geiger, comme on dit, aux références que le sujet dans ses associations, dans son monologue dénoué, rompu, vous donnera à la référence, au registre esthétique, soit sous forme de citation, soit de souvenirs scolaires - car, bien entendu, vous n'avez pas tout le temps affaire à des créateurs, mais vous avez à faire à des gens qui ont eu quelque rapport avec le champ conventionnel, dirai-je, de la beauté - vous pouvez être sûrs que ces sortes de références et à mesure qu'elles apparaîtront plus singulièrement sporadiques, tranchantes par rapport aux textes du discours, sont corrélatives de quelque chose qui, à ce moment, se présentifie, et qui est toujours du registre d'une pulsion destructive. Vous pouvez être sûrs que c'est au moment où le sujet va vous parler d'un rêve où il va apparaître manifestement qu'il s'agit d'une pensée qu'on appelle agressive à l'endroit de l'un des termes fondamentaux de sa constellation subjective, qu'il va vous sortir, selon sa nationalité, telle citation de la Bible, telle référence à un auteur classique ou pas, ou telle évocation musicale.
je vous l'indique aujourd'hui pour vous dire que nous ne sommes pas loin du terme de notre expérience, il s'agit de ce beau, ce beau dans sa fonction singulière par rapport au désir, dont la fonction, contrairement à la fonction du bien, ne nous leurre pas dans ce sens qu'elle nous éveille, et peut-être nous accommode sur le désir en tant qu'il est lui-même lié à -394 -

une certaine structure de leurre. C'est cela dans quoi je voudrais essayer de vous diriger pour que cette place, telle qu'elle est, cette place pour autant que vous la voyez déjà illustrée par le fantasme, par ce fantasme en tant que, s'il est un bien-n'y-touchez-pas, vous disais-je tout à l'heure, le fantasme, c'est un beau-ne-touchez-pas, le fantasme peut être dans la structure de ce champ énigmatique dont la première marge - nous la connaissons - c'est celle qui nous empêche d'y entrer dans le principe du plaisir, c'est la marge de la douleur.

Ce champ, il nous faut nous interroger sur ce qui le constitue, pulsion de mort, a dit Freud, masochisme primaire. Est-ce que cela n'est pas là déjà faire un trop grand saut dans la question ? La douleur qui défend la marge est-elle tout le contenu du champ ? Tout ceux qui se manifestent comme ayant pénétré, comme manifestant les exigences de ce champ, sont-ils en fin de compte des masochistes ? Je vous dis tout de suite que je ne le crois pas. Le masochisme, phénomène marginal, a, en lui, quelque chose de quasi caricatural qu'après tout les explorations moralistes de la fin du XIXe siècle ont assez bien dénudé. C'est qu'en quelque sorte cette douleur masochiste finit par ressembler, dans son économie, à celle des biens. On veut partager la douleur comme on partage des tas d'autres choses, du reste, c'est tout juste si on ne se bat pas autour. Mais est-ce qu'il ne s'agit pas là de quelque chose où intervient la reprise, reprise panique, dans cette dialectique, des biens ?

À vrai dire, tout, dans le comportement du masochiste, je parle du masochiste pervers, nous indique que c'est bien là quelque chose qui est structural dans son comportement. Lisez Monsieur de Sacher Masoch, auteur fortement instructif encore que de beaucoup moins grande envergure que Sade, vous y verrez qu'au dernier terme, le désir de se réduire soi-même à ce rien qu'est un bien, cette chose qu'on traite comme un objet, cet esclave qu'on se transmet et qu'on partage et qu'on tient pour ce rien qui est un bien, est véritablement la véritable pointe d'horizon où se projette la position du masochiste pervers.

Il ne faut jamais aller trop vite dans la rupture des homonymies inventives. Que le masochisme ait été appelé masochisme aussi loin que la psychanalyse l'a fait, n'est sans doute pas sans raison. Je crois que l'unité qui se dégage de tous les champs où la pensée analytique a étiqueté le masochisme, est très précisément fait de ce quelque chose qui, toujours dans -395 -

tous ces champs, fait participer la douleur du caractère d'un bien. Nous nous interrogerons la prochaine fois à partir d'un document. Ce document n'est pas précisément neuf, il est celui sur lequel les discours se sont déjà fait, tout au long des siècles, les dents et les ongles. Ce qui nous apparaît comme le jeu, le champ où s'est élaborée la morale du bonheur-et les Grecs, nous le savons déjà depuis un moment, n'ont pas un champ où l'horizon soit resté fermé à la sous-structure - est comme toujours, là où la sous-structure est la plus éclatante. C'est là où elle se voit le plus en surface.
Ce qui a fait le plus de problèmes au cours des âges, depuis Aristote jusqu'à Hegel, et, vous le verrez, jusqu'à Goethe, c'est une tragédie, c'est la tragédie que Hegel considérait lui-même comme la plus parfaite pour les plus mauvaises raisons, c'est Antigone et sa position qui se situent par rapport au bien criminel. Il faut assurément un caractère profondément inconsidéré des raideurs de notre temps pour avoir pu se rattaquer, si j'ose dire, à ce sujet, en focalisant la lumière sur la figure du tyran. Nous reprendrons ensemble ce texte d'Antigone qui nous permettra de pointer, et je pense vous en convaincre, de pointer un moment essentiel dans ce que signifie un certain choix absolu, un certain choix qu'aucun bien ne motive, qui nous permet de nous assurer pour notre investigation concernant ce que l'homme veut et ce contre quoi il se défend, un repère essentiel.

Leçon XXI, 25 mai 1960

Je vous ai dit que je parlerai aujourd'hui d'*Antigone*. Ça n'est pas nous qui faisons, par quelque décret, d'*Antigone*, un point tournant en notre matière. Il y a bien longtemps que ce point, même pour ceux pour qui il peut être sinon invisible, du moins même pas remarqué, ils le savent tout de même exister quelque part dans la discussion des doctes. Pour tous donc, pour tous, disons par l'intermédiaire des presque tous, cet *Antigone* est effectivement en notre matière, la matière de l'éthique, un point tournant. Qui ne sait ce qu'elle représente ? Qui ne peut en tout conflit qui nous déchire dans notre rapport avec une loi qui se présente comme juste au nom de la communauté, qui n'est capable d'évoquer Antigone ? Ce que les doctes ont apporté sur ce sujet, qu'en penser ? Qu'en penser quand on en a fait pour soi, pour ceux à qui l'on parle, à nouveau le parcours, quand on a eu l'impression, souvent, de s'égarer dans tant de détours aberrants ? Car elles sont bien étranges les opinions et les pensées qu'on voit sous les plumes des plus grands se formuler au cours des âges, au cours de cet exemple critique. C'est bien l'impression que j'ai eu souvent, tous ces temps ci, en essayant, pour vous, de ne pas laisser échapper, dans ce que je croyais être important d'articulé autour de cet exemple, tant ce que j'avais à articuler était venu pour moi me rappeler que cet exemple était après tout le meilleur. Ne pas vous priver ni me priver de l'aide que je pouvais tirer de ce long parcours historique de la question autour d'*Antigone*. *Antigone* est la tragédie. La tragédie, pour nous analystes, est présente au premier plan de notre expérience, manifestée comme telle

par les références que Freud, poussé par la nécessité des biens offerts par le contenu mystique des références qu'il a trouvées dans *Œdipe*, mais aussi bien, vous le savez, dans d'autres tragédies, et s'il n'a pas plus expressément mis en avant celle d'Antigone, ce n'est pas pour dire qu'elle ne puisse ici, au tournant, au pied de ce carrefour où je vous mène, ne pas nous apparaître ce qu'elle était déjà pour Hegel, et vous le verrez, très probablement pas dans le même sens que pour nous, à savoir, des tragédies de Sophocle, celle peut-être qui est à mettre tout en avant. La tragédie est liée plus profondément, plus originellement encore que par son lien à ce complexe d'Œdipe, à la racine de notre expérience. Car enfin, ne l'oublions pas, ce mot essentiel, ce mot clef, ce mot pivot de *catharsis*, qui est pour vous, pour vos oreilles, représente sans doute un mot plus ou moins étroitement lié au terme d'abréaction avec ce qu'il suppose de déjà franchi des problèmes que Freud, dans son ouvrage inaugural avec Breuer articule, à savoir la décharge, la décharge en acte, voire la décharge motrice, de ce quelque chose qui n'est pas si simple à définir, est pourtant là et nous ne pouvons pas dire que le problème soit pour nous résolu d'une émotion restée suspendue.

Est-ce que la notion d'insatisfaction suffit pour en remplir le rôle de compréhensibilité qui est ici requis quand il s'agit, si on peut dire, qu'une émotion, un traumatisme peut laisser pour lui, pour le sujet quelque chose en suspens, en restant en suspens aussi longtemps qu'un accord ne sera pas retrouvé ? Sans doute, relisez ces premières pages de Breuer, de Freud, et vous verrez à la lumière de ce que j'ai essayé pour vous de cliver dans notre expérience, combien il est impossible à l'heure actuelle de s'en satisfaire, de ne pas interroger, sur le mot de satisfaction admis dans la matière, de ne pas interroger, de ne pas voir par exemple quel problème pose le fait que l'action, dit Freud, puisse être déchargée dans les paroles qui l'articulent. Aussi bien cette catharsis, si elle est liée dans ce texte particulièrement au problème de l'abréaction, quand nous l'invoquons - car elle est déjà invoquée ici à l'arrière plan, expressément, à des origines antiques - est, comme telle, toujours centrée sur la formule d'Aristote, sur ce qu'il donna au début du VIe chapitre de la *Poétique*, de la définition de la tragédie.

Il l'articule d'une façon longue et sur laquelle nous aurons à revenir. Il l'articule en en donnant la définition, et ce qui est exigible dans l'ordre des -398 -

genres pour qu'elle soit, comme telle, définie comme une tragédie. Je vous dis, le passage est long, nous aurons à y revenir. Il s'agit des caractéristiques de la tragédie, de sa composition, de ce qui la distingue, par exemple, du discours épique. Je ne vous ai reproduit là que la chute, les derniers termes de ce passage, ceux où singulièrement Aristote donne sa fin finale, ce qu'on appelle son τέλος, dans l'articulation causale. Il le formule ainsi : « δί έλεον καί φόβου πεφαίνουσα τήν τών τονου των παθημάτων κάθαρσις, moyen accomplissant par la pitié et par la crainte la catharsis des passions semblables à celle-ci ». Ces mots, qui ont l'air simples, ont provoqué, entraîné au cours des âges un flot, un monde de commentaires, que je ne peux même pas songer à vous en faire ici l'histoire. Ce que je vous apporte ici, dans cet ordre, de mes recherches, est toujours choisi, ponctuel.

Cette catharsis, qu'est-ce qu'elle est ? Nous la traduisons habituellement par quelque chose comme purgation. Et aussi bien pour nous, surtout pour nous médecins, derrière cette abréaction se profile, depuis toujours, de la résonance sémantique que ce terme a pris pour nous depuis les bancs de cette école par lesquels tous ici nous sommes plus ou moins passés, de l'école secondaire, que nous traînons derrière nous le terme de purgation, avec ce qu'il évoque presque de moliéresque, pour autant que le moliéresque ici ne fait que traduire l'écho d'un concept médical très ancien, celui qui, pour employer les termes de Molière, comporte l'élimination des humeurs peccantes. Ce n'est pas pourtant bien loin de ce que le terme par lui-même est fait pour évoquer, et, après tout, je peux bien, pour vous le faire sentir tout de suite, faire état de ce que le parcours de notre travail a présentifié récemment pour vous sous le nom des Cathares. Les Cathares, qu'est-ce que c'est ? Je pense vous l'avoir dit au passage, c'est les purs. Καθαρός, c'est un pur, et le terme, dans sa résonance originelle, n'est pas un terme qui signifie avant tout illumination, décharge, mais purification. Dans le contexte antique, le terme de catharsis est employé sans doute d'une part, déjà, dans une tradition médicale, dans Hippocrate, avec un sens expressément médical, lié plus ou moins a des éliminations, des décharges, à un retour à la normale.

Mais d'un autre côté, dans d'autres contextes, il est lié à la purification et à la purification rituelle tout à fait spécialement, d'où une ambiguïté que nous ne sommes pas, bien sûr, vous vous en doutez, les premiers à -399 -

découvrir. Et pour évoquer un nom, je vous dirai qu'au XVIe siècle, un nommé Denis Lambin, reprenant Aristote, met au premier plan la fonction rituelle de la tragédie, dans l'occasion, donnant au sens cérémoniel de la purification le premier plan en la matière. Il ne s'agit pas de dire qu'il a plus ou moins raison qu'un autre. Il s'agit simplement de vous ponctuer dans quel espace se pose l'interrogation et le problème. En fait, ne l'oublions pas, ce terme de catharsis, dans la Poétique où nous le recueillons au niveau de ce passage, reste singulièrement isolé. Non pas qu'il n'y soit commenté, développé et traité, mais nous n'en saurons, jusqu'à un nouveau papyrus découvert, rien. Car, vous le savez je suppose, la Poétique, nous n'en avons qu'une partie. On peut évaluer ce que nous avons, à peu près à la moitié, et, dans la moitié que nous avons, il n'y a rien de plus que ce passage pour nous parler de la catharsis. Nous savons qu'il y en avait plus, parce que quand Aristote parle, dans certains termes, de la catharsis, au livre VIII dans la numérotation de la grande édition classique de la *Politique*, il dit: « Cette catharsis sur laquelle je me suis expliqué ailleurs dans la *Poétique* ». Quand vous allez à la *Poétique*, vous ne trouvez que cela, de sorte que vous êtes suffisamment éclairé, si vous savez que la Poétique est incomplète, sur le fait qu'évidemment il en manque.
Il est question de la catharsis dans la *Politique*, au livre VIII de l'édition Didot, là où l'on parle de la musique, et de la catharsis à propos de la musique. Et c'est là que, du fait du sort des choses, nous en savons beaucoup plus long, et nommément sur le fait que ce que signifie pour Aristote, à propos de la musique, l'apaisement, c'est un apaisement qu'il articule très spécialement en le centrant sur une certaine sorte de musique, celle dont il attend non pas tel effet éthique, ni non plus tel effet pratique - je suis forcé d'aller un peu vite - mais l'effet d'enthousiasme. C'est autour de l'enthousiasme, c'est-à-dire de la musique la plus inquiétante à cet effet, disons, qu'on peut imaginer. Après tout, la musique autour de laquelle mène son débat sur la sagesse antique, est-elle une bonne ou une mauvaise musique ? Appelons-la pour nous le *hot*, ou le rock'n roll. C'est de cela qu'il s'agit, d'une musique qui leur arrachait les tripes, qui les faisait sortir d'eux-mêmes, et dont il s'agissait de savoir s'il fallait ou non l'interdire. Au niveau des enthousiasmes, après être passé par l'épreuve de l'exaltation, de l'arrachement dionysiaque de cette musique, ils sont plus calmes. Voilà ce que veut dire la catharsis au point ou elle est évoquée au -400 -

VIIIe livre de la *Politique*. Et à ce propos, je vous fais remarquer que tout le monde ne se met pas dans ces états d'enthousiasme, tout le monde est à portée d'en être un tant soit peu susceptible, mais il y en a d'autres, il y a les παθητικοί s'opposant aux ένθουββιατικοί. Ceux-là sont à portée d'être la proie d'autres passions, nommément ces passions de la crainte et de la pitié. Et, à ceux-là aussi, une certaine musique, la musique, peut-on penser, qui est en cause dans la tragédie, où elle joue son rôle; apportera aussi une catharsis, un apaisement. Catharsis, tel est le terme employé pour cet apaisement au niveau de la *Poétique*, et il ajoute par le plaisir, apaisement par le plaisir nous laissant une fois de plus nous interroger sur ce que ceci peut vouloir dire, à quel niveau, et pourquoi, et quel plaisir à cette occasion est invoqué. Je le souligne puisque notre topologie concernant ce retour au plaisir dans une crise qui se déploie dans une autre dimension, dans une dimension qui à l'occasion le menace, on sait à quels extrêmes la musique enthousiasmante peut nous porter. Quel est donc ce plaisir ? C'est ici que je vous dis que la topologie que nous avons définie du plaisir comme la loi de ce qui se déroule en-deçà de l'appareil où nous appelle ce centre d'aspiration redoutable du désir, nous permet peut-être de rejoindre, mieux qu'on ne le fit jusqu'ici, l'intuition aristotélicienne.
Quoi qu'il en soit, avant d'en revenir à articuler cette visée, ce point de l'au-delà de l'appareil comme point central de cette gravitation, je veux encore ponctuer latéralement, à des fins érudites, qu'à rassembler ce qui, dans la littérature moderne, a donné corps et substance à l'usage du terme de catharsis, tel qu'il est pour nous reçu, c'est-à-dire avec son acception médicale, j'entends dans un champ et dans un domaine qui déborde de beaucoup le champ à proprement parler de nos confrères, je veux dire que la notion médicale de la catharsis aristotélicienne est admise à peu près généralement, aussi bien dans le domaine des littérateurs, des critiques, de ceux qui articulent le problème au niveau de la théorie littéraire, si l'on cherche à déterminer l'étape du triomphe de cette conception de la catharsis, on arrive à un point originel au-delà duquel, vous l'ai-je dit, je n'ai fait que vous l'indiquer tout à l'heure, la discussion est au contraire très large. Je veux dire qu'il est loin d'être acquis que le mot catharsis ait seulement cette connotation médicale. Cette connotation médicale, son triomphe, sa suprématie, a une origine qui vaut la peine d'être notée ici. C'est pour cela que je fais ce petit arrêt érudit. L'origine en est Jakob Bernays en 1857, -401 -

dans un ouvrage paru dans une revue à Breslau. Je suis bien incapable de vous dire pourquoi à Breslau, n'ayant pas pu réunir assez de documents biographiques sur Jakob Bernays. Si j'en crois ce que j'ai demandé à quelqu'un hier de me rapporter, à savoir le livre de Jones, Jakob Bernays, qui fait partie-vous avez, je pense, reconnu au passage la famille où Freud a choisi sa femme - d'une famille de juifs grands bourgeois émérites, je veux dire ayant déjà depuis de très grands siècles au moins acquis leurs titres de noblesse dans la culture allemande. Jones se réfère à Michael Bernays comme étant quelqu'un à qui sa famille fit longuement le reproche d'une apostasie politique, d'une conversion destinée pour lui à assurer sa carrière. Il était professeur à Munich. Quant à Jakob Bernays, si j'en crois celui qui a bien voulu faire cette recherche pour moi, il n'est pas mentionné autrement que comme quelqu'un ayant fait, lui aussi, une carrière émérite comme latiniste et comme helléniste, et c'est en effet fort vrai. Il n'en est rien dit non plus, sinon que lui ne paye pas du même prix son accession aux cadres d'université.
Voici une réimpression, en 1880, à Berlin, de deux contributions à la théorie aristotélicienne du drame, par Jakob Bernays. C'est excellent. Il est rare d'avoir autant de satisfaction à la lecture d'un ouvrage universitaire en général, et universitaire allemand en particulier. C'est d'une clarté cristalline, et ça n'est certainement pas pour rien qu'on puisse dire que ce soit à cette date que se situe l'adoption quasiment universelle de ce qu'on peut appeler la version médicale de la notion de la catharsis. Il est regrettable que Jones, pourtant si érudit lui-même, n'ait pas cru autrement devoir mettre en valeur la personnalité ni l'œuvre, dont on ne semble pas faire du tout état, de Jakob Bernays, en une matière dont je crois que tout de même il est très difficile de ne pas penser que Freud n'était certainement pas insensible à la renommée des Bernays, Freud n'ait pas eu quelque audition, quelque vent, par conséquent faisant par là remonter aux meilleures sources l'usage originel qu'il a pu faire de ce mot de catharsis. Ceci donc étant indiqué, nous voici à revenir à ce dont il va s'agir dans notre commentaire d'Antigone, à savoir de l'essence de la tragédie. La tragédie, nous dit-on, atteint son but - et nous avons peine à ne pas tenir compte d'une définition qui après tout ne vient qu'un siècle, même pas, après cette époque qui, pour nous, est celle de la naissance de la tragédie -, a pour but la catharsis, la purgation de ces παθήματα, de ces pas-402 -

sions, de la crainte et de la pitié. Comment pouvons-nous concevoir cette formule ? Nous abordons ici le problème dans notre perspective, je veux dire dans celle où nous axe ce que nous avons déjà tenté de formuler, d'articuler, concernant la place propre, dans une économie qui est celle de la Chose freudienne, du désir. Est-ce que ceci va nous permettre de faire le pas de plus qui est bien nécessité en cette révélation historique ? De cette formulation dont nous ne pouvons plus dire qu'elle nous soit si fermée - nous le devons à la perte d'une partie de l'œuvre d'Aristote, ou à quelque chose qui, dans la nature même des possibilités de la pensée est conditionné d'une façon telle que ceci nous soit présenté fermé - ce pas en avant, dans le domaine de l'éthique, qui s'articule dans ce que nous développons ici depuis deux ans et plus concernant le désir, est ce qui nous permet d'aborder l'élément nouveau à la compréhension du sens de la tragédie, et par cette voie - il y a sûrement une voie plus directe - exemplaire, la fonction de la catharsis.
Nous allons voir, dans *Antigone*, ce point de visée qui définit le désir. Ce point de visée qui va vers une image centrale sans aucun doute, qui détient le ne sais quel mystère jusqu'ici inarticulable puisqu'il faisait ciller les yeux au moment qu'on la regardait, et qui pourtant, cette image, est bien là au centre de la tragédie, puisque c'est l'image d'Antigone elle-même dans tout son éclat fascinant, dont nous savons bien qu'au-delà des dialogues de la famille et de la patrie, qu'au-delà de tous les développements moralisants, c'est bien elle qui nous fascine, dans cet éclat insupportable, dans ce qu'elle a qui nous retient et qui à la fois nous interdit, au sens où cela nous intimide, dans ce quelque chose de déroutant, au dernier terme, qu'a l'image de cette victime si terriblement volontaire. C'est du côté de cet attrait que nous devons chercher le vrai sens, le vrai mystère, la vraie portée de la tragédie. C'est dans le côté d'émoi qu'il comporte, du côté des passions sans doute, mais d'une passion singulière où la crainte et la pitié sont bien δί έλέον καί φόβου. Par l'intermédiaire de la pitié et de la crainte, nous sommes purgés, purifiés de tout ce qui est de cet ordre, de cet ordre là que nous pouvons d'emblée, d'ores et déjà, reconnaître c'est la série de l'imaginaire à proprement parler. Et si nous en sommes purgés par l'intermédiaire d'une image entre autres, c'est bien là où nous devons nous poser la question, quelle est alors la place occupée par cette image autour de laquelle toutes les autres semblent tout d'un coup s'éva-

nouir, se déplier, se rabattre en quelque sorte ? N'est-ce pas parce que cette image centrale d'Antigone, de sa beauté -ceci je ne l'invente pas, car je vous montrerai le passage du chant du Chœur où elle est évoquée comme telle, et je vous montrerai que c'est le passage pivot - ne nous éclaire pas, par l'articulation de l'action tragique, sur ce qui fait son pouvoir dissipant par rapport à toutes les autres images ? À savoir la place qu'elle occupe, sa place dans l'entre-deux de deux champs symboliquement différenciés. C'est sans doute de tirer tout son éclat de cette place, cet éclat que tous ceux qui ont parlé dignement de la beauté n'ont jamais pu éliminer de leur définition.

C'est cette place, vous le savez, que nous cherchons à définir et que nous avons déjà, dans nos leçons précédentes, approchée, tenté de saisir la première fois par la vole de cette seconde mort imaginée par les héros de Sade, la mort pour autant qu'elle est appelée comme le point où s'annihile le cycle même des transformations naturelles. Nous en retrouverons, de ce point où se distinguent les métaphores fausses de l'étant, de ce qui est la position de l'être, nous en retrouverons la place articulée comme telle, comme une limite, nous en retrouverons, tout au long du texte d'*Antigone*, je veux dire dans la bouche de tous les personnages, d'abord du message de Tirésias, sans cesse la présence et la définition. Mais aussi bien comment ne pas la voir dans l'action même, pour autant que le point central, le milieu de la pièce, est constitué par le moment de ce qui s'articule comme gémissement, comme commentaire, comme débat, comme appel autour d'Antigone en tant qu'elle est condamnée au supplice ? Quel supplice ? Celui d'être enfermée vivante en un tombeau. Le tiers central de la pièce est constitué par cette manifestation, cette apophonie, ce détail qui nous est donné de ce que signifie la position d'une vie qui va se confondre avec la mort certaine, une mort vécue si l'on peut dire d'une façon anticipée, une mort empiétant sur le domaine de la vie, d'une vie empiétant sur la mort. Le champ comme tel de ce sort est ce qu'on s'étonne que les dialecticiens, voire des esthètes aussi éminents qu'un Hegel ou qu'un Goethe, n'aient pas cru devoir, dans leur appréciation de l'effet de la pièce, retenir. Et pour vous suggérer que cette dimension n'est pas une particularité d'*Antigone*, je peux facilement vous proposer de regarder dès lors de-ci, de-là, où vous pouvez en retrouver les correspondants. Vous n'aurez pas besoin de chercher bien loin pour vous aper- 404 -

cevoir de la fonction singulière, dans l'effet de la tragédie, de la zone ainsi définie. C'est ici, dans la traversée de cette zone, de ce milieu, que le rayon du désir se réfléchit et se réfracte à la fois aboutissant en somme à nous donner l'idée de cet effet si singulier, et qui est l'effet le plus profond, que nous appelons l'effet du beau sur le désir, c'est à savoir ce quelque chose qui semble singulièrement le dédoubler là où il poursuit sa route. Car on ne peut dire que le désir soit complètement éteint par l'appréhension de la beauté, il continue sa course, mais il a là, plus qu'ailleurs, le sentiment du leurre, en quelque sorte, manifesté par la zone d'éclat et de splendeur où il se laisse entraîner. D'autre part, non réfracté mais réfléchi, repoussé, son émoi, il le sait bien le plus réel. Mais là il n'y a plus d'objet du tout, d'où les deux faces de cette sorte d'extinction ou de tempérament du désir par l'effet de la beauté, sur lequel insistent certains penseurs, Saint Thomas que je vous citai la dernière fois et, de l'autre côté, cette disruption de tout objet sur laquelle l'analyse de Kant, dans la Critique du Jugement, insiste.

Je vous parlais tout à l'heure d'émoi, et ici j'en profite pour vous arrêter, et proprement sur l'usage intempestif qui est fait de ce mot dans la traduction courante, en français, de *Triebregung*, d'émoi pulsionnel. Pourquoi avoir choisi si mal ce mot ? Pourquoi ne pas s'être souvenu qu'émoi n'a rien à voir, à faire avec l'émotion, ni l'émouvoir ? L'émoi est un mot français qui est lié à un très vieux verbe, *émoyer*, ou *esmayer*, qui veut proprement dire faire perdre à quelqu'un, j'allais dire ses moyens si en français ce n'était pas un jeu de mot, mais c'est bien de la puissance qu'il s'agit, car esmayer se rattache au vieux gothique *magnan*, *mögen* en allemand moderne. Un émoi, comme chacun sait, est quelque chose qui s'inscrit dans l'ordre de vos rapports de puissances et nommément ce qui vous les fait perdre.

Nous voici maintenant en devoir d'entrer dans ce texte d'*Antigone* en y cherchant autre chose qu'une leçon de morale. Car il me paraît difficile - je ne sais pourquoi quelqu'un de tout à fait irresponsable en la matière écrivit, il -y a peu de temps, que je suis sans résistance concernant les séductions de la dialectique hégélienne, je ne sais pas si ce reproche était alors mérité, comme il fut écrit au moment que je commençai ici à articuler pour vous la dialectique du désir dans les termes où je le poursuis depuis, on ne peut pas élire que l'auteur en question soit un personnage -405 -

qui ait spécialement du nez - quoi qu'il en soit il n'est pas, assurément, de domaine où Hegel me paraisse plus faible que dans celui de sa poétique, et spécialement, ou autant, que tout ce qu'il peut articuler autour d'Antigone vienne se raccorder pour lui autour de l'idée d'un conflit de discours, sans doute au sens où ces discours comportent l'enjeu le plus essentiel, et qui plus est vont toujours vers je ne sais quelle conciliation. Je demande quelle peut être la conciliation qu'il y a à la fin d'Antigone ? Et aussi bien ça n'est pas sans stupeur que cette conciliation est dite subjective par-dessus le marché. Je lis, dans le texte de la *Poétique*, l'affirmation, à propos d'*Œdipe à Colone* dont nous avons déjà parlé ici, d'Œdipe à Colone qui se résume en ceci, ne l'oublions pas, c'est la dernière pièce de Sophocle, que c'est de là que porte la dernière malédiction d'Œdipe sur ses fils, celle donc qui va engendrer toute la suite catastrophique des drames sur lesquels nous allons nous retrouver avec *Antigone*, et qui se termine sur ce qu'on peut bien appeler la malédiction terminale d'Œdipe « Oh! N'être jamais né », etc. Comment parler de conciliation dans un tel registre ?

Je ne suis pas enclin, de mon indignation, de m'en faire un mérite. D'autres, d'ailleurs, s'en sont aperçu avant moi. Goethe, nommément, semble l'avoir un tant soit peu soupçonné, ou bien encore Erwin Rohde dans Psyché. J'ai eu le plaisir ces temps-ci, en allant fouiller en ce qui pouvait tout de même servir pour moi de lieu de rassemblement sur les conceptions antiques concernant l'immortalité de l'âme, de rencontrer dans ce texte tout à fait recommandable, voire admirable de *Psyché*, au tournant, son étonnement devant l'interprétation généralement reçue de l'*Oedipe à Colone* de Sophocle. Essayons de nous laver un peu la cervelle de tout ce bruit autour d'*Antigone*, et d'aller regarder dans le détail qu'est-ce qui s'y passe.

Qu'est-ce qu'il y a dans Antigone ? Il y a d'abord *Antigone*. Est-ce que vous vous êtes aperçu, je vous le dis au passage, que dans toute la pièce on n'en parle jamais qu'en l'appelant ἡπαίς, ce qui veut dire la gosse ? Ceci, pour mettre les choses au point, pour vous permettre d'accommoder votre pupille sur le style de la chose. Et puis il y a une action. La question de l'action dans la tragédie est très importante. Je ne sais pas pourquoi quelqu'un, que je n'aime pas beaucoup, peut-être parce qu'on me l'envoie toujours dans les dents, qui s'appelait La Bruyère, a dit que nous venions -406 -

trop tard, dans un monde trop vieux, ou que tout avait été dit. Moi, je ne m'aperçois pas de cela. Je crois que sur l'action dans la tragédie il y a encore beaucoup à dire. Je veux dire que ce n'est pas du tout résolu. Et que, pour prendre notre Erwin Rohde auquel je donnais tout à l'heure un bon point, je suis étonné, en un autre chapitre, quand il en parle, car il en parle beaucoup dans son livre sur Sophocle, de voir qu'il nous explique une sorte de curieux conflit entre l'auteur tragique et son sujet qui consisterait en ceci que les lois de la chose - on ne sait d'ailleurs pas trop bien dans cette perspective pourquoi - lui imposent de prendre une belle action comme support, de préférence une action mythique, j'imagine que c'est pour que tout le monde soit déjà dans le bain, soit au courant, et en quelque sorte de faire valoir cette action, si l'on peut dire, avec ambiance et les caractères, les personnages, les problèmes, tout ce que vous voudrez, du temps. Et ce serait là que serait le problème. Il résulterait en somme que Monsieur Anouilh a eu bien raison de nous donner sa petite Antigone fasciste. Ce conflit, qui résulterait en somme du débat du poète avec son sujet, ce serait susceptible, nous dit Erwin Rohde, d'engendrer je ne sais quels conflits de l'action à la pensée, pour lesquels il évoque, non sans une certaine pertinence, je veux dire en faisant écho à beaucoup de choses déjà dites avant nous, le profil d'Hamlet. C'est amusant.

Je pense que c'est difficile à soutenir pour vous. Si vraiment ça a servi à quelque chose ce que j'ai essayé de vous expliquer l'année dernière au sujet d'*Hamlet*, à savoir de vous montrer qu'*Hamlet* n'est pas le drame du tout de la puissance, de l'impuissance de la pensée au regard de l'action, pourquoi, au seuil des temps modernes, *Hamlet* ferait-il ici le témoignage d'une spéciale débilité de l'homme à venir au regard de l'action ? Je ne suis pas si noir, je dirai plus, rien ne nous oblige à l'être, sinon une sorte de cliché de la décadence dans laquelle, je vous l'avais signalé au passage, Freud lui-même tombe quand il fait le rapport des attitudes diverses d'Hamlet et d'Oedipe au regard du désir. Je ne crois pas que ce soit dans une telle divergence de l'action et de la pensée que réside le drame d'Hamlet, ni le problème de l'extinction de son désir. J'ai essayé de vous montrer que la singulière apathie d'Hamlet tient au ressort de l'action même, que c'est dans le mythe choisi que nous devons en trouver les motifs, que c'est dans son rapport au désir de la mère, à la science du père concernant sa propre mort, que nous devons en trouver la source. Et pour faire un pas -407 -

de plus je vous désigne ici le recoupement où nous pouvons trouver notre analyse d'*Hamlet* avec ce point où je vous mène de la *seconde mort*. Ceci, que je ne pouvais point vous montrer l'année dernière, je vous le désigne maintenant au passage, et par l'intermédiaire de cette évocation de la réflexion d'Erwin Rohde, si intempestive soit-elle. N'oubliez pas un des effets où se reconnaît la topologie que je vous désigne. C'est que si Hamlet s'arrête au moment de tuer Claudius, c'est qu'il se préoccupe de ce point précis que j'essaie de vous définir, il ne lui suffit pas de le tuer, il veut pour lui la torture éternelle de l'enfer. Pourquoi, sous prétexte que nous en avons fait notre affaire de cet enfer, est-ce que, dans l'analyse d'un texte, nous nous croirions déshonorés de faire entrer en jeu ceci, c'est que même s'il n'en est pas sûr, s'il n'y croit pas plus que nous à l'enfer, Hamlet, d'une certaine façon, puisqu'il se questionne : « Dormir, rêver peut-être », il n'en reste pas moins qu'il s'arrête dans son acte parce qu'il veut que Claudius aille en enfer. C'est quand même à ne pas vouloir serrer de près les textes, je veux dire à rester dans l'ordre de ce qui nous paraît admissible, c'est-à-dire exactement dans l'ordre des préjugés, qu'à tout instant nous ratons l'occasion de désigner, dans les sentiers que nous suivons, les limites propres, les points de franchissement.

Ne vous eussé-je rien enseigné ici autre chose que cette méthode implacable de commentaire des signifiants, qu'il vous en resterait quelque chose, du moins je l'espère, et j'espère même qu'il ne vous en restera rien d'autre, à savoir que, si tant est que ce que j'enseigne ait la valeur d'un enseignement, je n'y laisserai après moi aucune de ces prises qui vous permettent d'y ajouter le suffixe *isme*. En d'autres termes, que d'aucun des termes que j'aurai successivement poussés devant vous, mais dont heureusement votre embarras me montre qu'aucun d'entre eux n'a pu encore suffire à vous paraître l'essentiel, qu'il s'agisse du symbolique, du signifiant ou du désir, qu'aucun de ces termes, en fin de compte, ne pourra jamais, de mon fait, servir à quiconque de gri-gri intellectuel.

Après il y a, dans une tragédie, le Chœur. Le Chœur, qu'est-ce que c'est ? On vous dit c'est vous, ou bien c'est pas vous. Je crois que la question n'est pas là, puisqu'il s'agit de moyens, et de moyens émotionnels. Je dirai, le Chœur, ce sont les gens qui s'émeuvent. Donc, regardez-y à deux fois avant de vous dire que c'est vos émotions qui sont en jeu dans cette -408 -

purification. Elles sont enjeu quant à la fin, à savoir que non seulement elles, mais bien d'autres, doivent être par quelque artifice apaisées, mais ce n'est pas pour autant qu'elles sont plus ou moins directement mises en jeu. Elles y sont sans aucun doute, vous êtes là à l'état, en principe, de matière disponible, mais d'un autre côté aussi, de matière tout à fait indifférente. Quand vous êtes le soir au théâtre, vous pensez à vos petites affaires, au stylo que vous avez perdu dans la journée et au chèque que vous aurez à signer le lendemain. Ne nous faisons donc pas trop de crédit. Vos émotions sont prises en charge dans une saine disposition de la scène. C'est le Chœur qui s'en charge. Le commentaire émotionnel est fait, c'est ce qui fait la plus grande chance de survie de la tragédie antique. Il est fait, il est assez dit que le il est juste ce qu'il faut bêta, il n'est pas sans fermeté non plus, il est bien humain. Vous êtes donc délivrés de tous soucis. Même si vous ne sentez rien, le Chœur aura senti à votre place. Et même, après tout, pourquoi ne pas imaginer que l'effet peut être obtenu, là en effet, la petite dose, sur vous-même, si vous n'avez pas tellement palpité que cela ? À la vérité, je ne suis pas tellement sûr que le spectateur participe tellement, palpite. Je suis bien sûr par contre qu'il est, par l'image d'Antigone, fasciné. J'ai dit, fasciné. Ici, il est spectateur. Mais je vous le demande encore, spectateur de quoi ? Quelle est l'image que présente Antigone ? Là est la question. Ne confondons pas ce rapport à l'image privilégiée et l'ensemble du spectacle. Le terme de spectateur, communément employé pour discuter l'effet de la tragédie, me paraît tout à fait problématique si nous ne limitons pas quel est le champ de ce qu'il engage. Au niveau de ce qui se passe dans le réel, il est bien plutôt l'auditeur, et là-dessus je ne saurais trop me féliciter d'être en accord avec Aristote pour qui tout le développement des arts du théâtre se produit au niveau de l'audition. Le spectacle étant arrangé pour lui dans l'ordre des choses en marge de ce qui est à proprement parler la technique. Ça n'est certainement pas rien pour autant, mais ça West pas l'essentiel, comme l'élocution dans la rhétorique, le spectacle n'est ici que comme moyen secondaire.

Ceci pour remettre à leur place les soucis modernes dits de la mise en scène. Les mérites de la mise en scène sont grands, je les apprécie toujours, que ce soit au théâtre ou au cinéma. Mais quand même n'oublions pas qu'ils ne sont si essentiels que pour autant que, si vous me permettez -409 -

quelque liberté de langage, notre troisième oeil ne bande pas assez; on le branle un tout petit peu avec la mise en scène. Ce n'est pas non plus pour, à ce propos, me livrer au plaisir morose que je dénonçais tout à l'heure dans les conceptions d'une quelconque décadence du spectateur. Je n'en crois rien. Le public a dû toujours être, au même niveau, sous un certain angle; *sub specie acternitatis*, tout se vaut, tout est toujours là, simplement pas toujours à la même place. Et, je le dis en passant, il faut vraiment être un élève de mon séminaire, je veux dire être spécialement éveillé pour arriver à trouver quelque chose au spectacle de la *Dolce Vita*. Je suis émerveillé du bruissement de plaisir qu'il semble avoir provoqué chez un nombre important de membres de cette assemblée. Je veux croire que cet effet n'est dû qu'au moment illusionnel produit par le fait que les choses que je dis sont bien faites pour mettre en valeur une certaine sorte de mirage, celui, effectivement, qui est à peu près le seul qui, dans cette succession d'images, soit visé, qui n'est jamais atteint nulle part, sauf, je dois dire, en un moment. Il me semble que le moment où, au petit matin, les viveurs, au milieu des fûts des pins, au bord de la plage, après être restés immobiles et comme disparaissant de la vibration de la lumière, se mettent tout d'un coup en marche vers je ne sais quel but, qui est celui qui a fait tellement plaisir à beaucoup qui y ont retrouvé ma fameuse Chose, c'est à dire je ne sais quoi de dégueulasse qu'on extrait de la mer avec un filet. Dieu merci, on n'a pas encore vu cela à ce moment-là. Seulement les viveurs se mettent à marcher, et ils seront presque toujours aussi invisibles et ils sont tout à fait semblables en effet à des statues qui se déplaceraient au milieu d'arbres d'Uccello. Il y a là en effet un moment privilégié et unique à lui tout seul. Il faut que les autres, ceux qui n'ont pas encore été reconnaître l'enseignement de mon séminaire, y aillent. C'est tout à la fin, ce qui vous permettra de prendre vos places, s'il en reste, au bon moment.

Nous voici donc au point de notre Antigone. Notre Antigone donc, la voici au moment d'entrer dans l'action où nous allons la suivre. Que vous en dirais-je de plus aujourd'hui ? J'hésite. Il est tard. Je voudrais prendre ce texte de bout en bout pour vous en faire saisir les ressorts. Il est quand même quelque chose que vous pourriez faire d'ici la prochaine fois, c'est de le lire. Je ne crois pas que de vous en avoir à la fois sonné la cloche en vous disant que je vous parlerai d'Antigone ait suffi, vu le niveau ordinaire de votre zèle, à vous le faire même parcourir. Il ne serait pas tout à fait -410 -

inintéressant que vous le fassiez pour la prochaine fois. Il y a mille façons de le faire. Il y a d'abord une édition critique de Monsieur Robert Pignarre. Pour ceux qui savent vraiment le grec, je recommanderai la traduction juxtalinéaire, car à bien voir le mot à mot, en somme, des textes grecs, c'est follement instructif. C'est sur ce plan, la prochaine fois, que je vous ferai voir à quel point nos repères sont là dans le texte parfaitement articulés par des signifiants que je n'ai pas besoin d'aller chercher un par-ci, par-là. Je veux dire qu'il serait en quelque sorte une sorte de sanction vraiment arbitraire si je trouvais de temps en temps un mot pour faire écho à ce que je prononce. Je vous montrerai que les mots que je prononce sont ceux que vous retrouvez de bout en bout comme un fil unique et qui donne véritablement l'armature de la pièce. Donc si vous pouvez regarder de près ce texte d'*Antigone* paru chez Hachette, vous en aurez déjà, je pense, suffisamment de fruits à pouvoir anticiper sur ce que je pourrai vous montrer.
Il y a quelque chose encore que je veux vous signaler. Un jour, Goethe, parlant avec Eckermann, musardait un peu autour de toutes sortes de choses. Quelques jours avant, il avait inventé le canal de Suez et le canal de Panama. Je dois dire que c'est assez brillant de lire cela et de voir qu'en 1827 il avait eu, sur le sujet de la fonction historique de ces deux ustensiles, une vue extrêmement claire. Puis un beau jour, on lit un livre qui vient de paraître, complètement oublié, du nommé Irisch, qui fait d'Antigone un très joli commentaire que je connais à travers Goethe. Je ne vois pas en quoi il se distingue du commentaire hégélien, en plus bêta. Il y a des choses très amusantes. Je dois dire que ceux qui reprochent à Hegel de temps en temps l'extraordinaire difficulté de ses énonciations, triompheront là, bien sûr, sous l'autorité de Goethe, à confirmer leurs railleries.
Goethe rectifie assurément ce dont il s'agit pour Hegel quand il s'agit d'opposer Créon à Antigone comme deux principes opposés de la loi, du discours, de conflit en quelque sorte qui serait lié aux structures. Il montre assez que Créon sort manifestement de son chemin, pour tout dire poussé par son désir, cherche, lui, à rompre la barrière, à viser son ennemi Polynice au-delà des limites où il lui est permis de l'atteindre, et c'est pour autant qu'il veut le frapper précisément de cette seconde mort qu'il n'a aucun droit de lui infliger; que c'est en ce sens que Créon développe tout son discours, et par là, à soi tout seul, il court à sa perte. Si ce n'est pas -411 -

dit exactement comme cela, c'est impliqué, entrevu par le discours de Goethe. Il ne s'agit pas d'un droit qui s oppose à un droit, mais d'un tort qui s'oppose à quoi ? À autre chose qui est bien pour nous le véritable problème, à savoir ce que, dans cette occasion, représente Antigone. Vous le verrez, je vous le dirai, ce n'est pas simplement la défense des droits sacrés du mort ou de la famille, ni non plus tout ce qu'on a voulu représenter d'une sorte de sainteté d'Antigone. Antigone est portée par une passion, et nous tâcherons de savoir laquelle. Mais il y a une chose singulière, c'est que Goethe, quel que soit ce qu'à ce moment il articule, nous dit avoir été choqué, heurté par un moment de son discours, ou, au-delà de tout ce calvaire dont nous suivrons le parcours, alors que tout est franchi, sa prise, son défi, sa condamnation, son gémissement même, qu'elle est vraiment au bord de ce fameux tombeau, Antigone s'arrête pour se justifier. Alors que déjà elle-même a semblé fléchir dans une sorte de désir : « Mon père, pourquoi m'avez-vous abandonnée ? », elle se reprend, et aussi bien, dit, sachez-le, je n'aurais pas défié la loi des citoyens pour un mari ou un enfant à qui on eût refusé la sépulture, parce qu'après tout, dit-elle, si j'eusse perdu un mari dans ces conditions, j'aurais pu en prendre un autre, que si même j'avais perdu un enfant, avec le mari j'aurais pu refaire un autre enfant avec un autre mari, mais ce frère, αντάδελφος, le terme grec se liant soi-même avec le frère, parcourt toute la pièce, il apparaît au premier vers, quand elle parle à Ismène, ce frère né du même père et de la même mère, maintenant le père et la mère sont cachés dans l'Hadès, il n'y a plus aucune chance que quelque frère en renaisse jamais.

μηνρὸς δ'έν `Αιδου καί παπρὸς κεκευθότοιν
ουκ έστ' άδελφὸς ὸστις ἀν βλὰστοι ποτέ

Là, le sage de Weimar trouve que quand même c'est un peu drôle. Il n'est pas le seul. Et au cours des âges, le ressort, la raison de cette extraordinaire justification a toujours laissé les gens vacillants. Il faut bien que toujours quelque folie frappe les plus sages discours, et Goethe ne peut pas manquer de laisser échapper un vœu. C'est la vérité de l'homme de retenue, et qui sait quel est le prix d'un texte, de toujours se garder de for-412 -

muler d'une façon anticipée, car n'est-ce pas là introduire tous les risques ? Il dit, je souhaite qu'un érudit nous montre un jour que ce passage est interpolé. Naturellement, quand on fait pareil vœu, on peut toujours espérer qu'il sera comblé. Il y a eu au moins quatre ou cinq érudits au cours du XIXe siècle pour dire que ce n'était pas tenable. Une des meilleurs façons dont les choses ont été avancées, c'est que, parait-il, une histoire qu'on dirait pareille serait dans Hérodote, au troisième livre. À la vérité, ça n'a pas beaucoup de rapport, à part qu'il s'agit de vie et de mort et aussi de frère, de père, d'époux et d'enfant. A part ça, qui est vrai, il ne s'agit pas du tout de la même chose, car c'est une femme à qui on offre, à la suite de ses lamentations, le choix entre une personne à gracier de toute sa famille qui se trouve toute entière impliquée dans une condamnation globale comme cela pouvait se faire à la cour des Perses, et elle explique pourquoi elle préfère son frère à son mari. D'autre part, ce n'est pas parce que deux passages se ressemblent, qu'on pense que l'autre est une copie du premier. Et après tout, pourquoi est-ce que cette copie est introduite là ? En d'autres termes, ce passage est si peu apocryphe que les deux vers cités précédemment, qui sont choisis dans le passage, sont choisis parce qu'Aristote, environ quatre-vingt ans après Sophocle, les cite au troisième livre de sa *Rhétorique*. Il est quand même difficile, si ces vers portent en eux-mêmes la charge de tellement de scandale, de penser que quelqu'un qui vivait quatre-vingt ans après Sophocle, aurait cité, à titre d'exemple littéraire, et pas dans un endroit peu important - car il s'agit de ce que du point de vue de la *Rhétorique* on doit faire pour expliquer ses actes, et de tous les exemples qui peuvent venir dans une pareille matière qui paraît assez commune - il se trouve qu'Aristote cite justement ces deux vers. Cela risque de rendre tout de même le passage et la thèse de l'interpolation un tant soit peu douteuse. En fin de compte, ce passage, justement parce qu'il porte avec lui ce caractère de scandale, est peut-être de nature à nous retenir. Nous verrons, d'ailleurs je pense que vous pouvez déjà l'entrevoir, qu'il n'est là, semble-t-il, que pour fournir un appui de plus à ce que nous essaierons de définir tout à fait strictement la prochaine fois concernant la visée d'*Antigone*.

Seminaire 07

Leçon XXII, 1er juin 1960

Je voudrais, aujourd'hui, essayer de vous parler d'Antigone, à savoir de la pièce de Sophocle écrite en 441 avant J. C. De l'économie de cette pièce. Je crois que c'est un texte qui mérite à tous points de vue de jouer pour nous ce rôle d'exemple autour de quoi tourne ce que Kant nous donne comme étant la base de cette communication essentielle, en tant qu'elle est possible, qu'elle est même exigée, dans la catégorie du beau. Seul l'exemple - c'est tout différent de l'objet- est ce qui peut, dans cette catégorie, nous permettre la transmission. Vous savez que, d'autre part, nous remettons ici en question la fonction, la place de cette catégorie, par rapport à ce que nous avons essayé d'approcher comme la visée du désir. Pour tout dire, quelque chose sur la fonction du beau, de nouveau, peut, à notre recherche ici, venir au jour. C'Est là que nous en sommes. Ce n'est qu'un point de notre chemin. « Ne t'étonne pas », dit quelque part Platon, dans le Phèdre, qui est justement un dialogue sur le beau, « ne t'étonne pas de la longueur du chemin, si grand est le détour, car c'est un détour nécessaire ».
Aujourd'hui donc, avançons-nous dans le commentaire d'Antigone, pour autant qu'il illustre, et d'une façon vraiment admirable - lisez ce texte pour y voir une espèce de sommet inimaginable dans une sorte de rigueur anéantissante qui, je crois, n'a d'équivalent dans l'œuvre de Sophocle que dans l'*Œdipe à Colone*, qui est sa dernière oeuvre - il l'a fait en 455. Quant à la date que j'ai mise au tableau, 441, je voudrais essayer de vous rapprocher de ce texte pour vous en faire apprécier la frappe extraordinaire.

Donc, nous avons dit la dernière fois, il y a Antigone. Il y a quelque chose qui se passe. Il y a le Chœur. D'autre part de la nature de la tragédie je vous avais apporté la chute de cette phrase d'Aristote concernant les lois, ses normes, que j'ai laissée dans l'ombre, nous n'avons pas ici à discuter de la classification des genres littéraires, passage qui se terminait par la pitié et la crainte accomplissant cette catharsis, cette fameuse catharsis dont à la fin, ce sera la conclusion de ce que nous avons à formuler ici dans l'ordre de l'Œdipe, nous essaierons de voir quel est le véritable sens, la catharsis des passions de cette espèce. Les auteurs, et nommément Goethe, étrangement, ont voulu voir la fonction de cette crainte et de cette pitié dans l'action même. Je veux dire que, dans cette action, nous serait fourni le modèle d'une sorte d'équilibre trouvé entre cette crainte et cette pitié. Ce n'est sûrement pas là ce que nous dit Aristote. Je vous l'ai dit, ce que nous dit Aristote nous reste encore comme un chemin fermé, par ce curieux destin qui veut que nous ayons si peu de quoi étayer ce qu'il a dit dans son propre texte, en raison des défauts, des pertes en route qui se sont produites.

Mais je vais tout de suite vous faire une remarque. Des deux protagonistes, au premier regard, que sont Créon et Antigone, veuillez bien remarque, premier aspect, que ni l'un ni l'autre ne semble connaître la crainte ni la pitié. C'est une remarque qui a tout de même bien son sens. Si vous en doutez, c'est que vous n'avez pas lu *Antigone*, et comme nous allons le lire ensemble, je pense vous le faire toucher du doigt. Au second aspect, d'ailleurs, ce n'est pas il semble, c'est qu'il est sûr. C'est pour cela, entre autres, qu'Antigone est le véritable héros. Il est sûr qu'au moins un des deux protagonistes, Jusqu'au bout, ne connaît ni crainte, ni pitié, et c'est Antigone. À la fin, Créon, vous le verrez, se laisse toucher par la crainte, et si ce n'est pas la cause, c'est assurément le signal de sa perte.

Reprenons maintenant les choses au départ. Ce n'est même pas que Créon ait, si je puis dire, les premiers mots à dire. La pièce, telle qu'elle est construite par Sophocle, nous présente d'abord Antigone dans son dialogue avec Ismène, affirmant dès les premières répliques son propos, les raisons de ce propos. Le style de ce propos, nous allons le reprendre tout à l'heure. C'est secondairement que nous voyons donc apparaître Créon. Il n'est même pas là en repoussoir, néanmoins il est essentiel à notre démonstration. Créon, pour autant qu'il vient là illustrer ce que nous -416 -

avançons quant à la structure de l'éthique tragique, qui est celle de la psychanalyse, Créon illustre ceci il veut le bien. Ce qui après tout est bien son rôle. Le chef, c'est celui qui conduit la communauté. Il est là pour le bien de tous. Quelle est sa faute ? Aristote nous le dit, et d'un terme qu'il promeut comme essentiel à l'action tragique, c'est le terme d'άμαρτία. Ce terme, nous avons quelque peine à le traduire. Erreur, et, infléchi dans la direction éthicienne, éthique par instant, erreur de jugement, en venons-nous à l'interpréter. Ça n'est peut-être pas si simple. Et Aristote la fait, cette erreur de jugement, essentielle au ressort tragique. Je vous l'ai dit la dernière fois, près d'un siècle sépare l'époque de la grande création tragique de son interprétation dans une pensée philosophante. Minerve ne se lève, comme l'avait déjà dit Hegel, qu'au crépuscule. Après tout, je n'en suis pas si sûr. Mais nous pouvons rappeler ce terme souvent évoqué, pour penser qu'il y a tout de même quelque chose qui sépare l'enseignement propre des rites tragiques de son interprétation postérieure dans l'ordre d'une éthique qui est, dans Aristote, science du bonheur.

Nous pouvons tout de même remarquer ceci. Et je me ferais volontiers fort de trouver dans les autres tragédies, notamment celles de Sophocle, qu'ici 1'άμαρτία, elle existe. Elle est vraie, elle est avouée. Le terme d'άμαρτάνειν, d'άμαρτίματα se retrouve dans le discours de Créon lui-même, quand, à la fin, sous les coups du sort, il s'abat. Ça n'est pas au niveau du vrai héros qu'est 1'άμαρτία, c'est au niveau de Créon qu'est cette erreur de jugement. Son erreur de jugement -je crois qu'ici nous pouvons serrer de plus près que ne 1'a fait jamais encore la pensée amie de la sagesse, la pensée philosophante - est justement, avant la lettre sans doute, car n'oublions pas que c'est très vieux quand même, 441 avant J. C., le Souverain Bien, l'ami Platon ne nous en avait pas encore forgé le mirage, pour lui, Créon, de vouloir faire de ce bien la loi sans limites, la loi souveraine, la loi qui déborde, qui dépasse une certaine limite, qu'il ne s'aperçoit même pas qu'il franchit cette fameuse limite dont on croit bien sûr en avoir dit assez en disant qu'Antigone la défend, qu'il s'agit des lois non écrites de la Δικη, cette Δικη dont on fait la justice, le dire des dieux. On croit en avoir dit assez, on n'en a pas dit grand chose. Et assurément c'est un autre champ, un champ sur lequel Créon, comme un innocent, par άμαρτία lui, à proprement parler erreur sinon de jugement, erreur de quelque chose, déborde.

Remarquez, à la lumière des questions que nous pouvions poser, concernant la nature de la loi morale, que son langage est parfaitement conforme à ce qui, dans Kant, s'appelle le *Begriff*, le concept du bien. C'est le langage de la raison pratique. Son commandement, son interdiction concernant la sépulture refusée à Polynice, indigne, traître, ennemi de la patrie, est fondée sur le fait qu'on ne peut pas également honorer ceux qui ont défendu la patrie et ceux qui l'ont attaquée. Et, du point de vue kantien, c'est bien une maxime qui peut être donnée comme règle de raison ayant valeur universelle. C'est que donc, avant la lettre, avant ce cheminement éthique qui, d'Aristote à Kant, nous mène à dégager, dans une sorte d'identité dernière, la loi et la raison, avant la lettre, le spectacle tragique ne nous montre-t-il pas l'objection fondamentale, première, le bien ne saurait vouloir régner sur tout sans qu'apparaisse là un excès dont la tragédie nous avertit que les conséquences en seront fatales ? Ce fameux champ sur lequel il s'agit de ne point déborder, quel est-il ? Je vous l'ai dit tout à l'heure. On nous dit, c'est là que règnent les lois non écrites, la volonté, ou mieux la Δικη des dieux. Mais Voilà, nous ne savons plus du tout ce que c'est que les dieux. N'oublions pas que nous sommes, depuis quelque temps, sous la loi chrétienne. Et pour retrouver ce que c'est que les dieux, il faut que nous fassions de l'ethnographie. Si vous lisez ce *Phèdre* dont je vous parlais tout à l'heure, qui est un cheminement concernant la nature de l'amour - c'est comme cela que ça s'appelle - cet amour, nous avons bien changé aussi l'axe des mots qui nous servent à le viser. Qu'est-ce que c'est que cet amour ? Est-ce que c'est ce qui ici après les oscillations de l'aventure chrétienne, nous avons appelé l'amour sublime ? Vous le verrez c'en est, en effet, fort proche, encore qu'atteint par d'autres voies. Est-ce que c'est le désir ? Est-ce que c'est ce que certains croient que j'identifie à ce champ central ici, à savoir je ne sais quel mal naturel dans l'homme ? Est-ce que c'est ce que quelque part Créon appelle l'anarchie ? Quoi qu'il en soit, dans le *Phèdre*, vous verrez en un passage que vous retrouverez avec facilité, que la façon dont les amants réagissent, agissent l'amour, varie selon l'époptie à laquelle ils ont participé, ce qui veut dire les initiations, au sens propre qu'a ce terme dans le monde antique, des cérémonies très précises au cours desquelles se produisent, disons vite et en gros, ce même phénomène qu'au cours des âges, et

encore actuellement, pourvu qu'on fasse sur la surface du globe les déplacements de latitude nécessaires, on peut trouver sous la forme de ces transes ou des phénomènes de possession au cours de quoi un être divin se manifeste par la bouche de celui qui donne, si l'on peut dire, son concours. C'est pour cela que Platon nous dit que ceux qui ont eu l'initiation de Zeus ne réagissent pas dans l'amour comme ceux qui ont eu l'initiation d'Arès. Remplacez les noms par ceux qui dans telle province du Brésil peuvent servir à désigner tel esprit de la terre, de la guerre, telle divinité souveraine, nous ne sommes pas là pour faire de l'exotisme, mais c'est bien de cela qu'il s'agit.
En d'autres termes, il s'agit de quelque chose qui ne nous est plus guère accessible que du point de vue de l'extérieur, de la science, de l'objectivation, mais qui ne fait pas partie, pour nous chrétiens, formés par le christianisme du texte dans lequel se pose effectivement la question de ce champ, ce champ, que nous, chrétiens, nous avons balayé de ses dieux comme chacun sait. C'est justement de ce que nous avons mis à la place qu'il est question ici à la lumière de la psychanalyse. En d'autres termes de ce qui, dans ce champ, reste comme limites, comme limites qui étaient là sans doute depuis toujours, mais qui seules sans doute, restent, ont marqué leur arrête dans ce champ déserté pour nous chrétiens, c'est là la question qu'ici j'ose poser. Dans ce champ, la limite dont ils `agit, essentielle pour qu'en apparaisse par réflexion un certain phénomène que, dans une première approximation, j'ai appelé le phénomène du beau, c'est ce que j'ai commencé de pointer, de définir comme celle de la seconde mort. Celle que je vous ai d'abord produite dans Sade comme étant celle qui voudrait traquer la nature dans le principe même de sa puissance formatrice, celle qui règle les alternances de la corruption et de la génération. Au-delà de cet ordre qu'il ne nous est déjà pas si facile de penser, d'assumer dans la connaissance, au-delà nous dit Sade - ici pris comme repère d'un moment de la pensée chrétienne - au-delà de cet ordre, il y a quelque chose, une transgression est possible qu'il appelle le crime, en tant que le sens de ce crime, je vous l'ai montré, ne peut être qu'un fantasme dérisoire.
Ce dont il s'agit, c'est de ce que la pensée désigne, le crime en son sens, en tant, proprement, pour user de termes qui lui donnent son poids, qu'il ne respecte pas l'ordre naturel, et que la pensée de Sade peut aller jusqu'à -419 -

forger cet excès vraiment singulier, inédit, pour autant que sans doute avant lui ce n'était guère venu, au moins apparemment, je veux dire dans une pensée qui s'articule, car nous ne savons pas ce qu'ont pu formuler depuis longtemps les sectes mystiques, Sade peut venir à formuler et à penser que par le crime il est au pouvoir de l'homme qui l'assume de délivrer la nature des chaînes de ses propres lois. Car ses propres lois sont des chaînes. La reproduction des formes autour de quoi viennent s'étouffer en une impasse de conflits ses possibilités à la fois harmoniques et inconciliables, c'est tout cela qu'il y a besoin d'écarter pour la forcer, si l'on peut dire, à recommencer à partir de rien. Telle est la visée de ce crime dont ce n'est pas pour rien qu'il est pour nous tellement un horizon de notre exploration du désir, et que ce soit à partir d'un crime originel que Freud ait dû tenter de reconstruire toute la généalogie de la loi. Ces frontières du à partir de rien, du *ex nihilo*, c'est là, vous dis-je, vous ai-je dit dans les premiers pas de notre propos de cette année, que se tient nécessairement une pensée qui veut être rigoureusement athée.

Une pensée rigoureusement athée se situe dans une perspective qui est celle du créationnisme, et dans nulle autre. Aussi bien, pour illustrer que la pensée sadique se tient justement sur cette limite, rien n'est plus exemplaire que le fantasme fondamental dans Sade. Je veux dire que celui que les mille images épuisantes qu'il nous donne de la manifestation du désir ne font qu'illustrer, c'est justement le fantasme d'une souffrance éternelle, car fondamentale à l'image de la souffrance infligée dans le scénario sadique. Typique est ceci que la souffrance ne peut mener, ne mène pas la victime à ce point qui la disperse, et qui l'anéantit. Il semble que l'objet des tourments doive, dans le fantasme, conserver la possibilité d'être un support indestructible. Effectivement, c'est bien un fantasme, où l'analyse montre clairement que le sujet détache un double de soi qu'il fait inaccessible à l'anéantissement, pour lui faire supporter ce qu'on doit appeler dans l'occasion d'un terme emprunté au domaine de l'esthétique, les jeux de la douleur. Car c'est bien là de la même région qu'il s'agit, que celle où s'ébattent les phénomènes de l'esthétique, un certain espace libre. Et c'est en cela que gît cette conjonction jamais soulignée - comme si je ne sais quel tabou, interdiction parente de cette difficulté que nous connaissons bien chez nos patients à avouer ce qui est à proprement parler de l'ordre du fantasme-cette conjonction, dis-je, qu'il y a entre ces jeux de la dou-

leur et les phénomènes de la beauté. Je vous les montrerai très manifestement, tellement étalés qu'on finit par ne plus le voir dans le texte de Sade, où les victimes sont toujours parées, non seulement de toutes les beautés, mais de la grâce même qui en est la fleur dernière. Comment expliquer cette sorte de nécessité, si ce n'est d'abord qu'il nous faut la retrouver cachée, toujours imminente, de quelque côté que nous abordions le phénomène, du côté de l'exposition émouvante de la victime ou du côté aussi bien de toute beauté trop exposée, trop bien produite, qui laisse l'homme interdit devant l'image derrière elle profilée de ce qui la menace. Mais de quoi ? Car ce n'est pas de l'anéantissement.
Je crois que ceci est si essentiel que j'ai l'intention de vous faire reparcourir les textes de Kant dans la *Critique du jugement* si extraordinairement rigoureux concernant la nature de la beauté. Je les élude ici. Je veux dire que je les mets entre parenthèses. Néanmoins, ce rapport à l'objet qui intéresse sans doute les mêmes forces qui sont à l'œuvre dans la connaissance, mais qui, nous dit Kant, sont intéressées dans le phénomène du beau sans que l'objet soit concerné, est-ce que vous n'en saisissez pas, vous n'en touchez pas du doigt l'analogie avec le fantasme sadique lui-même, où l'objet n'est là que comme pouvoir d'une souffrance qui n'est elle-même que le signifiant d'une limite, à savoir le point où elle est conçue comme une stase, comme quelque chose qui nous affirme que ce qui est ne peut pas rentrer dans cet anéantissement d'où il est sorti.
Et c'est bien là cette limite que le christianisme a érigée à la place de tous les autres dieux, et sous la forme de cette image exemplaire, tirant à elle secrètement tous les fils de notre désir, l'image de la crucifixion, en tant qu'après tout, si nous osons, je ne dis pas la regarder en face - depuis le temps qu'il y a des mystiques qui s'y absorbent, pensez que tout de même on peut espérer qu'elle a été affrontée - il est plus difficile sans doute d'en parler d'une façon directe, et d'oser dire que c'est là quelque chose que nous pouvons appeler, avant la lettre bien sur, apothéose du sadisme, divinisation de tout ce qui reste dans ce champ, à savoir cette limite où l'être subsiste dans la souffrance, parce qu'il ne le peut autrement que par un concept qui d'ailleurs représente la mise hors de jeu de tous les concepts, celui justement de l'*ex nihilo*.
Qu'il me suffise, pour illustrer ce que je viens de dire, de rappeler ce que vous, analystes, vous pouvez toucher du doigt, à savoir à quel point, des -421 -

rêveries des pures jeunes filles jusqu'aux accouplements des matrones, le fantasme qui guide le désir féminin peut être, par cette image promue du Christ dessus la croix, littéralement empoisonné. Dois-je aller plus loin ? Dois-je dire qu'autour de cette image, la chrétienté, saintement, crucifie l'homme depuis des siècles ? Saintement. Depuis quelque temps, nous découvrons que les administrateurs sont des saints. Est-ce qu'on ne peut pas aussi renverser les choses, et dire que les saints sont des administrateurs ? Les saints sont les administrateurs en effet de l'accès au désir. Car cette opération de la chrétienté sur l'homme se poursuit au niveau collectif. Les dieux morts dans le cœur des chrétiens sont traqués de par le monde par la mission chrétienne. L'image centrale de la divinité chrétienne absorbe toutes les autres images du désir chez l'homme, avec quelques conséquences. C'est peut-être ce au bord de quoi nous sommes dans l'histoire. C'est ce qu'en langage d'administrateur, on vous désigne à notre époque sous le terme des problèmes culturels des pays sous-développés. Je ne suis pas là pour vous promettre, à la suite de cela, une surprise, bonne ou mauvaise ; elles vous viendront, comme on dit, dans *Antigone*, bien assez tôt.

Maintenant, venons en à Antigone. Antigone, c'est l'héroïne. C'est celle qui porte la voix des dieux. C'est celle, traduit-an le grec, qui est plus faite pour l'amour que pour la haine. Bref, c'est une véritablement tendre et charmante petite personne si on en croit cette sorte de commentaire en eau-de-bidet qui fait le style de ce qu'en disent les bons auteurs. Je voudrais simplement, pour l'introduire, vous faire quelques remarques. Et pour tout de suite aller au but, vous dire le terme autour de quoi se situe le drame d'Antigone, ce terme que vous pourrez retrouver dans le texte répété vingt fois. Dans un texte aussi court, une chose répétée vingt fois, ça bruit comme quarante. Cela n'empêche pas bien sûr qu'on peut aussi ne pas le lire. Ce terme, c'est celui-ci, ἄτη. Il est irremplaçable. C'est lui à proprement parler qui désigne la limite que la vie humaine ne saurait trop longtemps franchir. Le texte du Chœur à cet endroit est significatif et insistant, Ἐχτὸς ἀτας. Au-delà de cet ἄτη, c'est là où on ne peut passer qu'un très court temps. C'est là que veut aller Antigone. Et il ne s'agit pas d'une expédition attendrissante, d'abord parce que vous pouvez avoir dans la bouche d'Antigone tous les témoignages du point où elle en est. Littéralement, elle ne nous cache rien de ce dont il s'agit, elle n'en peut -422 -

plus. Sa vie ne vaut pas la peine d'être vécue. Elle vit dans la mémoire du drame intolérable de celui dont a surgi cette souche qui vient d'achever de s'anéantir sous la figure de ses deux frères. Elle vit au foyer de Créon, soumise à sa loi, et c'est cela qu'elle ne peut supporter. Elle ne peut supporter de dépendre, direz-vous, d'un personnage qu'elle exècre. Qu'elle exècre. Après tout pourquoi ? Elle est nourrie, logée, et même dans Sophocle, on ne la marie pas comme Électre dans Giraudoux. Et ne croyez pas que ce soit Giraudoux qui l'ait inventé, c'est Euripide. Électre, dans Euripide, on ne la marie pas au jardinier. Pourtant, elle ne peut pas supporter cela. Et ça joue bien son rôle. Et non seulement, ça joue bien son rôle mais, dans le texte, ça joue de tout son poids pour nous expliquer, si l'on peut dire, en résolution, cette résolution affirmée dès le départ dans son dialogue avec Ismène.

Son dialogue avec Ismène est quelque chose qui, dès le départ, est d'une cruauté exceptionnelle. Car, quand Ismène lui fait remarquer, écoute, vraiment, dans la situation où nous sommes, ce n'est pas déjà très libre aux entournures, n'en remettons pas, elle saute immédiatement là-dessus. Surtout, maintenant, ne reviens plus sur ce que tu viens de dire, car même si tu voulais, c'est moi qui ne veux plus de toi. Et les termes de εχθρα, de inimitié concernant ses rapports à elle avec sa sueur, concernant ce qu'elle retrouvera au-delà quand elle retrouvera son frère mort, sont tout de suite produits. Celle qui dira plus tard : « Je suis faite pour partager l'amour et non pas la haine », ce sont les mêmes mots d'inimitié avec lesquels elle se présente tout de suite. Dans la saute des événements, quand sa sueur reviendra vers elle pour partager son sort, quoique n'ayant pas commis l'action interdite, elle la repoussera également avec une cruauté qui dépasse toutes les limites dans le raffinement, car elle lui dit, reste avec Créon que tu aimes tant. Elle met le comble à son mépris.

Voici donc tout de même, silhouette, disons l'énigme que nous présente Antigone. Cette énigme est celle d'un être inhumain. Nous ne la situons pas, car qu'est-ce que ça voudrait dire pour nous, de notre part, de la situer dans le registre de la monstruosité ? C'est bon pour le Chœur qui est là, en toute cette histoire, et qui, à un moment d'une de ces répliques à vous couper le souffle, qui sont celles d'Antigone, s'écrie, elle est ώμός, c'est le terme employé. On traduit cela comme on peut par inflexible. Cela veut dire littéralement quelque chose de cru, de non-civilisé. C'est le -423 -

terme de crudité qui correspond le mieux quand on l'utilise- pour parler des mangeurs de chair crue. C'est le point de vue du Chœur. Il n'y comprend rien. Autrement dit elle est aussi ὠμός que son père. Voilà ce qu'on dit.
Pour nous il s'agit de ceci, c'est de savoir qu'est-ce que veut dire cette sortie des limites humaines chez Antigone, si ce n'est parce que son désir vise très précisément ceci au-delà de 1'άτη. Le même mot άτη qui sert dans atroce. C'est là ce dont il s'agit. C'est ce que le Chœur répète avec insistance à tel moment queje vous désignerai de son intervention, avec une insistance technique. je veux dire que c'est cela que ça veut dire, on s'approche ou on ne s'approche pas d'άτη, et quand on s'en approche, c'est en raison de quelque chose qui est lié dans l'occasion à un commencement, à une chaîne qui est celle du malheur de la famille des Labdacides. Quand on a commencé de s'en approcher, les choses s'enchaînent en cascade. Ce qui se trouve au fond de ce qui se passe à tous les niveaux de cette lignée, c'est ce quelque chose, nous dit le texte, qui est déterminé par un μέριμνα. C'est presque le même mot que μνήμη, avec l'accent de ressentiment. Mais c'est très faux de le traduire par ressentiment, car le ressentiment est une notion psychologique, alors que μέριμνα est une notion de ces termes ambigus entre le subjectif et l'objectif qui nous donnent à proprement parler les termes de l'articulation signifiante. Ce μέριμνα des Labdacides, c'est cela qui pousse Antigone sur ces frontières de 1'άτη qu'on peut traduire sans doute par malheur. Mais cela n'a rien à faire avec le malheur. C'est ce sens imparti sans doute, peut-elle dire, par les dieux assurément implacables, celui-là même qui la fait sans pitié ni crainte, et qui, pour nous, la fait apparaître au moment même de son acte, dicte au poète qu'est Sophocle cette image fascinante, une première fois, dans la ténèbre, elle est allé recouvrir le corps de son frère de cette fine couche de poussière, cette poussière légère qui le couvre assez pour qu'il devienne voilé à la vue. Car c'est de cela qu'il s'agit. On ne peut laisser s'étaler à la face du monde cette pourriture où les chiens et les oiseaux viennent arracher des lambeaux pour les porter, nous dit le texte, sur les autels, au cœur des villes, où ils vont disséminer à la fois l'horreur et l'épidémie. Antigone a donc fait ce geste une fois. Ce qui se passe au-delà d'une certaine limite ne doit pas être vu. Le messager va dire ce qui s'est passé, en disant, nous n'avons trouvé nulle trace, on ne peut pas savoir qui a fait -424 -

cela. L'ordre a été donné de disperser à nouveau cette poussière. Et, cette fois, Antigone se fait surprendre. Le messager qui revient nous décrit dans les termes suivants ce qui s'est passé, ils ont d'abord nettoyé le cadavre de ce qui le couvrait, puis se sont mis sous le vent parce que ça pue. Il faut au moins éviter les émanations épouvantables de ce cadavre. Mais il s'est mis à souffler un grand vent, et la poussière, cette fois, s'est mise à emplir l'atmosphère, remplissant même, dit le texte, le grand éther. Et dans ce moment où tous, se réfugiant comme ils peuvent, s'encapuchonnent dans leurs propres bras, se terrent devant cette sorte de changement de visage de la nature, à cette approche de l'obscurcissement total, du cataclysme, c'est là que se manifeste la petite Antigone. Elle réapparaît auprès du cadavre en poussant, nous dit le texte, les gémissements de l'oiseau à qui ses petits ont été ravis. Singulière image. Plus singulière d'être reprise, et répétée par les auteurs. J'en ai extrait les quatre vers des *Phéniciennes* d'Euripide où, là aussi, on la compare à la mère délaissée d'une couvée dispersée, poussant ses cris pathétiques, qui, littéralement, nous montrent ce qui toujours, dans la poésie antique, symbolise cette évocation de l'oiseau. N'oublions pas combien nous sommes proches, dans les mythes païens, de la pensée de la métamorphose, et, à proprement parler, c'est ici la transformation de Philémon et de Baucis. C'est le rossignol qui, comme tel, se profile, tout au moins dans le texte d'Euripide, sans ambiguïté, comme étant l'image dans laquelle l'être humain semble se muer au niveau de cette plainte.

La limite où nous sommes ici situés est la limite même où se situe la possibilité de la métamorphose, celle qui, véhiculée au cours des siècles comme cachée dans l'œuvre d'Ovide, reprend à ce tournant de la sensibilité européenne qu'est la Renaissance toute sa vigueur, sa virulence, pour que nous la voyions resurgir, voire exploser dans le théâtre de Shakespeare. Voilà ce qu'est Antigone.

L'ascension de la pièce, dès lors, va je pense vous être accessible. Nous avons d'abord le dialogue d'Antigone et d'Ismène. Il faut tout de même que je vous déblaie cela. Impossible pourtant de ne pas faire état au passage de quelques vers. Les vers 40, 70 et 73, dans lesquels, dans le discours d'Antigone, éclate une espèce d'idiotisme qui se manifeste dans la chute, à la fin de la phrase, du mot μετά. Μετά est avec. Et c'est aussi après. Μετά, c'est exactement parce que les prépositions n'ont pas la même . -425 -

fonction en grec qu'en français, de même que les particules jouent un rôle en anglais que vous ne connaissez pas en français. Μετά, c'est à proprement parler, ce qui vise la coupure. « Mais il n'a rien à faire avec ce qui me concerne », réplique-t-elle concernant l'édit de Créon, l'interdiction de toucher au cadavre de Polynice. À un autre moment, quand elle dit à sa sœur : « Si tu voulais maintenant encore venir avec moi faire ce sacré boulot je ne t'accepterais plus », cet avec, à la chute, ou quand elle dit à son frère: « Je reposerai, ami aimant, presque amant, ici auprès de toi », μετά, avec, encore une fois à la chute du vers, est mis dans cette position inversée. Car, d'habitude, μετά est mis, comme avec en français, avant le mot. Voilà quelque chose qui, en quelque sorte, nous signifie d'une façon signifiante le mode de présence tranchant de notre Antigone. Je vous passe les détails de son dialogue avec Ismène. Ce serait un commentaire interminable. Ça vaudrait une année. Je regrette de ne pas pouvoir faire tenir dans les limites du séminaire l'extraordinaire substance de ce style et de sa scansion. Je franchis.
Après ce dialogue avec Ismène, et l'assurance qu'elle lui donne de sa résolution, nous avons le Chœur. Cette alternance action - Chœur que nous retrouverons au cours du drame cinq fois, je crois. Qu'est-ce que le Chœur vient dire tout de suite après cette entrée en matière qui nous montre bien que les dés sont déjà jetés ? On dit que la tragédie, c'est une action. Attention, est-ce αγειν ? Est-ce πράττειν ? En fait, il faut choisir. Le signifiant introduit deux ordres dans le monde, la vérité et l'événement. Mais si on veut le tenir au niveau des rapports de l'homme avec la dimension de la vérité, on ne peut pas le faire servir en même temps à la ponctuation de l'événement. Il n'y a, dans la tragédie en général, aucune espèce de véritable événement. Le héros et ce qui l'entoure se situent par rapport à ce point de visée du désir. Ce qui se passe, c'est quelque chose que j'appellerai comme des effondrements ou tassements des diverses couches de la présence des héros dans le temps. C'est ceci qui reste indéterminé. Car, qu'une chose se tasse avant une autre dans cette espèce d'effondrement du château de cartes que représente la tragédie, et ce qu'on retrouve à la fin quand on retourne le tout, peut se présenter bien sûr différemment. Illustration de ceci: Créon, après avoir claironné le fait qu'il ne cédera Jamais en rien sur ses positions de responsable quand papa Tirésias lui a suffisamment sonné les cloches, commence d'avoir les foies. -426 -

A ce moment-là, il dit au Chœur, alors, quand même, faut-il pas ? Faut-il que je cède ? Et je vous assure qu'il le dit dans des termes qui, du point de vue que je vous développe, sont d'une beaucoup plus extraordinaire précision. Car l'ἄτη vient encore là - je ne me rapporte pas au texte pour ne pas vous faire perdre de temps - avec une particulière opportunité. A ce moment-là, il est clair que, s'il avait d'abord été au tombeau avant de rendre enfin sur le tard les honneurs funèbres au cadavre, ce qui tout de même prend du temps, peut-être que le pire aurait été évité. Seulement voilà, c'est justement probablement pas sans raisons qu'il commence par le cadavre, qu'il veut d'abord en être quitte comme on dit avec sa conscience. C'est toujours, croyez-moi, ce qui perd quiconque dans la voie des réparations. Ceci n'est qu'une petite illustration. Car, dans le développement du drame, à tout instant, la question de cette temporalité, de la façon dont se rejoignent les fils déjà tous prêts, est là décisive, essentielle, mais pas plus comparable à une action que ce que j'ai appelé tout à l'heure tassement, effondrement sur les prémisses.

Donc, voici le premier dialogue Antigone et Ismène. Qu'est-ce qui va venir après ? La musique. Le Chœur. C'est le chant de la libération. Thèbes est hors de prise de ce qu'on peut bien appeler les barbares. Le style du poème, qui est celui du Chœur, nous représente même curieusement les troupes de Polynice et son ombre, peut-on dire, comme celle d'un grand oiseau tournant autour des maisons. L'image même qui est celle de nos guerres modernes, à savoir de quelque chose qui plane, est déjà, en 441, rendue sensible.

Toutefois cette première entrée de musique accomplie, et on sent qu'il y a là de la part de l'auteur quelque ironie, c'est fini, c'est-à-dire que ça commence. Qu'est-ce que nous voyons ? Nous voyons la suite, qui est Créon qui vient nous faire un long discours pour se justifier. Et, à la vérité, il n'a là pour se faire entendre qu'un Chœur docile, la secte des béni-oui-oui. Dialogue, à ce moment-la, entre Créon et le Chœur. Le Chœur n'est pas absolument sans conserver de par lui-même l'idée qu'il y a peut-être dans les propos de Créon quelque excès. Mais au seul moment où il va le laisser paraître, c'est à savoir quand le messager arrive et raconte ce qui s'est passé, il se fait, j'aime mieux vous le dire, vertement rabrouer.

Mais nous, nous ne pouvons pas le faire. Et ce que je veux produire c'est ceci. C'est que le personnage du messager se présente dans cette tra- 427 -

gédie comme une formidable présence. Car ce messager s'amène avec toutes sortes de tortillements de la langue et du torse pour dire: ce que j'ai pu réfléchir sur la route, et combien de fois je me suis retourné pour prendre mes jambes à mon cou, et c'est comme ça qu'une route courte devient un long chemin. C'est un formidable discoureur. Il va même jusqu'à parler à un moment donné de la façon suivante, je suis désolé, dit-il, de voir que tu as l'opinion d'avoir l'opinion de croire des mensonges. Bref, je suis suspecté d'être suspect. Ce style du δοκεί ψενδή δοκείν est quelque chose qui a sa vibration dans le discours des sophistes mêmes, puisque aussi bien aussitôt Créon lui rétorque, tu es en train de faire des pointes sur la δόξα. Bref, pendant toute une scène dérisoire, le messager, avant de lâcher son paquet, à savoir ce qu'il a à raconter, se livre à toutes ces considérations concernant tout ce qui s'est passé, à savoir des considérations de sécurité, au cours de quoi les gardiens sont entrés dans une panique proche du colletage mutuel pour arriver à cette députation concertée, pour celui qui en est l'objet, après un tirage au sort, et après qu'ayant lâché son paquet il reçoit d'abondantes menaces de Créon, les accusations excessivement bornées du personnage au pouvoir en l'occasion, à savoir qu'ils passeront tous un mauvais quart d'heure si on ne trouve pas promptement le coupable. Et il se tire des pieds avec ces mots, je m'en tire d'assez bon compte puisqu'on ne me met pas tout de suite au bout d'une branche; on ne me reverra pas de si tôt. L'important est de savoir ce qui éclate tout de suite après. Après éclate tout de suite le Chœur. Et le Chœur entonne quoi, après cette espèce d'entrée de clowns ? Car je crois qu'on peut bien ici décrire ce dialogue entre Créon et le messager, ce subtil messager, il a de très grands raffinements, il dit à Créon, qu'est ce qui est offensé pour l'instant ? Est-ce que c'est ton cœur ou tes oreilles ? Il le dit littéralement. Il le fait tourner en rond. Créon est, bien malgré lui, forcé de faire face. Il lui explique, si c'est ton cœur, c'est celui qui a fait cela qui l'offense, moi je n'offense que tes oreilles. Nous sommes déjà au sommet de la cruauté, mais on s'amuse. Tout de suite après, qu'est-ce qui se passe ? Un éloge de l'homme. Le Chœur n'entreprend rien d'autre qu'un éloge de l'homme.
je vois que l'heure me limite, que je ne peux pas prolonger, je prendrai donc la prochaine fois cet éloge de l'homme, avec son caractère que je vous montrerai. Car il faut quand même analyser un peu le texte pour lui -428 -

donner sa portée. Que vienne là ceci, prendra, je crois, si nous entrons un petit peu dans le détail, tout son sens. Mais comme il est nécessaire de serrer de près le texte je serai donc forcé d'y revenir la prochaine fois. Tout de suite après, c'est-à-dire après cette formidable galéjade, vous le verrez, que constitue cet éloge de l'homme, nous voyons rappliquer, sans aucune espèce de souci de la vraisemblance, je veux dire temporaire, le gardien traînant Antigone. Le gardien est à la fois épanoui - c'est une chance comme on en a peu de pouvoir mettre sa responsabilité à l'abri en ayant coincé à temps la coupable - je ne peux pas m'étendre si je veux finir sur la portée de ce qui se passe à ce moment dans l'interrogatoire de Créon, mais ce que je veux pointer, c'est ce que dit le Chœur, ce qui commence, dans le Chœur, à venir immédiatement à la suite. Ce que le Chœur, à ce moment-là, nous donne, c'est à proprement parler le chant d'άτη. Les paroles de l'homme avec άτη, c'est là ce qui fait à ce moment-là l'objet du chant du Chœur. Nous y reviendrons également, j'espère, la prochaine fois.
Que se passe-t-il après l'arrivée d'Hémon, c'est-à-dire du fils de Créon, et du fiancé d'Antigone ? Le dialogue entre le père et le fils, avec ce qu'il démontre de la dimension de ce que j'ai commencé de vous avancer concernant les rapports de l'homme avec son bien, et l'espèce de fléchissement, d'oscillation qui apparaît de la seule confrontation du père et du fils, voilà un point qui est extrêmement important pour la fixation de la stature de Créon, à savoir de ce que nous verrons par la suite être ce qu'il est, c'est-à-dire de ce que sont toujours les bourreaux, les tyrans, en fin de compte des personnages humains. Il n'y a que les martyrs pour être sans pitié ni crainte. Mais, croyez-moi, le jour du triomphe des martyrs, c'est le jour de l'incendie universel, c'est bien ce que la pièce est, là, faite pour nous démontrer.
Mais que voyons-nous à mesure que la pièce monte ? Créon ne s'est pas, à ce moment-là, dégonflé. Bien loin de là. Il laisse partir bien entendu son fils sur les pires menaces. Qu'est-ce qui éclate à ce moment-là de nouveau ? Le Chœur. Et pour quoi dire ? Ερως άνικατε μάχαν. Je pense que même ceux qui ne savent pas le grec ont entendu à quelque moment ces trois mots qui ont traversé les siècles, entraînant après eux diverses mélodies. Ceci veut dire proprement, amour invincible au combat. À ce moment où Créon a décrété à quel supplice Antigone va être vouée, c'est-429 -

à-dire à entrer toute vivante au tombeau, ce qui n'est pas une imagination des plus réjouissantes, je vous assure que dans Sade c'est mis tout à fait au septième ou huitième degré des épreuves des héros. Il faut peut-être ces perspectives pour comprendre, pour qu'on s'en rende compte, mais effectivement c'est quelque chose qui a toute sa portée, c'est précisément à ce moment, et je dirai dans cette mesure, que le Chœur dit littéralement ce quelque chose qui veut dire, cette histoire nous rend, nous, fous, nous lâchons tout, nous perdons la tête. À savoir, pour cette enfant, nous sommes saisis de ce que le texte appelle dans un terme dont je vous prie de retenir la propriété ίμερος έναργής. Ιμερος, c'est le même terme qui, dans le *Phèdre*, est fait pour désigner à proprement parler ce que j'essaie de vous saisir ici comme étant ce reflet du désir en tant qu'il est ce qui enchaîne même les dieux.
Le terme a été désigné par Jupiter pour désigner ses rapports avec Ganymède. Ιμερος έναργής, c'est littéralement le désir rendu visible. Tel est ce qui apparaît au moment, et corrélativement, ou va se dérouler ce qu'on peut appeler la longue scène de la montée d'Antigone au supplice. Ici Antigone reste affrontée au Chœur et, après ce chant d'Antigone dans lequel s'insère le passage discuté par Goethe dont je vous ai parlé l'autre jour, le Chœur reprend dans un chant mythologique ou, en trois temps, il fait apparaître trois destinées spécialement dramatiques qui sont toutes orchestrées à cette limite de la vie et de la mort, du cadavre encore animé. Dans la bouche même d'Antigone,1'image de Niobé, pour autant qu'elle est saisie dans la sorte de resserrement du rocher et qu'elle va rester éternellement exposée aux injures de la pluie et du temps, telle est cette image limite autour de laquelle tourne l'axe de la pièce.
Au moment où de plus en plus elle monte vers je ne sais quelle explosion de délire divin, c'est à ce moment que, dirai-je, Tirésias apparaît, l'aveugle, et il ne parle pas simplement pour annoncer l'avenir, mais le dévoilement de sa prophétie joue son rôle dans l'avènement de l'avenir. Car, dans le dialogue qu'il a avec Créon, il retient ce qu'il a à dire jusqu'à ce que Créon, dans sa pensée, formée d'un personnage pour qui tout est affaire de politique, c'est-à-dire de profit, Créon fait l'imprudence de dire à Tirésias assez de choses injurieuses pour que l'autre enfin déclenche sa prophétie avec cette valeur qui fait, dans toute dimension traditionnelle donnée aux paroles de l'inspiré, une valeur suffisamment décisive pour -430 -

que, du même coup, ce soit le moment où Créon perd de sa résistance et se résigne à revenir sur ses ordres; ce qui va être la catastrophe. Une avant dernière entrée du Chœur, significativement, nous fait éclater là l'hymne au dieu le plus caché, le plus suprême. Les choses montent encore d'un ton. C'est l'hymne à Dionysos. Les auteurs croient que cet hymne est l'hymne, une fois de plus, de la libération dans un autre sens, c'est-à-dire qu'on est bien soulagé, que tout va s'arranger. Pour quiconque sait ce que représente Dionysos et son cortège farouche, c'est bien au contraire parce qu'à ce moment-là les limites du champ de l'incendie sont franchies qu'éclate cet hymne.
Il ne reste plus après que la place pour la dernière péripétie, celle où Créon, leurré, va frapper désespérément aux portes d'un tombeau derrière lequel Antigone s'est pendue. Hémon, qui l'embrasse, pousse ses derniers gémissements sans que, remarquons-le, nous puissions savoir vraiment, pas plus que dans la sépulture où descend Hamlet, ce qui s'est vraiment passé. Car enfin, cette Antigone, elle a été, ce sont les ordres de Créon, emmurée, elle a été aux limites de l'άτη. Et si Hémon se trouve là avec elle, on peut se demander à juste titre à quel moment il y est entré. Tout comme la figure des acteurs se détourne du lieu où disparaît Oedipe, on ne sait pas ce qui s'est passé dans ce tombeau. Quoi qu'il en soit, quand Hémon en ressort, il est possédé de la μανία divine. Il a tous les signes de quelqu'un qui, dit le texte, est hors de lui. Il se précipite sur son père et le manque, puis s'assassine. Et quand son père rentrera, il trouvera - le messager, un messager l'ayant déjà devancé- sa femme morte.
À ce moment-là le texte, avec les termes les plus propres, ceux qui sont exactement faits pour nous rappeler où est la limite, nous montre Créon démonté demandant qu'on l'emporte: « Tirez-moi par les pieds », et le Chœur trouve encore la force pour dire et faire des jeux de mots, et dire à ce moment-là, t'as bien raison de dire cela, les valeurs qu'on a dans les pieds sont encore les meilleures, ce sont les plus courtes. Ce n'est pas un cuistre de collège qu'il y a dans Sophocle, ce sont malheureusement les cuistres qui le traduisent. Quoi qu'il en soit, c'est bien à ce moment-là la fin de la corrida. Ratissez la piste comme on dit, enlevez le bœuf et coupez-lui ce que vous pensez, s'il en reste, c'est le style, et qu'il s'en aille en soulevant un gai tintement de clochettes. Car c'est ainsi, et presque en ces termes, que se traduit la pièce d'*Antigone*.
-431 -

Je prendrai la prochaine fois quelque temps pour vous pointer les quelques points essentiels qui vous permettront d'amarrer très strictement mon interprétation aux termes mêmes de Sophocle. J'espère que cela me prendra la moitié du temps, et que je pourrai, après, vous parler de ce que Kant articule concernant la situation du beau. Vous verrez alors la relation de ce que je vous ai ici décrit avec ce que je veux vous démontrer. -432 -

Seminaire 07

Leçon XXIII, 8 juin 1960

Pour ceux qui savent assez le grec pour se débrouiller avec un texte, je vous ai conseillé une traduction juxtalinéaire, mais elle est introuvable. Prenez la traduction de chez Garmer, qui n'est pas mal faite. Et je vous renvoie aux vers suivants : vers 4 à 7, 323-325, 332-333, 360-375, 450470,559-560,581-584,611-614,620-625, 649-650, 780-805, 839-841, 852862, 875, 916-924, 1259-1260. Les vers 559-560 sont importants pour nous donner la position d'Antigone à l'égard de la vie. Elle dit à proprement parler que son âme est morte depuis longtemps, qu'elle est destinée à venir en aide aux ωφελέν. C'est le même ωφελέν dont nous avons parlé à propos d'Ophélie, à venir en aide aux morts. Les vers 611-614 et 620625 concernant ce que dit le Chœur concernant la limite autour de laquelle se joue en somme ce qu'Antigone veut. C'est autour de cette limite de 1'άτη que la destinée d'Antigone se joue. Et le terme qui termine chacun de ces deux passages, qui est εκτὸς àτας, j'en ai signalé l'importance la dernière fois. Εκτὸς, c'est bien un en dehors, je veux dire une chose qui se passe une fois franchie la limite de 1'άτη.
Quelque part, par exemple, le messager, le gardien qui est venu raconter l'événement attentatoire à l'autorité de Créon, dit à la fin qu'il est εκτὸς έληίδος, au-delà de toute espérance. Il n'espérait plus être sauvé. Cet εκτὸς àτας- a vraiment dans le texte, de la façon la plus claire, ce sens du franchissement d'une limite. Et c'est bien autour de cela que le chant du Chœur à ce moment-là se développe. De même qu'il dit qu'il se dirige πρὸς αταν, c'est-à-dire vers 1'άτη. Il y a là un choc avec les directions indi- 433 -

quées. Tout le système prépositionnel des Grecs est tellement là-dessus vif, et suggestif. C'est en tant, nous dit-on, que l'homme prend le mal pour le bien - et là aussi il faut l'intégrer dans notre registre -, c'est parce que quelque chose qui est là au-delà des limites de l'ἄτη est devenu pour Antigone son bien à elle, c'est-à-dire un bien qui n'est pas celui de tous les autres, qu'elle se dirige πρὸς ατaν.
Pour reprendre le problème d'une façon qui me permette d'intégrer nos remarques, il faut une fois de plus revenir à la notion, a une vue simple, lavée, dégagée, du héros de la tragédie, et pas de n'importe quel héros, de celui que nous avons devant nous Antigone. C'est une chose qui a tout de même frappé certain commentateur de Sophocle, au singulier, car J'ai avec surprise trouvé que sous la plume d'un auteur d'un livre récent sur Sophocle qui est Karl Reinhardt - c'est le seul qui s'est en somme aperçu de quelque chose d'assez important, encore que je crois qu'il n'est pas à proprement parler ce dont il s'agit - c'est quelque chose que Karl Reinhardt souligne sous la forme de la solitude particulière du héros sophocléen. Μονούμενοι, souligne-t-il, est ce très joli terme qu'on trouve sous la plume de Sophocle, φρενὸς οἰορώται, celui qui emmène pâturer à l'écart ses pensées. Il est certain que ce n'est pas de cela qu'il s'agit, parce qu'en fin de compte, le héros de la tragédie participe toujours de cet isolement. Il est toujours hors des limites, toujours en flèche, et par conséquent il est, par quelque côté, arraché à la structure.
C'est drôle qu'on ne vole pas quelque chose de tout à fait clair, et de tout à fait évident. La liste des sept pièces de Sophocle, sur les quelques cent vingt qu'on dit que fut sa production pendant ses quatre-vingt-dix années d'âge, et soixante qu'il consacra à la tragédie, c'est *Ajax*, *Antigone*, *Électre*, *Oedipe roi*, les *Trachiniennes*, *Philoctète* et cet *Oedipe à Colone*. Un certain nombre de ces pièces vivent elles-mêmes dans votre esprit. Par contre, peut-être ne vous rendez-vous pas compte qu'*Ajax* est un drôle de truc. Ajax, ça commence par une sorte de massacre du troupeau des Grecs par Ajax qui, du fait qu'Athéna ne lui veut pas de bien, agit là comme un fou. Il croit massacrer toute l'armée grecque, et il massacre les troupeaux. Il se réveille après ça, il sombre dans la honte, et il va se tuer de douleur dans un coin. Il n'y a, dans la pièce, absolument rien d'autre. C'est quand même assez drôle. Comme je vous le disais l'autre jour, il n'y a pas l'ombre d'une péripétie. Tout est donné au départ, et les -434 -

courbes n'ont plus qu'à s'écraser les unes sur les autres comme elles peuvent. Antigone est ce dont nous parlons. Par conséquent laissons ça de côté. Électre, c'est tout de même aussi quelque chose d'assez curieux dans Sophocle. Dans Eschyle, ça engendre toutes sortes de choses. Il y a les *Choéphores* et les *Euménides*. Après que le meurtre d'Agamemnon ait été vengé, il faut qu'Oreste s'arrange avec les divinités vengeresses qui protègent le sang maternel. Rien de pareil dans Sophocle. Électre est un personnage qui est, à proprement parler - je ne peux pas trop m'étendre là-dessus, mais par certains côtés que je vais vous développer tout à l'heure - un véritable doublet d'Antigone dans le sens que, dans le texte, elle est morte dans la vie, je suis déjà morte à tout. Et d'ailleurs au moment suprême, au moment où Oreste fait sauter le pas à Égisthe, il lui dit, est-ce que tu te rends compte que tu parles à des gens qui sont comme des morts ? Tu ne parles pas à des vivants. C'est une note excessivement curieuse. Et la chose se termine sec, comme cela. Pas la moindre trace de chose qui court après, de superflu. Les choses se terminent de la façon la plus sèche. C'est une exécution au sens propre du terme, la fin de l'*Électre*.

L'*Œdipe roi*, laissons-le de côté du point de vue que je veux aborder ici. D'ailleurs nous ne prétendrons pas faire une loi générale. Nous ignorons la plus grande partie de ce qu'a fait Sophocle. Je parle de ce qui reste comme proportion de certaines formules que je vais dégager dans ce qui nous reste de Sophocle.

Les Trachiniennes, c'est la fin d'Hercule. Hercule est vraiment au bout de ses travaux. Il le sait d'ailleurs. On lui dit qu'il va aller se reposer. Il en a fini. Malheureusement, dans le dernier de ses travaux, il a mêlé dangereusement la question de son désir pour une captive, et sa femme, par amour pour lui, envoie cette délicieuse tunique qu'elle conserve là depuis toujours en cas de besoin. Elle est sûre que c'est une arme à garder pour le bon moment. Et c'est le bon moment. Elle la lui envoie, et vous savez ce qu'il arrive, c'est-à-dire que toute la, fin de la pièce est uniquement occupée par les gémissements, les rugissements d'Hercule qui est dévoré par ce tissu enflammé.

Puis il y a *Philoctète*. Philoctète est un personnage qu'on a abandonné. Là, évidemment, l'isolement est bien manifeste. On l'a abandonné dans une île. Il est là à pourrir tout seul depuis dix ans, et on vient encore lui -435 -

demander de rendre service à la communauté. Il se passe toutes sortes de choses dans *Philoctète* et tout le pathétique du drame de conscience que représente pour le jeune Néoptolème le fait d'être chargé de servir d'appât pour le tromper.
Puis il y a *Œdipe à Colone*. Est-ce que vous ne remarquez pas ceci: c'est que s'il y a un trait différentiel de ce que nous appelons du Sophocle, mis à part *Œdipe roi*, c'est la position à bout de course de tous les héros. Ils sont portés sur un extrême qui se situe dans un rapport que la solitude, définie par rapport au prochain, est très loin d'épuiser. C'est d'autre chose qu'il s'agit. Bref, ce sont des personnages d'ores et déjà, et d'emblée, situés dans une zone limite, une zone entre la vie et la mort à proprement parler.
Le thème de l'entre la vie et la mort est d'ailleurs formulé comme tel dans le texte, articulé, mais il est éclatant, manifeste dans les situations. Je dirai qu'on pourrait faire entrer dans cette voie générale la position d'Œdipe roi, pour autant que lui, il est, par un côté singulier unique, paradoxal par rapport aux autres, il est, comme nous le montre le poète, au début de ce drame, au comble du bonheur. C'est de ce comble du bonheur que, ce que nous voyons dans Sophocle, c'est à proprement parler ce personnage acharné à sa propre perte par son acharnement à résoudre une énigme, à vouloir la vérité. Tout le monde essaie de le retenir, et en particulier Jocaste. Elle essaie à chaque instant de lui dire, en voilà assez, on en sait assez. Seulement il veut savoir. Et il finit par savoir. Enfin je conviens que l'*Œdipe roi* ne rentre pas dans la formule générale du personnage sophocléen qui est tout de même très exceptionnellement marqué par ce que je désigne dans cette première approximation par 1'à-bout-de-course.
Maintenant revenons-en à notre Antigone qui, elle, l'est de la façon la plus claire, la plus avouée. Un jour je vous ai montré ici une anamorphose, la plus belle que j'aie trouvée à votre usage. Elle était vraiment exemplaire, au-delà de toute espérance. Vous vous souvenez de cette sorte de cylindre autour de quoi se produit ce singulier phénomène qui fait qu'en tant qu'à proprement parler on ne peut pas dire que du point de vue optique il y ait une image - je ne vais pas entrer dans la définition optique de la chose - mais c'est pour autant que sur chaque génératrice du
cylindre se produit un fragment infinitésimal d'image que nous voyons se

produire quelque part ce qui est là, puis quelque part qui est là, une superposition d'une série de trames, d'images, moyennant quoi vous avez vu là une très belle image de la passion se produire dans l'au-delà du miroir, alors que quelque chose d'assez dissous et dégueulasse s'étalait autour, sous la forme de ce qui produisait finalement cette merveilleuse illusion. C'est un peu de cela qu'il s'agit. Il s'agit de savoir, si vous voulez, quelle est cette surface pour que cette image d'Antigone en tant qu'image d'une passion surgisse. J'ai évoqué, l'autre jour, à son propos, le « mon père, pourquoi m'avez-vous abandonnée ? », il est littéralement dit dans un vers. Et la tragédie, c'est quelque chose qui se répand en avant pour produire cette image.
Ce que nous faisons, en en faisant l'analyse, c'est le processus inverse. C'est à savoir de voir comment il a fallu construire cette image pour produire cet effet. Eh bien commençons. Et d'abord ceci que je vous ai déjà souligné : c'est le côté implacable, sans crainte et sans pitié qui se manifeste à tout instant de façon si frappante chez Antigone. Quelque part, et certes pour le déplorer, le Chœur l'appelle - cela doit correspondre au vers 875 - αύτόγνωνος. Et il faut vraiment le faire retentir là, derrière le γνώθι έαυτί'ιν de l'Oracle de Delphes. Cette sorte d'entière connaissance d'elle-même, c'est là quelque chose dont on ne saurait pas ne pas retenir le sens. Quand, au départ, elle donne son projet à Ismène, je vous ai déjà indiqué son mouvement d'une extrême dureté. Est-ce que tu te rends compte de ce qui se passe ? Il vient de promulguer ce qu'on appelle κήρνγμα qui joue un grand rôle dans la théologie protestante moderne dans la dimension de l'énoncé religieux. Le style est celui-ci, en somme voilà, c'est ce qu'il a proclamé pour toi et pour moi. Elle ajoute d'ailleurs, dans ce style vivant, je dis pour moi. Et elle dit, moi, j'enterrerai mon frère.
Qu'est-ce que ça veut dire, et pourquoi, nous le verrons. Les choses vont en effet très vite. Puis, vous l'avez vu, le gardien vient annoncer que le frère est enterré. A ce moment-là, je vais vous arrêter quelques instants sur quelque chose qui, je crois, est essentiel et donne la portée pour nous de l’œuvre sophocléenne, c'est ceci, certains l'ont dit, je crois même que cela fait partie du titre d'un des nombreux ouvrages que j'ai plus ou moins dépouillés pour me rendre compte de ce qu'on avait dit au cours des âges sur notre Sophocle. C'est évidemment, Sophocle, c'est l'humanisme. On -437 -

le trouve plus humain, donnant l'idée d'une sorte de mesure proprement humaine entre je ne sais quel enracinement dans les idéaux archaïques que représenterait Eschyle, et je ne sais quoi qui s'infléchirait vers le pathos, la sentimentalité, la critique, les sophismes, pour tout dire, comme déjà Aristote va le reprocher à Euripide. Il y a quelque chose qui me frappe. Je veux bien en effet que Sophocle occupe cette sorte de position médiane, mais quant à y voir je ne sais quel parent de l'humanisme, je veux bien aussi, cela donnera un sens nouveau au mot d'humanisme alors. Car je dirai que, si nous nous sentons, quant à nous, au bout si l'on peut dire de cette veine du thème humaniste, si l'homme pour nous est en train de se décomposer, c'est comme par l'effet d'une analyse spectrale dont ici ce que je vous donne est un exemple. Si nous sommes en train de cheminer dans ce joint qui s'exprime sous divers registres, c'est le même point entre l'imaginaire et le symbolique où nous poursuivons ici le rapport de l'homme au signifiant, et le *splitting* qu'il engendre chez lui. C'est bien la même chose que cherche un Claude Lévi-Strauss dans cette formalisation qu'il essaie de donner au passage de la nature à la culture, et plus exactement de la faille entre la nature et la culture. Il est assez curieux de voir qu'à l'orée de l'humanisme, c'est aussi dans cette sorte d'analyse, de béance d'analyse, de confins dans ce côté à bout de course que surgit l'image ou les images, sans aucun doute, qui ont été les plus fascinantes pour toute cette période de l'histoire que nous pouvons mettre sous l'accolade humaniste.

Je crois par exemple très frappant ce moment dont vous avez là un morceau important - vers 360-375 - où le Chœur éclate, juste après le départ de ce messager dont je vous ai montré les évolutions bouffonnes, les tortillements, pour venir annoncer une nouvelle qui peut lui coûter très cher. Là, vous avez les vers 323-325 dont je vous parlai l'autre jour, c'est-à-dire que c'est vraiment terrible de voir quelqu'un s'obstiner à croire. À croire quoi ? Ce que personne pour l'instant n'a le droit d'imaginer, le jeu du δοκει δοκείν. C'est là ce que j'ai voulu souligner dans ce vers. Et l'autre réplique, tu fais le malin avec des histoires concernant la δόζα. Allusion évidente aux jeux philosophiques autour d'un thème à l'époque. Tout de suite après cette scène qui est assez dérisoire, parce qu'enfin nous ne nous intéressons pas beaucoup au fait que le gardien va pouvoir être étripé pour la mauvaise nouvelle qu'il véhicule; il s'en tire, -438 -

íl est bien heureux, avec une pirouette, et tout de suite après c'est là qu'éclate cette sorte de chant du Chœur qui est ce que j'ai appelé l'autre jour éloge de l'homme, et qui commence par quelque chose comme ceci,

μολλὰ τὰ δεινὰ κονδέν ὰν
Ορώτον δεινότερού πέλει

ce qui veut dire littéralement, il y a pas mal de choses formidables dans le monde, mais il n'y a rien de plus formidable que l'homme.
Là-dessus, il y a un long morceau dont, par un certain côté, Claude Lévi-Strauss est frappé par ceci, c'est que ce que le Chœur dit de l'homme est vraiment la définition de ce qui est de la culture comme opposée à la nature. Il cultive la parole et les sciences sublimes, il sait préserver sa demeure des glaces de l'histoire, et des traits de l'orage, il sait ne pas se mouiller. Ici, il y a tout de même une espèce de glissement, je dois dire, l'apparition de je ne sais quelle ironie qui me paraît tout à fait incontestable dans ce qui va suivre, ce fameux απαντοπόρος άπσρος qui a pu servir de discussion quant à la ponctuation. Cette ponctuation me semble généralement admise, παντοπόρος, άπσρος επ' ουδέν έρχεται τὸ μέλλον. Tâchons de comprendre un peu ce qu'il dit là. Évidemment, cela passe très vite au théâtre. Παντοπόρος, cela veut dire : qui connaît des tas de trucs. Il en connaît des trucs, l'homme. Αατσρος, c'est le contraire, c'est quand on est sans ressources et sans moyens devant quelque chose. Aporie, ça vous est tout de même familier. Απσρος donc, c'est quand il est couillonné. Comme dit le proverbe vaudois, rien n'est impossible à l'homme, ce qu'il ne peut pas faire, il le laisse. C'est le style.
Ensuite nous avons επ' ουδέν έρχεται τὸ μέλλον. Ερχεται, cela veut dire il marche. επ' ουδέν, cela veut dire il va être sur le rien. Tó μέλλον, cela peut se traduire tout innocemment comme avenir, et c'est aussi ce qui doit venir. Dans d'autres cas, cela peut dire μέλλειν, tarder. Ce sont des sens courants. Donc, vous voyez que, sémantiquement, τό μέλλον ouvre un champ qui n'est pas facile à strictement identifier dans un terme français correspondant. Évidemment, d'habitude, on s'en tire en disant comme il est plein de ressources, il ne sera sans ressource vers rien de ce qui peut arriver. Ce qui est une sentence somme toute qui me semble un petit peu prudhommesque et dont il n'est pas sûr que, l'employant dans -439 -

un texte qui a tant de relief, il n'est pas sûr que pour dire une platitude pareille ce soit là l'intention du poète.
Nous trouvons plus bas quelque chose d'autre, νφί,τιολις àατολις, c'est-à-dire celui qui est au-dessus de la vie ou de la cité, et qui est aussi en dehors de la cité. je vous dirai pourquoi il se trouve ainsi défini, ce personnage qu'on identifie généralement dans le discours du Chœur comme une sorte de commencement de dévoiement de Créon.
En tout cas, ce παντοπόρος άπορος me paraît difficile à ne pas disjoindre là où ils sont rapprochés en tête de la phrase, et je ne suis pas sûr d'autre part qu'έρχεται, άπορος èπ' ουδέν peut se traduire en français par parce qu'il ne va pas sans ressource vers rien, que ce soit tout à fait conforme avec ce que le génie de la langue grecque, ici, suppose. Ce n'est pas il n'est sans ressources devant rien. Cet έρχεται exige d'entraîner ce quelque chose qui est επ' ουδέν avec lui. Le επ', c'est quelque chose qui s'accroche bien à l'ερχεται, et non pas à l'àπορος. C'est nous qui voyons là une espèce de bon à tout. Il va littéralement vers rien de ce qui peut arriver. Il n'y va pas autrement qu'il n'est, c'est-à-dire παντοπόρος, roublard, et toujours couillonné. Il n'en rate pas une. Cela veut dire qu'il s'arrange toujours à ce que des trucs lui tombent sur la tête.
Je crois que c'est dans le style à proprement parler de Prévert qu'il faut sentir cette espèce de moment tournant. Et je vais vous en donner un exemple, une confirmation qui me semble la suivante, αιδα μόνον ψεύζιν ουκ έπάζεται, cela veut dire qu'il n'y a qu'une chose dont il ne se tire pas, c'est de l'affaire de l'Hadès. Là, pour ce qui est de ne pas mourir, il n'en est pas venu à bout. Ce qui va de soi, ce qui est important, c'est que ce qui suit, à savoir νòτων δ'άμηχάνων φυγάς. Après avoir dit qu'il y a en tout cas quelque chose dont il n'est pas venu à bout, c'est la mort, il dit, il a imaginé, a combiné un truc absolument formidable qui est quoi ? Qui est tout de même quelque chose qui est bien fait pour nous intéresser, φυγάς νòτων δ'àμηχάνων, qui veut dire littéralement, la fuite devant des maladies impossibles.
Car essayez de faire rentrer ça dans le bon sens en disant quoi ? Il n'a aucun moyen de donner à ça un autre sens que celui que je lui donne. Les traductions, d'habitude, essaient de dire qu'avec les maladies encore il s'en arrange, mais ce n'est pas ça du tout. Il n'en est pas arrivé au bout avec la mort, mais pour trouver des trucs formidables, des maladies qui ne -440 -

sont pas à la portée d'aucun. C'est lui qui les a construites, fabriquées, c'est tout de même assez énorme, en 441 avant J. C., de voir produire comme une des dimensions de l'homme, essentielle, de nous voir manifester non pas, ce qui n'aurait aucun sens à la place où ça est, la fuite devant les maladies, on ajoute bien que c'est une maladie αμηχάνων, c'est un sacré truc. Débrouillez-vous avec cela. C'est cela qu'il a inventé. D'ailleurs, le texte répète qu'il n'a pas réussi devant l'Hadès et, tout de suite après, nous entrons dans le μηχανόεν, a proprement parler, dans ceci qu'est le μηωαινον. Il y a quelque chose de σοφόν. Ce σοφόν, à ce niveau là, n'est pas si simple. Je vous prie de vous rappeler, dans le texte que j'ai traduit moi-même pour le premier numéro de *La Psychanalyse*, le sens du σοφόν dans Héraclite, σοφόν c'est, il est sage, et de ομολογείν qui veut dire, la même chose. Ce σοφόν, c'est là quelque chose qui a encore là toute sa verdeur primitive. Il y a quelque chose de σοφόν dans ce mécanisme des μηχανόεν. Il y a là quelque chose qui υπ'ερ έλπίδ'έχων, va au-delà de tout espoir, et qui έρπει, έρπει c'est le même mot. C'est cela qui le conduit, qui le dirige tantôt vers le mal, tantôt vers le bien, c'est-à-dire que ce pouvoir, cette sorte, je traduis, moi, σοφόν par mandat dans l'article dont je vous parle, de ce qui est déféré à lui par ce bien, est quelque chose d'éminemment ambigu.

Et tout de suite après nous avons le passage, νόμος παρείρων, etc. qui est en somme ce autour de quoi va tourner toute la pièce. Car ce παρείρων, incontestablement, veut dire, combinant de travers. Χθονὸς, c'est la terre, Θεών τ'ένορκον δίκαν, la δίκη, ce qui est formulé, dit dans la loi. C'est ce « Dites » qui est ce que nous appelons dans le silence de l'analyse. On ne dit pas « Parlez », on ne leur dit pas « Énoncez, racontez », on leur dit « Dites ». C'est bien justement ce qu'il ne faut pas faire. Cette δίκη est essentielle, et a cette dimension proprement énonciatrice, ένορκού, confirmée par serment des dieux. Il y a là deux dimensions très nettes qui sont suffisamment distinguées. Il y a les lois de la terre, puis il y a ce que commandent les dieux. Mais on peut les mêler. C'est évidemment pas du même ordre, et, les embrouiller, c'est à partir de là que ça va pouvoir aller mal. Ça va tellement mal que d'ores et déjà le Chœur qui, lui, tout vacillant qu'il soit, a quand même sa petite ligne de navigation, dit, en aucun cas, celui-là, je veux m'associer à lui. Car s'avancer dans cette direction est à très proprement parler τὸ μη καλόν, ce qui n'est pas

beau. Et non pas ce qui n'est pas bien comme on le traduit, à cause de l'audace que cela comporte. Et il ne veut pas l'avoir, le Chœur, ce personnage, pour παρέβτιος, compagnon ou voisin de foyer. Il ne veut pas être avec lui dans le même point central dont nous parlons. Avec celui-là il préfère n'avoir pas des relations de prochain, ni non plus ίσον φρονών, avoir le même désir. C'est ce désir de l'autre dont il sépare son désir. Je ne crois pas forcer les choses en y trouvant l'écho de certaines des formules que je vous ai données ici.

Mais la question devient d'importance alors. Car qu'est-ce qu'il confond, νόμους χθονος, avec la δίκη des dieux ? Naturellement l'interprétation classique est très claire. C'est Créon qui serait là celui qui représente les lois du pays, et qui les identifie aux décrets des dieux. Du moins est-ce ainsi qu'au premier abord on voit les choses. Mais ce n'est pas si sûr que cela, car on ne peut tout de même pas nier que νόμους χθονος,1es lois chthoniennes, les lois du niveau de la terre, c'est tout de même bien ce dont se mêle Antigone. C'est à savoir que c'est pour son frère, je le souligne sans cesse, qui est passé dans le monde souterrain, c'est au nom des attaches les plus radicalement chtoniennes des liens du sang, qu'elle se pose en opposante au κήρνγμα, au commandement de Créon. Et en somme, elle se trouve, elle, en position de mettre de son côté la δίκη des dieux. L'ambiguïté, en tous les cas, est nettement ici discernable. Et c'est ce que nous allons voir maintenant, je crois, mieux confirmé. je vous ai déjà indiqué ceci, c'est comment, dans le style du Chœur, après la condamnation d'Antigone, éclate quelque chose qui met tout l'accent sur le fait qu'elle a été chercher son άτη. De même quand Électre dit, pourquoi est ce que tu remues, tu te fourres sans cesse dans 1'άτη de ta maison, pourquoi tu t'obstines à réveiller sans cesse devant Égisthe et devant ta mère son meurtre fatal ? Est-ce que ce n'est pas toi qui t'attires tout ce qui en résulte comme maux sur ta tête ? À quoi l'autre répond, je suis bien d'accord, mais je ne peux pas faire autrement. Ici c'est bien pour autant qu'elle va vers cet άτη, et qu'il s'agit même d'aller εκτὸς άτας, de franchir la limite de 1'άτη qu'Antigone est considérée, intéresse le Chœur. Le commentaire du Chœur c'est ceci, c'est celle qui, par son désir, viole les limites de 1'άτη, et c'est très exactement à quoi se rapportent les vers dont je vous ai donné l'indication, et spécialement ceux qui se terminent par la formule -442 -

εκτὸς àτας, passer la limite de 1'άτη. L'άτη, ce n'est pas l'àμαρτία, la faute, l'erreur, ça n'est pas faire une bêtise. La distinction est très nette. Quand, à la fin, Créon va revenir tenant dans ses bras quelque chose, nous dit le Chœur, et il semble bien que ce ne soit rien d'autre que le corps de son fils qui s'est suicidé, le Chœur dit (1259-1260), s'il est permis de le dire, son fils a été, il ne s'agit pas là d'un malheur qui lui soit étranger, mais αντὸς àμαρτών de sa propre erreur, lui-même s'étant foutu dedans, il a fait une bêtise.
Il y a d'autres éléments dans le texte qui nous permettent, littéralement, de donner ce sens à àμαρτία,1'erreur,la bévue. C'est là le sens sur lequel insiste Aristote. À mon avis, il a tort de la prendre comme caractéristique de ce qui mène le héros tragique à sa perte. Ceci n'est vrai que pour ce que je pourrais appeler le contre-héros, ou le héros secondaire, que pour Créon. C'est vrai, il est άμαρτών. Au moment où Eurydice va se suicider, le Chœur dit un mot qui est aussi αμαρτάνειν. Il espère, qu'on nous dit, qu'elle va pas faire une bêtise. Et naturellement, ils tendent le dos parce qu'on entend pas de bruit. Il dit, on n'entend pas de bruit, c'est mauvais signe. Et le terme qu'il emploie, c'est αμαρτών, espérons qu'il ne va pas faire une bêtise. Le fruit mortel que recueille de son obstination et de ses commandements insensés, Créon, c'est ce fils mort qu'il a encore dans ses bras. Il a été αμαρτών. Il a fait une erreur. Il ne s'agit pas de 1'αλλοτρία àτη. Pourquoi parler de cela si ça n'a pas un sens. L'άτη, en tant qu'elle est ce quelque chose qui relève de l'Autre, du champ de l'Autre, voilà ce qui est là souligné, et ce qui ne lui appartient pas à lui et qui, par contre, est à proprement parler le lieu où se situe Antigone.
Voilà où il nous faut bien en venir, c'est à savoir Antigone. Qu'est-ce . que c'est ? Est-ce que c'est, selon l'interprétation classique, la servante d'un ordre sacré, ou d'un respect de la substance vivante ? Est-ce que c'est le représentant, l'image en elle-même de la charité ? Peut-être. Mais c'est assurément au prix de donner au mot charité une dimension brute, et aussi de voir que, tout de même, le chemin est long à parcourir de la passion d'Antigone à son avènement. La façon dont Antigone se montre à nous, se présente à nous, je veux dire quand elle s'explique sur ce qu'elle a fait devant celui auquel elle s'oppose, c'est à savoir Créon, c'est à proprement parler quelque chose qui s'affirme comme « c'est comme ça

parce que c'est comme ça ». Antigone se manifeste comme la présentification de ce qu'on peut appeler l'individualité absolue. Au nom de quoi ? Plus exactement d'abord, sur quel appui ? C'est là qu'il faut que je vous cite le texte.
Elle dit très nettement ceci, toi tu as fait des lois. Et là encore on élude le sens. Parce que, qu'est-ce qu'elle dit ? Pour traduire mot à mot « Car nullement Jupiter était celui qui a proclamé ces choses à moi ». Naturellement on comprend - je vous ai toujours dit qu'il est important de ne pas comprendre pour comprendre - qu'elle veut dire, ce n'est pas Jupiter qui te donne le droit de dire cela. Mais ce n'est pas ce qu'elle dit. Elle répudie que ce soit Jupiter qui lui ait ordonné de faire cela. Ni non plus la δίκη, celle qui est la compagne, la collaboratrice des dieux d'en bas. Ceci est important, parce que ce ne sont pas les dieux d'en bas dont il s'agit. C'est la δίκη des dieux d'en bas. Je ne suis pas là non plus pour la δίκη. Précisément elle se désolidarise de la δίκη. Tu t'en mêles à tort et à travers. Il se peut même que tu aies tort dans ta façon de l'éviter cette δίκη, de tout mêler. Mais moi justement - elle s'en distingue, je ne m'en mêle pas, de tous ces dieux d'en bas qui ont fixé ces lois parmi les hommes. Ωρισαν, ορίξω, ορος, c'est précisément l'image de l'horizon, de la limite. Il ne s'agit de rien d'autre que de la situation d'une limite sur laquelle elle se campe, et sur laquelle elle se sent inattaquable, et sur laquelle rien ne peut faire que quelqu'un de mortel puisse νπερδραμείν, passer au-delà νόμιμα. Ce ne sont plus les lois, νόμος -, mais une certaine légalité, conséquence de la loi, άγραπια, qu'on traduit toujours par non écrites, et qui veut dire en effet cela, des dieux. Il ne s'agit de rien d'autre que de l'évocation de ce qui est en effet de l'ordre de la loi, mais qui n'est nullement développé dans aucune chaîne signifiante, dans rien.
Il s'agit de cette limite, de cet horizon en tant qu'il est déterminé par un rapport structural qui est très exactement ceci qu'il n'existe qu'à partir du langage de mots, mais qui en montre la conséquence infranchissable. C'est qu'à partir du moment où les mots, le langage et le signifiant entrent en jeu, quelque chose peut être dit qui se dit comme ceci, que mon frère il est tout ce que vous voudrez, le criminel, celui qui a voulu incendier, ruiner les murs de la patrie, et emmener ses compatriotes en esclavage, qui a amené les ennemis autour du territoire de la cité, mais -444 -

enfin il est ce qu'il est, et ce dont il s'agit, c'est de lui rendre les honneurs funéraires. Sans doute il n'a pas le même droit que l'autre, vous pouvez bien me raconter ce que vous voudrez, que l'un est le héros et l'ami, et que l'autre est l'ennemi, mais moi je vous réponds ceci - car elle le répond, elle lui dit ceci - ça n'est pas du tout probablement, ça n'a pas la même valeur qu'en bas. En bas les choses se jugent autrement, et en tout cas pour moi, ce *à moi* auquel vous osez intimer cet ordre, cet ordre ne compte en rien pour moi, car pour moi mon frère est mon frère, et sa valeur est là. C'est le paradoxe autour de quoi achoppe et vacille la pensée de Goethe. C'est son argumentation qui est à proprement parler celle-ci, exactement ce que je vous souligne, c'est à savoir mon frère est ce qu'il est, c'est parce qu'il est ce qu'il est, et qu'il n'y a que lui qui peut l'être, cela, c'est en raison de cela que je m'avance vers cette limite fatale. Si c'était qui que ce soit d'autre avec qui je puisse avoir une relation humaine, à savoir mon mari, à savoir mes enfants, qui fussent en cause, ceux-là sont remplaçables. Ce sont des relations. Mais ce frère, celui qui est ἄθαπτος, qui a cette chose commune avec moi d'être né dans la même matrice ἀδελφός est très précisément, le mot dans sa structure, son étymologie, fait allusion à la matrice, et qui est né du même père, à savoir dans l'occasion ce père criminel dont, dans toute la pièce, que le Chœur évoque. Ce n'est rien d'autre que les suites de ce crime qu'Antigone est en train d'essuyer. Ce frère, pour autant qu'il est ce qu'il est, l'est, ce quelque chose, d'unique. C'est cela seul qui motive que je m'oppose à vos édits. Nulle part ailleurs n'est la position d'Antigone. Elle n'évoque aucun autre droit que ceci qui surgit dans le langage du caractère ineffaçable de ce qui est à partir du moment où le signifiant qui surgit permet de l'arrêter comme une chose fixe à travers tout flux de transformations possibles. Ce qui est est, et c'est à cela, c'est autour de cela, de cette surface que se fixe la position imbrisable, infranchissable d'Antigone. Elle repousse tout le reste. Je crois que, ici, le à bout de course n'est nulle part mieux illustré, et que tout ce qu'on met autour n'est qu'une façon de faire flotter, d'éluder le caractère absolument radical de la façon dont est posé, dans le texte, le problème. Aussi bien, c'est là ce qui le fonde, ce qu'on peut appeler, dans l'ensemble, cette caractéristique humaine évoquée discrètement au passage, qui fait que l'homme a inventé la sépulture. Il ne s'agit pas d'en finir avec celui qui est un homme, comme d'avec un chien. -445 -

Il ne s'agit pas d'en finir avec ses restes en le rejetant sous une forme quelconque qui fait le registre de l'être de celui qui a pu être situé par un nom, qui est préservé par l'acte des funérailles. Toutes sortes de choses, sans doute, s'y rajoutent. Autour de ça viennent s'accumuler tous les nuages de l'imaginaire, et toutes les influences qui peuvent se dégager des fantômes qui s'accumulent dans les environs de la mort. Mais le fond apparaît justement dans la mesure où les funérailles sont refusées à Polynice. C'est précisément parce que Polynice est livré aux chiens et aux oiseaux et va finir son apparition sur la terre dans l'impureté d'une sorte de dispersion de ses membres qui offense la terre et le ciel, c'est justement parce que ceci se passe qu'on voit bien que ce que représente, par sa position, Antigone, c'est cette limite tout à fait radicale qui, au-delà de tous les contenus, si l'on peut dire, tout ce qu'a pu faire de bien et de mal, tout ce qui peut être infligé à Polynice, maintient radicalement la valeur unique de son être.
Cette valeur est essentiellement de langage. Hors du langage, elle ne saurait même être conçue. L'être de celui qui a vécu ne saurait être ainsi détaché de tout ce qu'il a véhiculé comme bien et comme mal, comme destin, comme conséquences pour les autres, et comme sentiments pour lui-même, Cette pureté, cette séparation de l'être de toutes les caractéristiques du drame historique qu'il a traversé, c'est là, justement, cette limite, cet *ex nihilo* autour de quoi se tient Antigone, et qui n'est rien d'autre que la même coupure qu'instaure dans la vie de l'homme la présence même du langage. Cette coupure, elle, est manifeste à tout instant par là, que le langage scande et coupe tout ce qui se passe dans le mouvement de la vie. Αντόνομος, c'est là encore ce comme quoi le Chœur va définir, situer Antigone. Il lui dit, tu t'en vas vers la mort, ne connaissant que ta propre loi. À ce moment-là, les choses en sont allées assez loin pour qu'Antigone ait franchi la limite de la condamnation. Elle sait à quoi elle est condamnée, c'est-à-dire à jouer, si l'on peut dire, dans un jeu dont, je m'excuse, le résultat est connu d'avance, mais qui est effectivement posé comme un jeu par Créon. Elle est condamnée à cette chambre close du tombeau où doit se jouer l'épreuve, à savoir si effectivement les dieux d'en bas lui seront, là, de quelque secours. C'est sur ce point d'ordalie que se propose la condamnation de Créon. Il lui dit, on verra bien ce à quoi ça te servira cette fidélité aux dieux d'en bas. Tu auras ce quelque chose de nourriture -446 -

qui est toujours là mis auprès des morts en manière d'offrande, on verra bien combien de temps tu vivras avec ça.
C'est à partir de ce moment-là que se produit le quelque chose qui est le véritable changement d'éclairage de la tragédie, à savoir ce dont, très curieusement, et d'une façon en même temps très significative, se sont scandalisés certains commentateurs, c'est à savoir le κομμός, la plainte, la lamentation d'Antigone. À partir de ce moment, franchi ce qui incarne chez elle l'entrée dans ce qui est, si l'on peut dire, le symétrique de cette zone au-delà, entre la mort et la vie, entre la mort physique et l'effacement de l'être, elle, sans être encore morte, elle est déjà rayée du nombre des vivants. je veux dire que prend forme au dehors ce qu'elle a déjà dit qu'elle était. Il y a longtemps qu'elle nous a dit que, pour elle, elle était déjà dans le royaume des morts. Mais cette fois-ci, la chose est consacrée dans le fait. Son supplice va consister à être enfermée, suspendue dans cette zone entre la vie et la mort, et c'est à partir de là seulement que va se développer sa plainte, à savoir la lamentation de la vie. Longuement Antigone va se plaindre de s'en aller άταφος, dit-elle, encore qu'elle doit être enfermée dans un tombeau, sans demeure, pleurée par aucun ami. Sa séparation alors est vécue comme un regret, une lamentation sur tout ce qui, de la vie, lui est refusé, et elle va, à partir de ce moment-là, évoquer même qu'elle n'aura pas le lit conjugal, elle n'aura pas le lien de l'hymen, elle n'aura pas d'enfants. Ceci est très long dans la pièce. La pensée même qui peut venir à je ne sais quel auteur de mettre en doute la légitimité de cette face de la tragédie au nom de je ne sais quelle unité de caractère de l'inflexible Antigone, la froide Antigone - n'oublions pas que le terme de ψυχρόν est celui de la froideur et de la frigidité, un objet de caresses froid. C'est ainsi que l'appelle Créon dans le dialogue avec son fils, pour lui dire qu'il n'y perd rien. Tout ceci, le caractère d'Antigone, nous est opposé, en quelque sorte, comme marquant l'invraisemblance de ce qui serait à ce moment-là une incursion dont on voudrait épargner la responsabilité et la paternité au poète. Insensé contresens car, effectivement, pour Antigone la vie n'est abordable, ne peut être vécue, réfléchie, que de cette limite où déjà elle a perdu, où déjà elle est au-delà, mais de là elle peut la voir. De là, si l'on peut dire, elle peut la vivre sous la forme de ce qui est perdu, et c'est aussi de là que l'image d'Antigone nous apparaît sous l'aspect qui, littéralement, nous dit le Chœur, lui fait perdre la -447 -

tête, rend, dit-il, les justes injustes, et lui-même lui fait franchir toutes les limites, lui fait jeter aux orties tout le respect qu'il peut avoir, lui le Chœur, pour les édits de la cité. Rien dès lors n'est plus touchant que cette ίμερος έναργής, ce désir visible qui se dégage des paupières, dit-il, de l'admirable jeune fille.
Ce côté d'illumination violente, de lueur de la beauté, coïncidant très précisément à ce moment de franchissement, à ce moment de passage à la réalisation de 1'άτη d'Antigone, c'est là le trait sur lequel, vous le savez, j'ai mis éminemment l'accent. C'est celui qui nous a, en lui-même, comme tel, introduit à l'intérêt du problème d'Antigone, comme à sa fonction exemplaire pour déterminer la fonction, certains effets de ce qui nous définit la nature d'un certain rapport dans l'au-delà du champ central, avec aussi ce qui nous interdit d'en voir la véritable nature, ce qui, en quelque sorte, est fait pour nous éblouir, et nous séparer de sa véritable fonction, c'est à savoir ce côté touchant de la beauté autour de quoi tout vacille, tout jugement critique arrête l'analyse et qui, en somme, des différents effets, des différentes forces mises en jeu, plonge tout dans quelque chose qu'on pourrait presque appeler une certaine confusion, sinon un aveuglement essentiel. Il y a là quelque chose qui ne peut être regardé que par rapport à quoi ? L'effet de beauté, un effet d'aveuglement.
Il se passe quelque chose encore au-delà, en effet, si c'est bien d'une espèce d'illustration de l'instinct de mort qu'il s'agit, si c'est ce qu'a déclaré d'elle-même Antigone, et depuis toujours, je suis morte et je veux la mort. Vous en verrez l'articulation dans le texte.
Si là elle se dépeint comme s'identifiant à cette inanimé dans lequel Freud nous apprend à reconnaître la forme dans laquelle se manifeste l'instinct de mort, s'identifiant à cette Niobé pour autant qu'elle se pétrifie, c'est à ce moment-là que vient la louange du Chœur qui lui dit, alors, tu es une demi-déesse. C'est à ce moment-là aussi qu'éclate la riposte d'Antigone qui n'est nullement une demi-déesse, à savoir, ceci est une dérision, vous vous moquez de moi. Et le terme de l'outrage dont j'avais déjà devant vous manifesté la corrélation essentielle à ce moment de ce passage est employé dans sa forme propre qui est exactement calquée sur le même terme de franchissement, de passage. L'outrage, aller outre quelque chose, outrepasser le droit qu'on a de faire bon marché de ce qui arrive, au plus grand malheur,'Υβίζεις, voilà ce qu'Antigone oppose au -448 -

Chœur pour lui dire, là vous ne savez plus ce que vous dites, vous m'outragez. Sa stature est loin d'en être diminuée, puisque tout ce qui est la plainte, le κομμός, la longue plainte d'Antigone qui suit immédiatement, c'est après ceci que nous voyons arriver dans le Chœur cette référence énigmatique à trois épisodes tout à fait singuliers de l'histoire mythologique qui sont, dans leur disparité, Danaé, d'une part, qui fut elle aussi enfermée dans une chambre d'airain, Lycurgue, fils de Dryas, roi des Edoniens, qui eut la folie de s'opposer et même de persécuter les servantes de Dionysos, à savoir de poursuivre et d'effrayer les femmes, voire de les violenter, de faire sauter le dieu Dionysos dans la mer. C'est la première mention que nous avons comme mention de quelque chose de dionysiaque. C'est au chant Il de l'*Iliade* que nous voyons Dionysos mort. Il se vengera, après, en frappant Lycurgue de folie. Selon les différents modes du mythe nous saurons que lui aussi peut-être a été enfermé, que lui, il lui est arrivé autre chose, à savoir que dans sa folie il a tué son propre fils, qu'il a pris, et proprement, pour des sarments de vigne, aveuglé par la folie de Dionysos, et qu'il s'est tranché ses propres membres. Peu importe. Tout ceci n'est point dans le texte. C'est seulement le fait de la vengeance du dieu Dionysos. Troisièmement, exemple encore plus obscur, ce quelque chose qui se passe autour du héros Phinee qui, pour nous est aussi le centre d'une foison de légendes extraordinairement contradictoires, et très difficiles à concilier. Ce héros, nous le voyons sur une coupe, très bizarrement, l'objet d'une sorte de conflit entre les Harpyes qui le harcèlent, et les Boréades, à savoir les deux fils du vent Borée, qui le protègent. L'horizon qui passe corrélativement à cette scène, très curieusement, c'est le cortège des noces de Dionysos et d'Ariane. Pour sûr, nous avons encore beaucoup à gagner dans le déchif- frement de ces mythes, si tant est que c'est possible. Et leur disparate, on dirait presque même leur peu d'appropriation à ce dont il s'agit, est certainement une des croix que les textes tragiques peuvent proposer aux commentateurs. je ne me fais pas fort de les résoudre. C'est bien pour attirer l'attention de mon ami Claude Lévi-Strauss sur les difficultés particulières de ce passage, que je fus amené à l'intéresser récemment à Antigone.

Néanmoins il y a tout de même quelque chose qu'on peut mettre en relief, en valeur, dans toute cette fin d'*Antigone*, je veux dire cette irrup- 449 -

tion de tragédies au sens vulgarisé du terme, d'épisodes tragiques, qui sont évoqués par le Chœur quand Antigone est sur les confins, c'est que, dans tous les cas, il s'agit de quelque chose qui concerne le rapport des mortels avec les dieux. Danaé, mise au tombeau à cause de l'amour d'un dieu, Lycurgue, subissant un châtiment pour avoir voulu faire violence à un dieu, c'est aussi très évidemment par son appartenance à une lignée divine, par le fait d'être une Boréade, que Cléopâtre, à savoir la compagne répudiée de Phinée est ici intéressée. On l'appelle άμιππος, à savoir rapide comme les chevaux, et on dit qu'elle file αμιππος, plus rapide que tous les coursiers sur la glace qui résiste aux pieds, c'est une patineuse.

Ce qui frappe, c'est ceci que je serai amené à reprendre la prochaine fois, ce qui frappe dans toute la fin d'*Antigone*, c'est qu'Antigone subit un malheur, si l'on peut dire, égal à tous ceux qui sont pris dans ce qu'on pourrait appeler le jeu cruel des dieux. Elle y apparaît même du dehors, et pour nous ατραγωδόι en tant que victime, au centre du cylindre anamorphique de la tragédie. Mais c'est en quelque sorte victime, et holocauste, complètement malgré elle, qu'elle est là. Antigone se présente comme αντόνομος, pur et simple rapport de l'être humain avec ce quelque chose dont il se trouve être miraculeusement porteur, à savoir la coupure signifiante, ce pouvoir infranchissable d'être envers et contre tout ce qu'il est. Tout peut être invoqué autour, et c'est ce que fait le Chœur dans le cinquième acte, à savoir l'invocation du dieu sauveur. Car c'est cela qu'est Dionysos dont, autrement, on ne comprend pas pourquoi il vient là. Rien de moins dionysiaque que l'acte d'Antigone et sa figure. C'est pour autant qu'Antigone mène jusqu'à la limite l'accomplissement de ce qu'on peut appeler le désir pur, le pur et simple désir de mort comme tel, c'est pour autant qu'elle l'incarne. Car réfléchissez-y bien, si son désir doit être le désir de l'Autre et se brancher sur le désir de la mère, le désir de la mère, le texte y fait allusion, c'est là l'origine de tout. Le désir de la mère est un désir qui a eu cette singulière propriété d'être à la fois le désir fondateur de toute la structure et de ce qui a fait venir au jour ces frères uniques, Étéocle, Polynice, Antigone, Ismène, mais c'est en même temps un désir criminel.

Nous retrouverons là, à l'origine de la tragédie et de l'humanisme, une impasse différente et, chose singulière, plus radicale, une impasse sein-450 -

blable à celle d'Hamlet. Aucune médiation n'est possible de ce désir, si ce n'est son caractère radicalement destructif. La descendance de l'union incestueuse s'est dédoublée en deux frères, l'un qui représente la puissance et l'autre qui représente le crime. Il n'y a personne pour assumer le crime et la validité du crime, si ce n'est Antigone. Antigone choisit entre les deux d'être purement et simplement la gardienne de l'être du criminel comme tel. Sans doute les choses auraient-elles pu avoir un terme, si le corps social avait bien voulu pardonner, oublier, couvrir tout cela des mêmes honneurs funéraires. C'est dans la mesure où la communauté s'y refuse qu'Antigone doit faire le sacrifice de son être au maintien de cet être essentiel qu'est l'άτη familial, ce quelque chose qui est le véritable motif, le véritable axe autour de quoi tourne toute la tragédie d'Antigone. Elle perpétue, elle éternise, immortalise cet άτη.

Seminaire 07

Seminaire 07

Leçon XXIV, 15 juin 1960

Je voudrais pointer quel est le sens que je donne à une pareille exploration. Évidemment cela peut paraître à plus d'un éprouvant. Je me suis longtemps servi de la métaphore du lapin et du chapeau à propos d'une certaine façon de sortir du discours analytique ce qui n'y est pas. Je pourrais dire maintenant que je vous expose quelquefois à l'épreuve de vous donner à manger des lapins crus. Remettez-vous. Prenez leçon du boa, dormez un peu, puis ça passera. Vous vous apercevrez au réveil que vous avez quand même digéré quelque chose. C'est très important, Antigone. C'est justement par ce procédé, un peu dur évidemment, un peu coriace, qui consiste à vous mettre avec moi à casser les cailloux sur la route du texte, c'est tout de même là que ça vous passera dans la peau. Je veux dire que vous vous apercevrez rétrospectivement que cette image d'Antigone, même si vous ne vous en doutiez pas, elle est absolument là, latente, fondamentale, elle est essentielle et fait partie de votre morale, que vous le vouliez ou que vous ne le vouliez pas. Et c'est pour cela qu'il est important d'en réinterroger le sens. Si ce sens justement, n'est pas le sens, en fin de compte, édulcoré à travers quoi d'habitude en est véhiculé la leçon. Il s'agit de rien moins que de la réinterprétation de tout le sens du message sophocléen. Et je crois qu'en avoir entendu certaines choses, même si vous pouvez, je dirai, résister à ce ré-aiguisement des arêtes du texte, vous ne pouvez pas ne pas sentir de quoi il s'agit. Et si vous voulez maintenant relire Sophocle, vous vous apercevrez de la distance que ce discours, même si on peut m'arrêter sur tel ou tel point, je n'exclus pas que je puisse, à l'occasion, moi aussi faire un contresens, mais je ne pense pas qu'il -453 -

puisse nous arrêter sur la révélation de ce non sens global dans lequel Sophocle, par le soin d'une certaine tradition, est conservé.
Enfin, alors que j'en discutais avec certains d'entre vous qui m'opposaient certains souvenirs qu'ils ont de la lecture d'*Œdipe à Colone*, souvenirs évidemment influencés par l'interprétation scolaire, je me suis souvenu d'une petite note en bas de page. Il y a ici des gens qui aiment les notes en bas de page. Je vais vous en lire une dans un ouvrage dont il conviendrait tout de même que des analystes comme vous aient au moins la connaissance totale pour l'avoir lu une fois, qui est le *Psyche* d'Erwin Rohde dont nous avons une traduction française excellente. Dans l'ensemble, vous y apprendrez plus, et des choses plus certaines sur ce que nous lègue la civilisation grecque, que dans aucun ouvrage original en français. Le peuple le plus spirituel de la terre n'a pas toutes les cordes à son arc. Nous avons déjà le malheur d'avoir un romantisme qui ne s'est pas élevé beaucoup plus haut que le niveau d'une certaine sottise, dans l'ordre de l'érudition nous n'avons pas non plus tous les privilèges.
À la page 463 d'Erwin Rohde, il y a une petite note en bas de page sur l'*Œdipe à Colone* pour résumer ce dont il s'agit. Je vous ai déjà parlé de l'*Œdipe à Colone* dans des termes qui sont exactement dans la ligne de ce que je poursuis aujourd'hui. « Il suffit de lire la pièce sans parti pris, écrit-il, pour voir que ce vieillard sauvage irrité, impitoyable, qui prononce sur ses fils les malédictions horribles - c'est juste au terme de la pièce vingt minutes avant, il est encore à écraser Polynice sous ses malédictions - et qui jouit d'avance en homme assoiffé de vengeance des malheurs qui vont fondre sur sa ville natale, n'a rien de cette profonde paix des dieux, de cette transfiguration du pénitent que l'exégèse traditionnelle se plaît à constater surtout en lui. Le poète, qui n'a pas l'habitude de voiler les réalités de la vie, s'est clairement rendu compte que la misère et le malheur n'ont pas pour effet ordinaire de transfigurer l'homme, mais de le déprimer et de lui enlever sa noblesse, son Œdipe est pieux. Il l'était dès l'origine même dans l'*Œdipe roi*, mais il est devenu sauvage dans sa détresse. » Voilà en tout cas le témoignage d'un lecteur qui n'est pas spécialement orienté sur les problèmes de la tragédie dans cet ouvrage qui est l'historique des concepts que les grecs se font de l'âme.
Pour nous, ce que j'essaie de vous montrer, c'est qu'avant tout l'élaboration éthique qui nous est léguée de la morale avant Socrate, Aristote et -454 -

Platon, avant les Grecs, montre l'homme et l'interroge dans les voies de la solitude, et nous situe le héros dans cette zone d'empiétement de la mort sur la vie qui est le champ où il s'exerce concernant la zone de son véritable rapport, qui est du rapport à ce que j'ai appelé ici la seconde mort. Ce rapport à l'être, en tant qu'il suspend tout ce qui a rapport à la transformation, au cycle des générations et des corruptions, à l'histoire même qui nous porte à un niveau plus radical que tout, et en tant que comme tel il est suspendu au langage. Si vous voulez, pour s'exprimer dans les termes de Monsieur Levi Strauss, et je suis sûr de ne pas me tromper en l'invoquant ici, car comme je vous l'ai dit, incité par moi à la relecture d'*Antigone*, c'est proprement en ces termes qu'il s'est exprimé parlant à ma personne, Antigone, en face de Créon, se situe comme la synchronie opposée au rapport de la diachronie.

J'ai laissé à mi-chemin en fin de compte tout ce que j'aurais pu vous dire sur le texte d'*Antigone*. Comme nous ne pouvons pas l'épuiser, ne serait-ce que pour des raisons de temps cette année, il est clair que la question est posée à la fin de ce que j'appellerai l'utilisation divine d'Antigone. Et qu'on pourrait à cet égard aborder plus d'un rapprochement, plus d'un témoignage, qu'Antigone pendue dans son tombeau nous évoque autre chose que l'acte du suicide, mais le rapport à toutes sortes d'héroïnes pendues, de mythes de la jeune fille pendue, d'un certain mythe d'Érigone par exemple, liée à l'avènement du culte de Dionysos. Son père, à qui Dionysos a donné le vin, en a, faute d'en connaître bien l'usage, abusé; il est mort, et sa fille vient de se pendre sur son tombeau. C'est là un mythe explicatif de tout un rite où nous voyons des images de jeunes filles plus ou moins simplifiées, symbolisées, suspendues à des arbres. Bref tout l'arrière-plan rituel et mythique est là qui revient pour reprendre dans son harmonie religieuse ce qui nous est ici promu sur la scène. Il n'en reste pas moins que dans la perspective sophocléenne, le héros n'a rien à faire avec cette utilisation, et qu'Antigone est celle qui a déjà choisi sa visée vers la mort. L'invocation qui s'enroule autour de cette espèce de tige est autre chose, elle ne rejoint pas le défi humain dans l'occasion.

J'en resterai là aujourd'hui, car ce dont il s'agit au moment ou j'ai achevé ce que j'ai à vous transmettre sur la catharsis, c'est de l'effet de beau qui résulte de ce rapport du héros à cette limite définissable en cette occasion par une certaine άτη. Ici je vous demande de comprendre pourquoi, -455 -

usant des définitions mêmes de la structure du séminaire, je veux passer la parole, ne veux pas être celui qui se charge à lui tout seul, tel maître Jacques, de remuer toutes les zones plus ou moins hétérogènes de ce qui nous est légué de l'élaboration traditionnelle en ces matières.
Il est bien entendu que, je le souligne, c'est là un mode pour toute une certaine zone d'entre vous, je veux dire chacun de vous, qui, à un certain moment de sa pensée, peut résister bien souvent à ce que j'essaie de vous faire entendre en commentant sympathiquement, d'une façon plus ou moins ambiguë d'ailleurs, ce qu'il est convenu d'appeler l'ampleur de mon information ou, comme on dit encore, de ma culture. Je n'aime pas du tout cela d'ailleurs. Cela a une contrepartie. On se demande où je prends le temps de rassembler tout cela. Vous admettrez quand même que j'ai sur vous un peu d'avance dans l'existence. J'ai pas tout à fait deux cents ans de tondeuse comme une pelouse anglaise, mais ça commence à s'approcher. Enfin j'en suis plus près que vous. J'ai eu le temps d'oublier plusieurs fois les choses dont je vous parle. Je voudrais donc, aujourd'hui, concernant le beau, céder la parole à quelqu'un qui m'a paru particulièrement compétent pour le faire dans un champ, en un point d'articulation que je considère comme essentiel pour la poursuite de mon discours, la définition du beau et du sublime, telle qu'elle a été posée par Kant. Il y a là, en effet, vous le verrez, un mode d'analyse catégoriel qui est d'une haute portée pour rejoindre structuration topologique qui est le mien, qui est l'effort de celui que je poursuis devant vous, le rapport, le rappel, pour ceux d'entre vous qui auront déjà ouvert la *Critique du jugement*, des aperçus donnés, pour ceux qui ne l'ont pas encore fait, me paraît une étape, un temps essentiel et c'est pour cela que je vais demander à Monsieur Kaufmann de prendre tout de suite la parole. Vous verrez ensuite l'usage que nous pourrons faire du travail qu'il a apporté aujourd'hui à votre intention.

P KAUFMANN. - Il y a évidemment bien des manières d'aborder la *Critique du jugement*, de l'aborder d'une manière dogmatique, ou à partir de l'histoire du kantisme, ou à partir de l'histoire de l'art. La vole que j'ai choisie consiste à partir de *Werther*. De deux passages de *Werther* qui m'ont paru situer en somme les thèmes d'existence par rapport auxquels Kant a situé sa propre entreprise de conceptualisation. En effet, ce sont -456 -

deux passages - je ne sais pas historiquement si Kant les a interrogés dans son élaboration du concept de beau et de sublime - où il transparaît trois points essentiels de la notion que Kant s'est faite de ces deux expériences esthétiques. En effet, ce sont deux passages où nous voyons le héros de Goethe d'abord pris par le sentiment de la beauté, puis s'abandonnant à l'expansion de ce sentiment qui le met au contact d'une nature foisonnant de pleine divinité. Nous voyons progressivement, au moment où ce sentiment d'expansion culmine en une ivresse de divinisation, apparaître chez *Werther* l'angoisse de mort. Je vais tout à l'heure vous lire ces deux passages dans la traduction. Mais voyez tout de suite pourquoi je pars de ce texte de Goethe. C'est qu'au fond l'entreprise de Kant a été de chercher une solution philosophique à l'impasse dans laquelle s'est engagé le héros de Goethe.

En effet, à travers ces textes, il vous apparaîtra sans doute que le suicide de Werther est dû à l'impuissance où il s'est trouvé d'atteindre à une position d'équilibre entre la vie et le sentiment même de la vie qui nous est donné au départ avec le sentiment du beau, entre la vie, la transcendance du sens de la vie qui culmine dans l'ivresse de la divinisation, et enfin la mort. Ces trois dimensions de l'expérience, Werther n'a pas été en mesure de les articuler l'une à l'autre. Or, Kant nous propose une esthétique du beau, une esthétique du sublime. Mais sans doute, ce qui est le plus important dans la *Critique du jugement*, c'est l'articulation à laquelle il accède entre l'esthétique du beau et l'esthétique du sublime. Autrement dit, il y a un progrès dans la *Critique du jugement*, et ce progrès figure en somme une sublimation de l'expérience de Werther.

En somme, on peut dire que la Critique du jugement, c'est, assez précisément, Werther sublimé. Je vais donc lire assez rapidement quelques fragments de ces deux textes en scandant les différentes articulations.

Au livre I, d'abord: « Une merveilleuse sérénité a pris possession de toute mon âme, à l'égard de cette douce matinée de printemps que de tout cœur je goûte. Je suis seul et je me réjouis de vivre dans cette contrée créée pour des âmes comme la mienne... Je suis, mon très cher, si absorbé dans ce sentiment de charme existant que ma production artistique en souffre. » Voici donc le premier moment, c'est-à-dire un contact qu'on peut qualifier d'instinctif avec la nature, quoiqu'on puisse déjà noter que Werther ici fait état d'une paralysie de sa puissance de création, paralysie -457 -

qui va peu à peu se développer à mesure que l'exigence même de création va se faire de plus en plus aiguë. Nous allons ensuite assister à l'expansion de ce sentiment de beauté. « Je ne pourrais actuellement dessiner pas même un trait, et jamais je n'ai été plus grand peintre qu'en ces instants, lorsque l'aimable vallée autour de moi se couvre de vapeurs, sanctuaire au sein duquel ne peuvent pénétrer que quelques rayons furtifs. Alors, couché dans l'herbe auprès de la chute du ruisseau, mille plantes diverses, tout près du sol, attirent mon attention. Lorsque je sens plus près de mon cœur le fourmillement du petit monde qui vit entre ces brins d'herbe, les innombrables, les insondables forces de ces vermisseaux, de ces moucherons... - nous assistons ici à l'expansion indéfinie du sentiment de beauté, puis à sa divinisation - et que je sens la présence du tout-puissant qui nous a créés à son image, le souffle de l'être, tout amour, qui nous porte et nous garde planant dans les éternelles délices, quand alors autour de mes yeux il se fait comme un crépuscule, le ciel plane dans mon âme comme l'image d'un amant. Je soupire, souffrant, et je songe, ah, si on pouvait exprimer tout cela. » On voit ici comment l'indéfini se convertit dans une exigence de création: « Ah, si tu pouvais exhaler sur le papier ce qui, avec tant de plénitude et tant de chaleur, vit en toi, miroir du dieu infini. » Puis tout à coup nous avons cette chute: « Mon ami, en ces pensées je m'abîme, je suis comme terrassé sous la puissance de ces magnifiques visions. » Vous voyez comment nous assistons à partir d'un sentiment d'accord avec le spectacle de la nature, un spectacle auquel d'ailleurs Werther participe, à une dilatation infinie qui se manifeste comme exigence de création, et comment tout à coup un abîme surgit du fait même de ce déploiement à l'infini. Nous pouvons dire que le premier thème est celui de la critique du sentiment du beau chez Kant, et que le second répondra à la critique du sentiment du sublime.

Il y aurait un autre passage, daté du 18 août, dont je vais seulement vous donner un petit extrait de manière à faire sentir qu'il s'agit bien d'un thème fondamental dans Werther. « Quelle fatalité a voulu que ce qui fait la félicité de l'homme devienne la source de sa misère. Le sentiment si plein, si chaleureux que mon cœur a de la vivante nature, ce sentiment qui m'inondait de tant de volupté, qui du monde qui m'entourait me faisait un paradis, devient maintenant un intolérable bourreau, un démon tour-458 -

menteur qui me poursuit ». Suit une description équivalente de celle que je lisais. Nous voyons comment le sentiment ici de germination s'accorde avec le sentiment de l'infini. Nous voyons peu à peu cette infinité se déployer, puis au paragraphe suivant: « Frère, le souvenir de ces heures à lui seul me fait du bien... encore que par la suite je ressente doublement l'angoisse de l'état où je suis tombé. Devant mon âme s'est en quelque sorte levé un rideau, et la scène où je contemplais la vie infinie se transforme sous mes yeux en l'abîme de la tombe éternellement ouverte. »

À partir de cette première indication, voici les moments de la recherche que je vous propose. Tout d'abord, je voudrais donner une esquisse conceptuelle très générale de la Critique du jugement, c'est-à-dire les quatre moments d'abord de l'analyse chez Kant du beau, puis du sublime. Ensuite pour donner en somme une toile de fond à ces premières analyses, nous pourrions, si nous avons le temps, nous référer à deux groupes de problèmes. Tout d'abord la relation de la *Critique du jugement* avec la *Physiologie esthétique* de Burke ; le libéral anglais a publié en 1757 une Physiologie du beau et du sublime qui est une des sources de la *Critique du jugement*. Burke, précisément, se place, pour faire l'analyse de ces sentiments, à un point de vue physiologique. Et en second lieu il pourrait être intéressant de poser le problème des relations entre l'esthétique kantienne et l'histoire, au XVIIIe siècle, et la position historique du problème des signes. Car on voit comment, chez Lessing, chez Mendelssohn, peu à peu se prépare une formulation des problèmes esthétiques qui amène Kant, au fond, à s'intéresser et à s'interroger sur ce qui sera la question fondamentale de son esthétique, à savoir le problème de la constitution transcendantale des signes. Alors que l'esthétique du XVIIIe siècle, chez Mendelssohn et chez Lessing, s'en tient à des interrogations sur le sens des signes, on peut dire que le progrès essentiel marqué par Kant, consistera à s'interroger sur la condition de possibilité des signes dans leur acception esthétique.

Donc je vais commencer, sous réserve d'y revenir, par vous donner d'emblée quelques indications sur le sentiment du beau et du sublime chez Kant. Prenons d'abord le sentiment du beau. Comment est-ce que Kant formule le problème de l'analyse du beau ? Il part au fond d'une description du sentiment esthétique, mais cette description tourne autour d'un problème essentiel qui est l'universel absolu, l'universalisation du -459 -

plaisir esthétique. En effet, si nous rapportons l'entreprise kantienne, ici, à ce que nous pouvons appeler l'échec de Werther, nous voyons que ce que recherche Kant, c'est de sauver Werther en universalisant à la fois le plaisir esthétique d'une part et, d'autre part, le sentiment du sublime. Autrement dit, il s'agit de prêter un sens positif à l'expérience de Werther, et ce sens positif reviendra à cette expérience de l'universalité qui sera prêtée au plaisir. Comment peut-il y avoir un plaisir universalisable ? C'est le problème du beau. D'autre part, en ce qui concerne le problème du sublime, il est plus complexe, car ce qui fondamentalement va faire la différence du beau et du sublime chez Kant, c'est que le sublime est conflictuel. L'expérience du beau est une certaine espèce de repos dans le plaisir de la contemplation. Au contraire, l'expérience du sublime est l'expérience d'un déchirement entre notre sensibilité d'une part et, d'autre part, notre destination supra-sensible. Autrement dit, nous sommes arrachés du sensible mais, arrachés que nous sommes du sensible, nous nous défendons contre cet arrachement et c'est ce conflit même qui caractérise le sublime. C'est ce conflit dont précisément Werther nous rendait témoignage, mais c'est ce conflit auquel il s'agira, pour Kant, de garantir l'universalité. L'universalité de ce conflit constitutif en somme de la condition humaine, constitutif de la finitude humaine comme telle, 1'universalisation de ce sentiment, c'est le sublime. Il s'agit donc d'universaliser le pur plaisir, et d'universaliser le conflit entre notre attachement au monde naturel et le sentiment de notre destination supra-sensible. Pour poser le problème du beau, Kant se réfère à l'analyse générale qu'il donne du jugement, et aux moments qui, dans la *Critique de la raison pure*, permettent de déterminer d'une manière générale tout jugement, c'est-à-dire qu'il va se placer au point de vue de, en langage technique, de la qualité, de la quantité, de la relation et de la modalité. Je fais abstraction de cette terminologie et viens aux choses elles-mêmes.

Le premier point d'où part Kant est le problème de l'existence de l'objet dont nous avons jouissance esthétique. Autrement dit, est-ce que le jugement de goût, en tant qu'il se fonde sur le plaisir esthétique, se rapporte à une réalité existante ? La réponse kantienne est négative, c'est-à-dire que le jugement de goût et le plaisir esthétique sont de telle nature qu'ils surmontent l'opposition introduite par la Critique de la raison pure entre l'apparence et la réalité. Le plaisir esthétique, selon le premier -460 -

moment du jugement esthétique, est un plaisir que nous goûtons du fait que nous ne déterminons, au-delà de la simple apparence de l'objet, aucune réalité existante qui l'outrepasserait. Autrement dit, nous voyons que ce premier moment est une certaine solution à l'opposition entre la chose et l'apparence, entre la *Ding* et l'*Erscheinung*. On peut dire qu'à l'intérieur du plaisir esthétique intervient une coïncidence entre la chose et l'apparence. La chose, en tant que chose existante venant en quelque façon se résorber dans sa pure apparence, ce que Kant exprimera en disant que le goût est la faculté de juger un objet ou un mode de représentation par la satisfaction du plaisir, d'une façon toute désintéressée. D'une façon toute désintéressée, c'est-à-dire que, dans le plaisir esthétique, nous ne prenons aucun intérêt à l'existence même de la chose.
Comment est-ce possible ? Un texte de Kant concernant cette satisfaction désintéressée nous suggère que nous devons distinguer dans l'apparence de l'objet entre d'une part la présence même de la chose et d'autre part le comment de cette présence, c'est-à-dire le mode selon lequel cette chose nous apparaît. Si nous pouvons goûter une satisfaction esthétique désintéressée c'est dans la mesure où l'accent de l'expérience se déplace de la chose présente au mode sous lequel cette chose nous apparaît. Voici ce que nous dit Kant : « Toute relation des représentations et même toute relation entre les impressions peut être objective mais il n'y a que le sentiment de plaisir et de déplaisir par lequel rien n'est déterminé dans l'objet. Mais au contraire l'étant, le sujet, selon que le sujet ressent le mode dans lequel le "comment vit-il" est affecté par la représentation. »
Nous pouvons donner un caractère tout à fait concret à cette expérience. Si je m'interroge sur la présence devant moi de cette carafe, ou bien je peux me rapporter à la carafe prise comme chose existante, c'est-à-dire que je serai amené à diviser dans le sentiment de cette existence entre l'apparent pur et simple, entre l'aspect de la chose d'une part et d'autre part la chose elle-même, c'est-à-dire qu'au-delà de l'*Erscheinung*, il y aura la *Ding*. Mais il y a une autre manière dont je puis envisager cette expérience et cette seconde manière est précisément l'attitude esthétique qui consiste non plus à rapporter l'état de la conscience à la chose existante hors de moi, mais simplement à faire l'épreuve de la manière, du mode selon lequel je suis affecté. Bien entendu je m'abstiens ici de toute analogie. Mais ceci éveille très certainement des résonances dans votre esprit. -461 -

Dans quelle mesure maintenant cette analyse que nous donne Kant du désintéressement dans la satisfaction esthétique, nous prépare-t-elle à comprendre comment il peut y avoir une universalisation du plaisir ? Comment il peut y avoir un plaisir qui vaille non seulement pour moi, mais pour tout homme ?
Eh bien, c'est justement ici le comment que nous avons à préciser. En effet, il s'agit de fixer le statut de ce mode selon lequel l'objet nous est donné. Or, nous savons que dans la perspective transcendantale de Kant, c'est dans le cadre de conditions à priori que se constitue l'objet. Autrement dit, le mode selon lequel l'objet, la chose existante nous est donnée, peut nous être donnée. Ce mode selon lequel la chose nous apparaît n'est pas empirique mais il est à priori, c'est-à-dire qu'il relève non pas de l'expérience mais des conditions mêmes, subjectives, de la perception. Autrement dit, il peut y avoir satisfaction désintéressée parce que nous déplaçons l'accent de l'épreuve de la chose au mode de cette épreuve, et d'autre part il peut y avoir universalisation, comme nous allons le voir, du plaisir ainsi goûté dans ce sens que ce mode selon lequel nous sommes affectés par la chose à des conditions qui ne sont pas empiriques, mais qui sont à priori, autrement dit transcendantales, d'ordre transcendantal. Voici donc en ce qui touche le premier moment. Ce désintéressement vis-à-vis de la chose existante nous donne accès au second moment, à savoir à l'universalité. Où est le problème ici pour Kant ? Autrement dit, pourquoi y a-t-il difficulté à comprendre comment il peut y avoir un plaisir universel ? Cela tient à la nature même du plaisir, c'est à savoir à ce fait que le plaisir est un état. En effet, toute connaissance porte sur des objets. La *Critique de la raison pure* a déterminé les conditions à priori de la constitution des objets mais on ne comprend pas, s'il est vrai que l'universalité propre au savoir s'attache à l'objet, comment une certaine espèce d'universalité peut s'attacher à un état. Eh bien tel est le problème précisément que Kant va se poser dans cette analyse du second moment. Comment universaliser le plaisir esthétique ? Partons du premier moment. Nous avons dit que la satisfaction goûtée dans le beau est une satisfaction désintéressée qui nous rend témoignage d'un mode selon lequel l'objet est donné. Plus précisément, Kant nous dit que le plaisir esthétique est issu du sentiment d'un libre jeu entre l'imagination et l'entendement. Cela signifie qu'ainsi que l'a montré l'analyse de la - 462 -

connaissance dans la *Critique de la raison pure*, deux facultés doivent intervenir en toute détermination d'objet. Ces facultés sont la sensibilité et l'entendement, et l'imagination est une faculté intermédiaire entre la sensibilité et l'entendement. Nous avons donc ainsi à nous préoccuper, non pas du rapport entre l'entendement et la sensibilité, mais du rapport entre l'entendement et l'imagination. Eh bien, que nous apporte l'imagination ? Et que nous apporte l'entendement ? Il s'agit ici bien entendu non pas de l'imagination créatrice, mais de la capacité que nous avons de nous former des images des choses sans poser la question d'une existence adéquate à cette image. L'imagination nous apporte une multiplicité et la diversité qui est en elle vient de la sensibilité, des formes de la sensibilité, et l'unité qui est en elle vient du moi jugeant. Autrement dit, et dans la perspective très générale de l'esthétique classique, Kant fait du beau l'unité d'une diversité. Et le sentiment du beau, le sentiment de plaisir esthétique sera donc le sentiment d'un libre accord entre la diversité et l'unité. Nous voyons donc par là que, dans la constitution même de l'expérience esthétique, interviennent les facultés de la connaissance d'objet. Autrement dit, c'est dans la mesure où la connaissance requiert cette double polarité, à savoir une diversité d'une part, une unité d'autre part, c'est dans la mesure où il y a une scission entre la sensibilité et l'entendement, et par conséquent entre l'imagination et l'entendement, c'est dans la mesure, donc, où nous avons cette double polarité que nous pouvons goûter un plaisir esthétique, puisque nous goûterons le libre accord entre ces deux facultés distinctes.

Mais cette structure de la connaissance par laquelle doivent nécessairement coopérer, dans notre connaissance, deux facultés, cette structure est le cadre de notre connaissance universelle. Kant pense que c'est l'universalité des conditions de la connaissance qui garantit l'universalité du plaisir esthétique. Je reprends ceci. *La Critique de la raison pure* nous a montré que collaborent, pour la constitution d'un objet, de cette carafe objet, deux facultés. La collaboration, le concours de ces deux facultés est une condition de la détermination d'objet. Il ne peut y avoir d'objet commun. Il ne peut y avoir d'objet qui soit objet pour tous; il ne peut y avoir de carafe qui soit carafe objective pour vous et pour moi que sous la condition précisément de ce concours entre les deux facultés de la sensibilité et de l'entendement. Autrement dit, que sous la condition d'une liai-463 -

son de la diversité par l'unité du moi pensant. Tel est, précisément, le cadre à l'intérieur duquel nous goûtons le plaisir esthétique. Sans doute, dans le plaisir esthétique, nous n'avons pas détermination de la multiplicité sensible donnée, de la diversité sensible donnée, nous n'avons pas détermination de cette diversité sensible par le jugement, c'est-à-dire que nous ne déterminons pas d'objet. Ce qui reviendra pour Kant à dire que nous n'avons pas de concept de l'objet beau, nous ne déterminons pas l'objet. Cependant, ce sont ces mêmes facultés qui coopèrent dans la connaissance, dont la coopération est garante de l'universalité de la connaissance. Ce sont donc ces deux facultés qui, dans la connaissance, sont déterminées et déterminantes qui, dans le cas du plaisir esthétique, constitueront les deux pôles entre lesquels va s'instaurer l'accord que nous goûtons dans le plaisir esthétique.
Au regard de la connaissance, nous avons deux facultés qui coopèrent. Nous avons une détermination de la diversité par le jugement. Nous avons ces mêmes facultés dans le cas du plaisir esthétique, mais nous ne pouvons plus dire que le jugement détermine un objet. Nous avons seulement un accord, un libre accord, un libre jeu, comme dit Kant, entre la diversité et l'unité, et l'universalité du plaisir esthétique, la possibilité que nous avons d'universaliser, donc, un plaisir, au moins sous les espèces du plaisir esthétique, repose, dit Kant, sur l'universalité du cadre de connaissance. Autrement dit, je porte en moi la fonction d'objectivation. C'est dans cette mesure même qu'il y a universalité possible du plaisir esthétique, entre les pôles constitués par les deux fonctions de la connaissance.
Enfin, prenons si vous voulez, à nouveau, l'exemple de la carafe. Dans la connaissance d'objet il y a une diversité donnée et il y a une liaison par le jugement qui fait que je pense, ceci est une carafe. Il y a une diversité et dans l'espace et dans le temps. Et cette diversité est reliée sous un concept, le concept de la carafe qui détermine l'objet. J'ai donc ainsi deux facultés, sensibilité et imagination plus ou moins liées, d'une part, et, d'autre part, l'entendement. Et l'entendement détermine la sensibilité. C'est la condition, comme je le disais, grâce à laquelle cette carafe peut être non seulement carafe pour moi, mais pour tous. Il y a constitution d'une objectivité. C'est à l'intérieur de ce cadre d'objectivation que nous avons le plaisir esthétique, dans la mesure où les facultés interviennent, mais seulement selon leur accord. Si je considère une carafe de Cézanne au lieu -464 -

d'avoir une détermination de la diversité donnée par le concept, il y aura un libre jeu entre le foisonnement des impressions spatiales qui me viennent d'une part, et d'autre part la manière dont elles se rassemblent dans l'unité d'un tableau. J'aurai ainsi un plaisir qui sera universalisable. Pourquoi ? Parce que vous et moi avons les mêmes cadres de constitution de l'objectivité, c'est-à-dire que c'est la communauté du cadre de constitution de l'objectivité qui fait qu'il peut y avoir un plaisir non objectif, purement subjectif, mais qui vient s'insérer à l'intérieur de ce cadre. Voici donc ce qui concerne le moment de l'universalité.

Le troisième moment, qui est désigné sous la catégorie de la relation, techniquement, désigne ce qui retient l'interprétation qu'il convient de donner de la finalité dans le cas du jugement esthétique. Kant nous dit que le deuxième moment que je viens de citer est: « Est beau ce qui plaît universellement sans concept. » Le troisième moment concerne la finalité de l'objet. Quel intérêt d'abord y a-t-il à introduire ici, dans l'analyse - je ne me place pas au point de vue de Kant, mais à un point de vue plus général - à introduire la notion de finalité ? C'est qu'au fond, à travers ce problème de la finalité esthétique, se trouve posé le problème des relations entre le beau et le bon ou le bien. De même que tout à l'heure pouvait se poser le problème des relations entre le beau et l'objectivité, en effet, si nous supposons que l'objet beau est un objet proportionné à sa destination naturelle, nous pouvons dire que la finalité dans la relation des moyens à une fin, sera caractéristique du jugement esthétique. Ce que Kant au contraire nous dit, c'est que le beau, le jugement de goût, se caractérise par une finalité sans fin. Nous pouvons comprendre cette formule à l'aide de la formule précédente relative à l'objectivité. Ce que nous trouvions tout à l'heure dans l'universalité du plaisir esthétique, c'est le cadre de l'objectivation. Eh bien, ce que nous trouvons ici c'est, en quelque façon, le cadre de la finalisation, c'est-à-dire que nous éprouvons dans le jugement esthétique, non pas la relation de certaines données à une fin effectivement donnée, mais simplement un rapport de finalité qui n'est pas lui-même rapporté à une fin déterminée. Ceci se comprend très aisément à partir de ce que nous disions il y a un instant sur le libre accord des facultés de la connaissance à l'intérieur d'un plaisir universalisable. Car cette finalité sans fin est précisément cet accord entre la faculté qui nous donne la diversité et la faculté par laquelle se trouve assurée la -465 -

liaison de nos impressions diverses. Pourquoi parler ici de finalité ? Précisément parce que ni l'une ni l'autre de ces facultés ne peut être réduite, identifiée à son opposé. Nous avons en somme ici, dans le plaisir esthétique, le sentiment d'une sorte de fait à priori, c'est-à-dire que nous avons un accord sous *Stimmung*, comme dit Kant. Nous avons un accord qui ne correspond à aucune nécessité logique qui est bien une certaine espèce de fait et c'est cet accord libre dont nous faisons l'épreuve dans le plaisir. Car Kant nous dit que nous ne devons pas distinguer entre le plaisir d'une part et d'autre part cette finalité. Le plaisir, c'est le simple fait que nous tendons à nous maintenir dans cet état d'harmonie entre les deux facultés de l'imagination et de l'entendement. Pour Kant, la caractéristique éminente du plaisir, c'est qu'il nous porte à nous maintenir dans l'état où nous sommes, à l'inverse pour la douleur. Donc, nous avons un état dans lequel nous cherchons à nous maintenir, et nous tendons à nous maintenir dans cet état parce qu'il répond objectivement même pour nous, de la constitution de l'expérience.

Le quatrième moment sera celui de la nécessité, c'est-à-dire que ce sera le problème du principe subjectif du sentiment du plaisir. Kant se pose ici la question de savoir s'il y a véritablement une nécessité du jugement de goût au sens où il y a une nécessité de la connaissance. Autrement dit, si le jugement de goût est un jugement apodictique. La réponse de Kant va très profondément dans l'analyse du sentiment du beau, car il tient que l'universalité du jugement de goût n'étant en rien comparable à l'universalité d'une connaissance, l'universalité du jugement de goût est une communicabilité fondée. Autrement dit, nous n'éprouvons rien d'autre, dans le sentiment du plaisir esthétique, que ce fait allant de droit, que notre plaisir est aussi valable pour tous. Mais nous pouvons avoir ici une nécessité de type apodictique, pour cette seule raison que nous n'avons pas d'objet conceptualisable, nous n'avons pas d'objet conceptuellement déterminé sur lequel porte le jugement. Ça n'est pas le jugement sur l'objet qui est ici universalisé, c'est-à-dire que notre sentiment de nécessité ne vient pas se confondre avec la notion d'une nécessité logique, mais nous avons le sentiment que l'universalité est fondée d'une manière nécessaire.

Eh bien, en quoi consiste donc cette nécessité distinguée de la nécessité de connaissance ? Elle se fonde sur la relation que nous avons envisagée tout à l'heure, entre le cadre de l'objectivité et le plaisir esthétique, c'est-466 -

à-dire que si l'universalité est fondée selon ce quatrième moment, c'est en vertu du caractère à priori de cette relation entre les conditions de constitution en général de l'expérience et le plaisir esthétique qui vient s'insérer entre ces deux pôles de l'imagination et de l'entendement. Autrement dit, c'est dans la structure même de la subjectivité que vient se fonder ici le caractère de nécessité propre au jugement de goût.
Nous pouvons marquer de suite quelles sont, d'un point de vue esthétique, les deux limites de cette analyse kantienne. D'abord, il s'agit d'une esthétique de la forme. Il s'agit d'une esthétique dite classique. Kant, très expressément, récuse toute participation des impressions sensorielles à l'élaboration du plaisir esthétique. D'autre part, le jugement de goût porte sur une forme arrêtée. Autrement dit, il est essentiel que le jugement de goût entendu comme jugement de beauté, vise une apparence délimitée.
Ce qui va faire précisément le passage de l'expérience du beau à l'expérience du sublime, c'est que l'expérience du sublime sera d'abord une expérience de l'informe. Comment est-ce que nous pouvons relier cette expérience du sublime à l'expérience du beau ? Il y a un passage dans la *Critique du jugement* qui nous montre qu'en vérité ces deux moments de la critique kantienne doivent être ramenés l'un à l'autre. C'est un passage où Kant nous dit que dans le sublime, notre imagination est en quelque façon dessaisie de sa puissance, et que nous avons - c'est le terme dont il se sert - à en faire le sacrifice. Nous sacrifions dans le sentiment du sublime ce bel accord qui règne dans le sentiment du beau entre notre subjectivité et l'expérience. Nous sommes dessaisis de la puissance de notre imagination, nous faisons le sacrifice de cette puissance, et dans cette mesure notre imagination se raccorde, dit-il, à une loi qui est la loi de la raison. Autrement dit, dans le sentiment du beau, dans le plaisir esthétique du beau, nous éprouvons l'harmonie entre l'entendement et l'imagination, c'est-à-dire que nous éprouvons une heureuse collaboration entre nos facultés de connaissance; au contraire, dans le sentiment du sublime, nous sommes dessaisis de ce bonheur d'une imagination accordée à notre propre subjectivité et, de même, notre propre subjectivité reconnaît qu'elle est impuissante à saisir heureusement la diversité des impressions sensibles. Autrement dit, il y a ici un conflit qui intervient entre nous-mêmes et le sensible. Dans ce conflit, nous avons à sacrifier quelque chose - c'est le terme même - notre imagination, à sacrifier sa -467 -

prétention à se saisir du sensible. Car dans le sentiment du sublime, nous sommes, cela est caractéristique, débordés par le spectacle du sublime, donc nous devons nous reconnaître impuissants.
Mais que se produit-il ici dans le sentiment du sublime ? Il se produit une conversion du sentiment de nos impuissances en un sentiment de puissance, c'est-à-dire que nous reconnaissons que nous sommes empiriquement impuissants, nous reconnaissons que notre capacité d'appréhension est bornée, nous reconnaissons que notre puissance est bornée vis-à-vis de la puissance des choses extérieures. Mais, dit Kant, ce sentiment d'impuissance réveille en nous le sentiment d'une autre puissance qui est la puissance de l'infini dont notre raison est la faculté. L'analyse que fait Kant du sentiment du sublime se partage entre deux domaines, le domaine qu'il appelle mathématique, c'est-à-dire le domaine de la grandeur, et le domaine qu'il appelle dynamique, c'est-à-dire le domaine de la causalité.
Prenons déjà la grandeur au sens mathématique. Il nous dit que nous éprouvons le sentiment du sublime devant un spectacle naturel lorsque nous reconnaissons que nous ne disposons d'aucune mesure qui soit propre à déterminer les grandeurs de la nature, c'est-à-dire qu'indéfiniment nous rapportons notre mesure à ce qui est mesuré, puis ce qui est ainsi mesuré à autre chose en le prenant comme mesure, autre chose qui devra être mesuré. Mais nous reconnaissons que c'est indéfiniment que ce progrès s'accomplira. Autrement dit, nous sommes dépouillés de toute capacité de détermination de la grandeur. Donc, à cet égard, nous sommes dans un sentiment d'impuissance. Mais, dit Kant, pourquoi avons-nous ce sentiment d'impuissance ? Nous n'avons ce sentiment d'impuissance que pour autant que nous savons que nous pouvons indéfiniment poursuivre l'opération. D'où tenons-nous ce sentiment d'une poursuite indéfinie, d'une poursuite indéfinie d'opérations, sinon de la raison elle-même et de la loi de la raison ? C'est ainsi que l'incapacité où nous avons été de mesurer, de déterminer quantitativement la nature elle-même, va se trouver convertie dans le sentiment de la puissance infinie de notre raison en tant que notre raison est source des opérations que nous accomplissons dans le domaine de la quantité. Sans doute Kant ici a-t-il pensé au calcul infinitésimal. Ces textes ne sont pas parfaitement explicites, mais on trouve chez le critique anglais Home, la même idée rapportée au calcul -468 -

infinitésimal à propos justement de la grandeur et de la sublimité. Bien entendu, nous pouvons avoir ce sentiment à la fois dans l'infiniment grand et dans l'infiniment petit. Et d'ailleurs vous voyez comment ces textes de Kant recouvrent très exactement les textes de Goethe que nous lisions tout à l'heure.

J. LACAN. - Entre un fourmillement naturel et un signifiant ou un problème du signifiant non complètement élucidé à l'époque de Kant, le calcul infinitésimal recelait encore je ne sais quel mystère qui a totalement disparu depuis. Vous avez certainement raison en disant que c'est le calcul infinitésimal qui est évoqué derrière cette expérience du sublime.

P KAUFMANN. - Il y a aussi sans doute à faire intervenir ici la distinction entre l'espace et toute détermination d'espace. Kant nous montre dans la *Critique de la raison pure* que toute détermination de l'espace est une limitation de l'espace, de telle sorte qu'il y a ici une résorption dans l'espace pris comme infini des déterminations particulières de l'espace.
Enfin en ce qui concerne le sublime dynamique, nous n'avons pas une détermination de grandeur, mais une détermination de puissance. On peut relire les textes de Kant : « Des roches surplombant audacieusement et comme menaçants; des nuages s'amoncelant avec un cortège d'éclairs et de tonnerre ; des ouragans qui laissent après toute la dévastation ; l'océan sans borne dans sa fureur; les hautes cascades du fleuve puissant, voilà des choses qui réduisent à l'insignifiance notre force de résistance comparée a notre puissance. Mais l'aspect est d'autant plus attrayant qu'il est plus terrible. Si nous nous trouvons en sûreté, nous disons facilement de ces choses qu'elles sont sublimes, parce qu'elles nous font découvrir en nous-mêmes une faculté de résistance d'un tout autre genre qui nous donne le courage de nous mesurer avec l'apparente toute-puissance de la nature ». Cette faculté, c'est la liberté. Disons plutôt l'autonomie dont la puissance nous apparaît ici comme supérieure à la puissance de la nature extérieure.
Vous voyez en somme que, dans la mesure où ce mouvement de notre imagination dans le sublime est porté par la raison, c'est-à-dire par une certaine espèce de loi, le mouvement que nous décrit Kant est très exactement le suivant. Il y a une puissance extérieure qui menace de nous écraser, mais au moment même ou nous éprouvons cette menace, elle se convertit dans le sentiment d'une loi intérieure. Nous avons une puis-

sance qui est celle de choses singulières, des nuages, des volcans, etc., le sentiment du sublime intervient lorsque nous opposons à cette puissance extérieure une loi, cette fois, qui est plus forte qu'elles, c'est-à-dire qu'on ne force pas beaucoup les termes de Kant en disant qu'il se produit une sorte de dépersonnalisation et d'intériorisation de cette puissance extérieure, sous réserve, bien entendu, que pour Kant nous n'avons pas une intégration au sujet de la force extérieure, mais que nous avons une sorte de contestation entre la puissance extérieure et la puissance intérieure. Nous voyons donc dans quel sens, et dans le cadre des relations de cette dernière indication, va se produire ce que Kant désigne comme dessaisissement ou sacrifice de quelque chose par notre imagination. Nous renonçons à la capacité de fixer une forme extérieurement donnée, nous renonçons à une capacité de la délimiter, en somme de nous en emparer par l'appréhension dans ce qui était le plaisir du beau. Notre imagination en fait le sacrifice, mais la contrepartie, alors positive de ce sacrifice, c'est l'épreuve que nous faisons de la loi de notre liberté dans l'assomption de la loi de la raison.

Voilà donc quel serait le premier moment de notre recherche portant sur ces concepts kantiens. Et bien entendu il faudrait y revenir. Mais maintenant ou pourrait essayer de les situer, et notamment par rapport à des textes antérieurs de Kant. D'abord en ce qui concerne l'esprit général de la doctrine et ce qui atteste en somme que la relation qu'on peut établir entre les thèmes de Werther et ce texte de Kant n'est pas purement spéculative. Nous trouvons dans les *Observations sur le sentiment du Beau et du Sublime* cette image caractéristique. C'est un texte de 1764 : « Le lever du soleil n'est pas moins magnifique que son coucher, mais celui-là ressortit au beau, et celui-ci au tragique et au sublime ». Autrement dit, nous voyons que Kant rapporte explicitement à l'origine les sentiments de beau et de sublime au sentiment de la naissance et du déclin, de la naissance et de la mort. Ce texte est tiré de *Remarques posthumes* qui ont été écrites par Kant sur ses propres *Observations sur le sentiment du Beau et du Sublime*. C'est de ces remarques que nous pouvons tirer des indications sur l'arrière-fond de la recherche kantienne. Et tout d'abord sur le dessein même qu'a eu Kant de fonder l'universalité du plaisir esthétique. Il nous dit que les divers sentiments de plaisir et de déplaisir, de satisfaction et de contrariété ne dépendent point de la nature des choses qui les -470 -

suscitent, l'amour est souvent un mystère pour tout le monde, et ce qui contrarie l'un vivement laisse l'autre indifférent.
Et cette diversité, Kant ne s'en accommode pas, comme le montre une remarque comme celle-ci: « Tout s'écoule en nous comme l'eau d'un fleuve, et le cours inconstant rend le jeu inconstant et fallacieux. Où trouver dans la nature des points d'appui que l'homme ne saurait changer et qui lui indiqueraient sur quelles rives il faudrait se tenir ? » Spéculativement, ce sont ces rives que Kant a cherchées, et qu'il a cherchées dans ce qu'il appelle quelque part la dignité de l'humanité. « Je suis par goût un chercheur, je sens la soif de connaître, le désir inquiet d'étendre mon savoir et la satisfaction de tout progrès accompli. Il fut un temps où je croyais que tout cela pouvait constituer l'honneur de l'humanité, et je méprisais le peuple, qui est ignorant de tout. C'est Rousseau qui m'a désabusé. J'apprends à adorer les hommes, et je me trouverais bien plus inutile que le commun des hommes si je ne m'efforçais à donner à tous les autres une valeur qui consiste à faire ressortir les droits de l'humanité. » Cette formule kantienne peut être prise comme épigraphe du dessein kantien dans le domaine du plaisir. Il s'agit très précisément de faire ressortir les droits de l'humanité dans les domaines du plaisir. Autrement dit, de fonder, comme nous avons vu qu'il a cherché à faire, l'universalité du plaisir.
Comment est-ce que se posera ici alors la question de cette recherche d'unité ? Il est très caractéristique qu'à l'époque où Kant écrit ces *Observations*, en 1764, il soit encore sous l'influence directe de Rousseau. Et cette universalité, il semble parfois la chercher du côté de la nature comme le faisait Rousseau. On peut dire que tout le progrès de Kant a consisté à se rendre compte que l'universalité ne pouvait pas être trouvée du côté de la nature et qu'il fallait la chercher dans un ordre d'à priori qui, lui, sera radicalement opposé. Mais dès le moment où il écrit ces Observations, on voit comment il va se séparer de Rousseau. Il oppose l'idée de nature à l'état civilisé. Et il nous dit que de revenir à la nature ne consistera pas à rejeter toutes les acquisitions de la civilisation, mais à apprécier en somme ces acquisitions en relation aux exigences de la nature. « Il est nécessaire d'examiner comment l'art et l'élégance de l'état civilisé se produisent, et comment ils ne se trouvent jamais dans certaines contrées afin d'apprendre à distinguer ce qui est factice, étranger à la -471 -

nature, de ce qui lui appartient en propre. Si l'on parle du bonheur de l'homme sauvage, ce n'est pas pour retourner dans les forêts, c'est seulement pour voir ce que l'homme a perdu d'un côté, tandis qu'on gagne de l'autre. Et cela afin que, dans la jouissance et l'usage du luxe social, on n'aille pas s'attarder de tout son être aux goûts qui en dérivent et qui sont contraires à la nature comme à notre bonheur, afin qu'on reste avec la civilisation un homme de la nature. Voilà la considération qui sert de règle au jugement, car jamais la nature ne crée l'homme pour la vie civile. Ses inclinaisons et ses efforts n'ont pour fin que la vie dans son état simple. »

J. LACAN. - C'est vraiment un passage à communiquer à Claude Lévi-Strauss, car c'est vraiment l'éthique de l'ethnographe déjà fondée au niveau de Kant qui est très remarquable. Tout le discours de Claude Lévi-Strauss d'inauguration de sa chaire au Collège de France est déjà, là, indiqué, c'est-à-dire pas forcément antidaté, mais précisé d'une manière que l'on ne trouve nulle part accentuée comme cela dans Rousseau.

P KAUFMAN. - Il oppose ici nature et civilisation, ou culture, comme on dit aujourd'hui. Mais ce qui est à remarquer, c'est que, dans la Critique du jugement, il s'efforce d'aller au-delà de la culture elle-même. Ceci est attesté par des textes de la Critique du jugement où il se préoccupe, s'interroge sur l'intérêt social du beau. Nous avons vu que le beau et le sentiment du beau, le plaisir esthétique est universellement communicable, mais est-ce que cela veut dire, comme le pensait par exemple Burke, que le plaisir esthétique soit en relation avec la sociabilité ? Autrement dit, est ce que nous devons considérer cette société qui est rendue possible par la participation à un plaisir esthétique commun comme représentant simplement une sociabilité ? Et Kant répond par la négative, et c'est dans cet esprit qu'il fait l'analyse de la transmission par signe de la beauté, c'est-à-dire que, pour Kant, nous avons à distinguer entre la nature et la civilisation prise comme humanité de fait, et enfin cette humanité de droit qui est liée à la constitution même de notre expérience, autrement dit de la communauté des conditions de constitution de l'expérience humaine. Ce sentiment d'insécurité que nous venons d'indiquer se transforme dans ces *Observations sur le Beau et le Sublime* d'une manière intéressante en vertu de l'application qui est faite dans ce thème précritique des concepts de beau et de sublime, à la femme et à l'homme.
Pour Kant, la femme relève de la catégorie du beau, et l'homme de la -472 -

catégorie du sublime, en ce sens que le beau et la femme, dit Kant, risquent toujours de nous tromper, autrement dit en ce sens que ce sont des apparences. Il y a dans la psychologie, dans ces remarques de Kant sur la femme et le sentiment esthétique une primauté de l'apparence. On ne s'éprend, dit-il, que de l'apparence, mais on aime la vérité. Il dit encore, la vérité est plutôt obligation que beauté. Alors nous voyons comment cette première esquisse qui est donnée dans ce texte d'une psychologie empirique et moraliste au sens français, des sentiments de beauté et de sublime, nous voyons comment cette opposition permet de rendre compte de cette notion d'apparence que l'homme trouve dans le premier moment de la *Critique du jugement*.
On peut dire que le beau, pour Kant, est une belle apparence fondée. La femme, d'après les *Observations sur le sentiment du Beau et du Sublime*, est une belle apparence sans fondement, et le beau est une apparence fondée. Le parallèle ici est tout à fait indiqué, puisqu'il poursuit, dans tout un chapitre des *Observations*, ces oppositions entre femme, homme, beauté et sublime. Les qualités viriles, au contraire, dit-il, sont du côté, en tant qu'elles sont viriles, de la vérité.
Après avoir introduit, donc, cet arrière-plan kantien, il faudrait en venir à l'insertion de Kant dans l'histoire des arts au XVIω siècle et, notamment, faire intervenir l'évolution du baroque ou du rococo au classique d'une part, et d'autre part l'analyse du sentiment de la mort dans l'art classique. Si vous voulez, l'opposition entre les vestales en tant qu'elles ont été exhumées à Pompéi, c'est-à-dire le beau naissant de l'oubli selon les formules de Winkelmann ou de Lessing, d'une part, et, d'autre part l'antique au sens mortel qui est celui des Ruines de Piranèse. Ceci donnerait sa toile de fond à Kant et permettrait de faire une interprétation de sa philosophie de l'art comme une critique d'art.

J. LACAN. - Vous ne pouvez ici que nous ouvrir les perspectives d'un sujet de travail que vous nous avez donné aujourd'hui, qui a consisté à faire sentir à notre assemblée, qui est diverse, hétérogène dans sa formation, 1'idée de structure autour de laquelle Kant à la fois regroupe et dissocie l'idée de beau. Nous aurions pu mettre, dans le fond, l'idée du plaisir chez Aristote, et retrouver un texte très joli de la définition du plaisir qu'il donne dans la *Rhétorique*. Enfin, ceci va nous servir comme de point pivot, comme il est naturel en toute matière philosophique traditionnelle, -473 -

pour reprendre au point où nous l'avons laissée, la question de l'effet de la tragédie, laquelle, malgré ce que nous croyons toujours, doit en référer à Aristote, ne saurait se suffire de l'idée de quelque façon que ce soit, interprétée, de catharsis morale.
-474-

Seminaire 07

Leçon XXV 22 juin 1960

Dans un rapport qui doit paraître dans le prochain numéro de notre revue, qui est le rapport que j'ai fait il y a deux ans à Royaumont, rapport qui était un peu jeté, comme je l'ai expliqué, puisque je l'ai composé entre deux séminaires d'ici, j'en garderai la forme improvisée, tout en essayant quand même de compléter et de rectifier certaines des choses qui y sont contenues, je dis quelque part que l'analyste doit payer quelque chose pour tenir sa fonction. Qu'il paye de mots ses interprétations. Qu'il paye de sa personne en ceci dont on peut dire que toute l'évolution présente de l'analyse est la méconnaissance, que, par le transfert, il en est littéralement dépossédé. Je veux dire que, quoi qu'il en pense, et quel que soit son recours panique à the counter-transference, il faut bien qu'il en passe par là. Ce n'est pas seulement lui qui est là avec celui vis-à-vis de qui il a pris un certain engagement. Et enfin, qu'il faut qu'il paye d'un jugement concernant son action. C'est quand même tout de même un minimum d'exigence. L'analyse est un jugement. Je dirai que ce qu'il fait, c'est exigible partout ailleurs et qu'à la vérité, ce qui peut paraître scandaleux de l'avancer, c'est probablement pour quelque raison. C'est pour la raison que, par un certain côté, il a hautement conscience qu'il ne peut pas le savoir, ce qu'il fait, en psychanalyse. Il y a une part de cette action qui lui reste à lui-même voilée. C'est ce qui justifie le point où je voulais vous amener, où je vous ai amenés cette année.
Je veux dire que je vous ai proposé de me suivre cette année, point qui pose la question de ce qu'une pareille possibilité, celle qui nous est don-

née par le rapport à l'inconscient tel qu'il a été ouvert par Freud, de ce que ça comporte comme conséquences éthiques générales. C'est bien évidemment pour nous rapprocher de la nôtre, d'éthique. D'où cet aspect tout de même de détour, qui fait qu'il n'a pas pu ne pas vous apparaître, cet intérêt des notions kantiennes qui ont été apportées la dernière fois, mais qu'avant même de demander à celui qui vous a parlé la dernière fois d'y apporter quelques compléments que je crois utiles, je ne crois pas moins utile de resituer pour vous, en fin de compte, au moment où nous nous approchons de la fin de notre détour de cette année, ce qu'il veut dire. Je rappellerai simplement des choses très simples, articulées dans les termes qui sont ceux que j'ai produits pour vous les années précédentes. Ce dont il s'agit, ce que j'ai voulu vous rappeler avant de vous ramener d'une façon plus proche à la pratique de l'analyse, aux problèmes techniques qui ne sauraient tout de même, dans l'état actuel des choses, être résolus sans ces rappels, ce sont des choses simples que je vais vous rappeler tout de suite.
Premièrement, la fin de l'analyse est-elle ce qu'on nous demande ? Si ce qu'on nous demande est en fin de compte ce qu'il faut bien appeler d'un mot simple, qui est bien effectivement ce que l'on nous demande, le bonheur. Je n'apporte là rien de nouveau. Cette demande du bonheur, ou encore de la happiness, comme écrivent les auteurs anglais dans leur langage, c'est bien de cela qu'il s'agit. Dans le rapport auquel je faisais allusion tout à l'heure, évidemment, dans cette rédaction, il m'a paru maintenant, à le publier, un tout petit peu trop aphorismatique. J'essaie de mettre un peu d'huile dans les gonds. Je fais allusion au fait, sans m'expliquer autrement. L'affaire n'est pas autrement facilitée du fait, comme on l'a dit un jour, que le bonheur est devenu un facteur de la politique. Je n'en dis pas plus long. Je voudrais tout de même ici vous faire sentir ce que ça veut dire. C'est la même chose qui m'a fait terminer la conférence par laquelle j'avais terminé une certaine ère de mon activité dans un certain groupe dont nous nous sommes séparés depuis par ce propos sur lequel je terminais « la psychanalyse, dialectique ». Tel était le titre que j'avais donné à ce que je proférai ce jour-là. Je terminai par le propos suivant: « Il ne saurait y avoir de satisfaction d'aucun hors de la satisfaction de tous. »
Mon propos, qui consistait à faire recentrer l'analyse sur ce nom de dialectique, vient présentifier pour nous que l'affaire apparaît, le but, comme

indéfiniment reculé. Ce n'est donc pas la faute de l'analyse, si vous voulez, qu'à l'heure actuelle, la question du bonheur ne puisse pas s'articuler autrement. Je dirai que c'est dans la mesure où, comme le dit Saint-Just, le bonheur est devenu un facteur de la politique, c'est un corrélatif, ce n'est pas nouveau que les choses en sont ainsi, que la question du bonheur n'a pas pour nous de solution aristotélicienne possible. Qu'il n'est pas possible que d'aucun isole son bonheur de la satisfaction de tous. Ce qui veut dire quoi ? C'est que du fait de l'entrée du bonheur dans la politique, ces choses pour l'instant, pour nous, concernant le bonheur, sont rejetées comme sur une étape nécessaire, préalable, primordiale au niveau de la satisfaction des besoins pour tous les hommes.
La dialectique du maître, telle qu'elle permet à Aristote de faire un choix entre les biens qu'il offre au maître, et de lui dire qu'il y a seulement certain de ces biens qui sont dignes de sa dévotion, à savoir la contemplation, est quelque chose qui pour nous est dévalorisé, j'y insiste, pour des raisons historiques, pour des raisons du moment historique que nous vivons, et qui s'expriment dans la politique par la formule suivante: « Il ne saurait y avoir de satisfaction d'aucun sans la satisfaction de tous. » C'est dans ce contexte que l'analyse, sans que nous puissions savoir bien exactement ce qui justifie que ce soit dans ce contexte qu'elle soit apparue, c'est dans ce contexte que l'analyse se produit, que l'analyste s'offre à recevoir - il la reçoit, c'est un fait - la demande du bonheur.
Tout ce que j'ai articulé cette année a consisté à montrer comme j'ai pu - j e veux dire à choisir parmi quelques termes parmi les plus saillants qui peuvent vous permettre de vous rendre compte que la distance parcourue, disons depuis Aristote - j'ai essayé de vous montrer à quel point nous prenons les choses à un niveau différent, combien, en fin de compte, nous sommes loin de toute formulation d'une discipline du bonheur. Car il est bien clair que, dans Aristote, pour le prendre comme exemple, et il le mérite au plus haut degré, il est exemplaire, il y a une discipline du bonheur. Il y a des chemins qui sont montrés, où il entend conduire quiconque le suit dans sa problématique, qui sont des voies qui, dans chacun des versants de l'activité possible de l'homme, réalisent une fonction de la vertu qui s'obtient par un *mésothes*, qui est loin d'être seulement un juste milieu, un procès lié au principe de l'évitement de tout excès dans un sens comme dans l'autre, mais qui peut permettre à l'homme de choisir ce qui -477 -

raisonnablement est fait pour le faire se réaliser dans ce qui lui apparaît être son bien propre.
Il n'y a rien de semblable dans l'analyse. Observez-le bien, nous prétendons, par des voies dont, pour quelqu'un qui arriverait du lycée, si je puis dire, paraîtraient surprenantes, des voies qui doivent permettre au sujet, en quelque sorte, de se mettre dans une sorte de position pour que les choses, mystérieusement, je dirai presque miraculeusement, lui arrivent à bien, qu'il les prenne par le bon bout. Dieu sait tout de même que nous pouvons sentir quelles obscurités restent dans une pareille prétention, tel l'avènement de ce que nous appelons l'objectalité génitale et, comme on ajoute, avec Dieu sait quelle imprudence, de nous mettre en accord avec une réalité.
Une seule chose fait allusion à une possibilité heureuse de satisfaction de la tendresse, c'est la notion de sublimation. Je ne vais pas reprendre aujourd'hui les différentes formules, mais il est tout à fait clair que, pour prendre, premièrement, sa formulation la plus exotérique dans Freud, je veux dire, quand il nous la représente comme éminemment réalisée par l'artiste, par l'activité de l'artiste par exemple, eh bien, qu'est-ce que ça veut dire ? C'est littéralement dans Freud, je n'ai pas besoin de vous rappeler le passage. Je vous l'ai mâché assez cette année, ça veut dire la possibilité pour l'homme de rendre ses désirs commerciaux, vendables, sous forme de bouquins ou de produits quelconques, d'une activité esthétique, d'une production de l'art, c'est cela que ça veut dire. Je dirai la franchise, le cynisme d'une telle formulation, à mes yeux, garde un mérite immense, bien entendu, quoiqu'elle n'épuise pas du tout le fond de la question, comment cela est-il possible, bien sûr. L'autre formulation consiste à nous dire que la sublimation est la satisfaction de la tendance dans le changement de son objet, ceci sans refoulement. Définition plus profonde, mais qui, assurément, ouvre, me semble-t-il, une problématique plus épineuse si ce que je vous enseigne ne vous permettait, disons, de voir où gît le lièvre.
La satisfaction dont il s'agit, s'il y en a une, pouvant consister, son progrès, son procès, ou ce dont il s'agit, pour qu'il puisse y avoir d'une façon valable une tendance accompagnée de son changement de ce qui par définition soit satisfaction à la fois de la tendance dans le changement de l'objet, c'est qu'effectivement la tendance est liée à quelque chose qui déjà -478 -

met, en elle-même, le lapin qu'il s'agit de sortir du chapeau. Ce n'est pas un nouvel objet, c'est le changement d'objet en lui-même. C'est parce que la tendance est déjà profondément marquée par l'articulation du signifiant, qu'elle contient en elle-même ce quelque chose qui permet le changement d'objet. Autrement dit, c'est parce que, dans le graphe, la tendance se situe au niveau de l'articulation inconsciente d'une succession signifiante qui la constitue de ce fait dans une aliénation fondamentale, qu'il peut y avoir quelque chose qui, en retour, lie par un facteur commun chacun des signifiants composant cette succession typique. Que ce rapport proprement métonymique que, d'un signifiant à l'autre, que nous appelons le désir, c'est justement non pas le nouvel objet, ni l'objet d'avant, c'est le changement d'objet en soi-même, que la satisfaction dont il s'agit, donc, puisque dans la définition de la sublimation, le refoulement est éliminé, consiste en ceci, c'est qu'ici il y a implicite ou explicite passage du non-savoir au savoir sous la forme de la reconnaissance de ceci, c'est que le désir n'est rien d'autre que la métonymie de ce discours de la demande, que, le désir, c'est ce changement comme tel.
Et si vous me permettez de prendre un exemple, je le prendrai où il me passait par la tête au moment où je préparais ces propos pour vous. J'ai cherché un exemple de quelque chose qui imagerait ce que je veux dire pour vous faire comprendre la sublimation, le passage, disons, d'un verbe à ce que la grammaire appelle son complément, à ce qu'une grammaire plus philologique appellera son déterminatif. Et prenons le verbe le plus radical dans l'évolution des phases de la tendance, le verbe manger. Il y a du manger. C'est comme ça que dans beaucoup de langues se propose d'abord, bille en tête, le verbe et l'action, avant qu'on détermine de quoi il s'agit. Ce en quoi se voit bien le facteur secondaire qui compose le sujet. Nous n'avons même pas le sujet, ici, qui nous permette d'exprimer ce quelque chose qu'il peut bien y avoir à manger. Disons qu'il y a du manger. Quoi ? Le livre. Quand nous voyons dans l'Apocalypse, cette image de manger le livre, qu'est-ce que cela veut dire ? Sinon ceci que quelque chose s'est appliqué à donner au livre lui-même la valeur d'une incorporation, que le livre devient, dans cette image puissante, l'incorporation du signifiant lui-même. Il devient le support de la création proprement apocalyptique. Je veux dire que le signifiant devient dans cette occasion Dieu, l'objet de l'incorporation elle-même. Ce que donc nous apportons, pour -479 -

autant que nous osons formuler quelque chose qui ressemble à une satisfaction qui ne soit pas payée d'un refoulement, c'est le thème mis au centre, promu dans sa primauté, qu'est-ce que le désir ? Et, à ce propos je ne puis ici que vous rappeler ce que j'ai articulé en son temps, que réaliser son désir se pose toujours nécessairement dans une perspective de condition absolue. C'est pour autant que la demande, comme je l'ai dit, est à la fois au-delà et en-deçà d'elle-même, du fait qu'elle s'articule avec du signifiant, qu'elle demande toujours autre chose, et dans toute satisfaction du besoin, elle exige autre chose, que la satisfaction formulée s'étend, se cadre dans cette béance, dans ce creux et que le désir se forme comme ce qui supporte, comme telle, cette métonymie, à savoir ce que veut dire la demande au-delà de ce qu'elle formule. Aussi bien, ça n'est pas pour rien qu'il est naturel que la question de la réalisation du désir se formule nécessairement dans ce que j'appellerai une perspective de jugement dernier. Essayez vous-mêmes de demander ce que ceci peut vouloir dire, avoir réalisé son désir, si ce n'est l'avoir réalisé, si l'on peut dire, à la fin. Cet empiètement de la mort sur la vie, c'est cela qui donne son dynamisme à toute question quand elle essaie de se formuler sur le sujet de la réalisation du désir.
Pour illustrer ce que nous disons, disons que pour juger la question du désir, nous la posons directement à partir de l'absolutisme parménien en tant que précisément il annule tout ce qui n'est pas l'être. L'être est, dit-il, le non-être n'est pas. Rien n'est, affirme-t-il, de ce qui n'est pas né, et tout ce qui existe, donc, ne vit que dans le manque-à-être. Freud a posé la question de savoir si la vie peut être comme la mort, si le support de ce rapport à la mort est ce qui sous-tend, comme la corde l'arc, le sinus de la montée et de la retombée de la vie, si la vie a quelque chose à faire, en somme, avec la mort. Vous savez qu'il suffit que Freud, en fin de compte, ait cru pouvoir, à partir de l'expérience, poser la question, et tout ceci prouve qu'elle est posée par notre expérience.
Dans ce que je vous dis à l'instant, ce n'est pas de cette mort là qu'il s'agit. Il s'agit de la seconde mort, celle qu'on peut encore viser, comme je vous l'ai montré dans un contenu concret, dans le texte de Sade après que la mort soit accomplie, celle que toute la tradition humaine, après tout, n'a jamais cessé de conserver présente devant elle en y voyant le terme des souffrances. Ce qui est la même chose que ceci, que toute cette tradition

n'a jamais cessé d'imaginer une, elle aussi, seconde souffrance. Souffrance d'au-delà de la mort indéfiniment soutenue sur l'impossibilité d'être franchie cette limite de la seconde mort. C'est pour cela que la tradition des enfers est toujours restée si vivante. Comme je vous l'ai montré, elle est encore présente dans Sade avec cette idée de faire se perpétuer les souffrances infligées à la victime, car il y a ce raffinement, ce détail, attribué à l'un des héros du roman, sadique, à les perpétuer en s'assurant de la damnation de celui qu'il fait passer de vie à trépas.
Quelle que soit donc la portée de cette imagination métapsychologique de l'instinct de mort, et donc que le fait de l'avoir forgé soit fondé ou pas, la question, par le seul fait qu'elle a été posée pour nous, s'articule sous la forme suivante, comment l'homme, c'est-à-dire un vivant, peut-il accéder, cet instant de mort, à en connaître ? Réponse, elle est simple, par la vertu du signifiant, et, je dirai, sous sa forme la plus radicale. C'est dans le signifiant, et pour autant qu'il articule une chaîne signifiante, qu'il peut toucher du doigt, qu'il peut manquer à la chaîne de ce qu'il est. À la vérité, c'est bête comme chou de dire cela. Et, après tout, le fait de ne pas le reconnaître, de ne pas le promouvoir comme étant ce qui est l'articulation essentielle du non-savoir comme valeur dynamique, je veux dire de reconnaître que c'est là la découverte de l'inconscient, que littéralement, sous la forme de cette parole dernière, ceci veut seulement dire: « Ils ne savent pas ce qu'ils font. » Ceci, tout bête que ce soit, paraît la chose essentielle à rappeler quand nous constatons que, du point de vue de la théorie, ne pas le rappeler comme principe fondamental entraîne littéralement cette pullulation comme jungle, comme pluie. Il pleut comme qui la jette, comme on dit en Charente, de ces références dont on ne peut pas ne pas être frappé de la note de désorientation dont elle résonne.
J'ai lu, sans doute un peu rapidement, la traduction qui nous a été donnée du dernier ouvrage de Bergler. Ça n'est assurément pas dépourvu de mordant, ni d'intérêt, tout ce qu'il nous apporte, à ceci près qu'on ne peut vraiment qu'avoir l'impression d'une sorte de déchaînement délirant de notions immaîtrisées. Et donc, pour dire ce que je veux dire quand je parle de cette réponse, comment l'homme, c'est-à-dire un vivant, peut-il accéder à son propre rapport à la mort, réponse, par la vertu du signifiant, je veux vous montrer aussi bien que l'accès est plus tangible que cette référence connotatrice. Et c'est ceci que, dans ces dernières rencontres, j'ai

essayé de vous faire reconnaître sous une forme esthétique à proprement parler, c'est-à-dire sensible, en vous priant de reconnaître à cet endroit la fonction du beau, le beau étant précisément ce qui nous indique cette place du rapport de l'homme à sa propre mort et qui ne nous l'indique que dans un éblouissement.
J'ai demandé à Monsieur Kaufmann la dernière fois de vous rappeler les termes dans lesquels Kant lui-même, à l'orée de cette étape où nous sommes des rapports de l'homme au bonheur, a cru devoir définir la relation du beau. Certainement, les choses, j'ai pu le contrôler, vous sont parvenues aux oreilles, à cette plainte près que j'ai pu entendre, que la chose ne vous avait pas été, en quelque sorte, animée par un exemple. Eh bien, je vais essayer de vous donner un exemple. Rappelez-vous les quatre moments du beau tels qu'ils vous ont été articulés la dernière fois. Je vais essayer de vous montrer, par un procès gradué, ce qui permet de l'illustrer, de le rejoindre. Je l'emprunterai, le premier échelon, à un fait de mon expérience la plus familière. Mon expérience n'est pas immense, tel est ce que je me dis bien souvent. Peut-être n'ai-je pas eu pour l'expérience toujours le goût qui convient, les choses ne me paraissent pas toujours assez amusantes. Mais tout de même, il se trouve toujours à l'occasion quelque ressource pour imager ce chemin de l'entre-deux où j'essaie de vous mener. Disons, à la différence de Monsieur Teste, si la bêtise n'est pas mon fort, je n'en suis pas plus fier pour ça. C'est donc un tout petit fait que je vais vous raconter. J'étais un jour à Londres dans une sorte de *home*, comme on dit là-bas, destiné à me recevoir à titre d'invité dans un Institut qui répand la culture française, dans un de ces charmants petits quartiers éloignés, vers la fin d'octobre, où le temps est radieux souvent à Londres. C'est ainsi que je reçus une hospitalité dans un charmant petit édifice marqué du style d'un certain conventualisme, et d'un conventualisme victorien. Une bonne odeur de toast grillé et l'ombre de ces gelées immangeables dont il est d'usage là-bas de se repaître, était ce qui donnait à cette maison son style. Je n'y étais pas seul. J'étais avec quelqu'un qui veut bien m'accompagner dans la vie, et dont une caractéristique est une extrême présence à l'unicité, et qui, au matin, me dit tout à trac, le professeur D. est là. Il s'agit d'un de mes maîtres, quelqu'un qui fut mon maître à l'École des langues orientales. C'était fort tôt le matin. Comment le savez-vous ? On me répondit - je puis vous dire que le professeur D. n'est pas un -482 -

intime -j'ai vu ses chaussures. Je dois dire que je ne manquais pas d'éprouver à cette réponse un certain frisson, et d'autre part quelque ombre de scepticisme. Je veux dire que le caractère hautement caractéristique d'une individualité dans une paire de croquenots posée là à une porte ne me paraissait pas porter des caractères d'évidence suffisants. Mais rien, d'autre part, ne m'avait laissé pressentir que le professeur D. pût être à Londres. Je trouvais plutôt la chose du type humoristique sans y attacher d'importance. À l'heure précoce qu'il était, je me rendis sans plus y penser le long des couloirs. C'est alors qu'à ma stupeur je vis se glisser en robe de chambre, laissant voir par l'intervalle de ses pans un caleçon long hautement universitaire, le professeur D. en personne qui, effectivement, sortait.

Cette expérience me parait hautement instructive. Je veux dire que c'est par elle que j'entends vous amener à la notion de ce que c'est que le beau. Il fallait une expérience où fut aussi intensément conjointe l'universalité comportant le propre des chaussures chez l'universitaire, avec ce qui pouvait se présenter d'absolument particulier, étant donné la personne du professeur D., pour que je puisse vous faire simplement remarquer que - pensez maintenant aux vieux souliers de Van Gogh dont il nous fit l'image émerveillante qui fait que c'est une oeuvre de beauté - il faut que vous imaginiez les croquenots du professeur D., *ohne Begriff*, sans la conception de l'universitaire, *ohne Begriff*, sans aucun rapport avec sa personnalité si attachante, pour que vous commenciez à voir vivre les croquenots de Van Gogh dans leur incommensurable qualité de beau. C'est-à-dire qu'ils sont là, qu'ils nous font un signe d'intelligence si je puis dire, situé très précisément à cette égale distance qu'on vous a indiquée la dernière fois, entre la puissance de l'imagination et le signifiant. Que ce signifiant n'est même plus là un signifiant de la marche, de la fatigue, de tout ce que vous voudrez, de la passion, de la chaleur humaine, il est seulement signifiant de ce que signifie une paire de croquenots abandonnée, c'est-à-dire à la fois d'une présence et d'une absence pure, une chose, si l'on peut dire, inerte, qui est faite pour tous, une chose, par certains côtés, toute muette qu'elle est, qui parle, une empreinte qui émerge à la fonction de l'organique et, pour tout dire, d'un déchet qui évoque le commencement d'une génération spontanée. C'est ce quelque chose qui fait de ces croquenots une sorte d'envers et d'analogue d'une paire de bourgeons qu'il s'agit, comme par magie, de faire que, pour nous, ce n'est pas de

l'imitation. Et c'est cela qui a toujours trompé les auteurs de la paire de croquenots, la saisie de ce quelque chose par quoi, de par leur position dans un certain rapport temporel, ils sont eux-mêmes la manifestation visible du beau. Si cet exemple ne vous paraît pas convaincant, cherchez-en d'autres. Je veux dire que ce dont il s'agit, c'est de montrer ici que le beau n'a rien à faire avec ce qu'on appelle le beau idéal, que c'est à partir de cette appréhension du beau, dans cette ponctualité, cette transition de la vie à la mort, c'est à partir de là seulement que nous pouvons essayer de restaurer, de restituer ce qu'est le beau idéal, à savoir la fonction que peut y prendre, à l'occasion, ce qui se présente à nous comme forme idéale du beau, et nommément, au premier plan, la fameuse forme humaine. Si vous lisez Laocoon, de Lessing, qui est une lecture précieuse, assurément riche de toutes sortes de pressentiments, vous le voyez arrêté pourtant au départ devant cette conception de la dignité de l'objet et tout prêt à nous faire sentir non pas que c'est l'effet d'un progrès historique, mais que cette fameuse dignité de l'objet a enfin, Dieu merci, été abandonnée car elle l'a été toujours. Je veux dire que tout le laisse apparaître. Il y a là-dessus des textes d'Aristophane, l'activité des Grecs ne se limitait pas à faire des images de dieux, et l'on achetait très cher les tableaux représentant des oignons. Ce n'est donc pas depuis, même, les peintres hollandais qu'on s'est aperçu que n'importe quel objet peut être le signifiant en question, celui par quoi vient vibrer ce reflet, ce mirage, cet éclat plus ou moins insoutenable qui s'appelle le beau.

Mais si j'ai évoqué les Hollandais, que cela vous soit une occasion de vous rappeler que, si vous prenez un autre exemple, à savoir la nature morte, vous y trouverez précisément, en sens contraire de celui des croquenots de tout à l'heure, commencer à bourgeonner le même passage de la ligne, à savoir que, comme l'a admirablement démontré Claudel quand il a fait son étude sur la peinture hollandaise, c'est vraiment pour autant que la nature morte nous montre à la fois et nous cache profondément ce qui en elle menace de dénouement, de déroulement, de décomposition, qu'elle présentifie pour nous le beau comme fonction d'un rapport temporel. Aussi bien la question du beau, pour autant qu'elle fait entrer en fonction la question de l'idéal, ne peut se retrouver, à prendre les choses à ce niveau, qu'en fonction d'un passage à la limite. Je veux dire que c'est

pour autant que la forme du corps se présente comme l'enveloppe de tous les fantasmes possibles du désir humain, c'est pour autant que, dans cette forme, j'entends forme extérieure, du corps est forcément enveloppé tout ce qui, des fleurs du désir, peut être contenu dans ce certain vase dont nous essayons de fixer les parois. C'est pour autant qu'elle est, pour tout dire qu'elle a été, car elle n'est plus forme divine, que la forme humaine peut encore, au temps de Kant, nous être présentée comme l'idéal *Erscheinen*, comme la limite des possibilités du beau.

Voici donc où nous sommes amenés. C'est à poser la relation de la forme du corps, très précisément de l'image telle que je l'ai déjà articulée ici dans la fonction du narcissisme, comme étant proprement ce qui représente, dans un certain rapport de l'homme, le rapport à sa seconde mort, le signifiant de son désir. Son désir visible, *iméros énargès*, c'est là qu'est le mirage central qui indique à la fois la place de ce désir en tant qu'il est désir de rien, qui est rapport de l'homme à son manque-à-être, qui indique à la fois cette place et celui qui l'empêche de l'avoir. C'est ici que quelque chose nous permet de redoubler cette question. S'il en est ainsi, est-ce cette même place, ce même support, cette image, cette ombre que représente la forme du corps, est-ce cette même image qui fait barrière concernant tout de même l'autre chose qui est au-delà et qui n'est pas seulement ce rapport avec la seconde mort, avec l'homme en tant que le langage exige de lui de rendre compte de ceci qu'il n'est pas ? Eh bien, il y a la libido. A savoir très précisément ceci qui nous importe, qu'il nous emporte en des instants fugitifs au-delà de cet affrontement qui nous la fait oublier, cette libido, pour autant que Freud, le premier, articule avec autant d'audace et de puissance qu'après tout le seul moment de jouissance que connaisse l'homme, est à la même place où se produisent les fantasmes, qui, pour nous, représentent la même barrière, quant à l'accès à cette jouissance où tout est oublié.

C'est ici que je voudrais introduire comme parallèle à la fonction du beau par rapport à ce que nous désignons, pour abréger, la fonction de quelque chose que j'ai déjà ici nommé à plusieurs reprises et sans jamais trop insister, et qui me paraît pourtant essentiel à produire, que nous appellerons, si vous le voulez bien, ensemble, l'*Aidos*, autrement dit, la pudeur. L'omission de ce quelque chose qui garde l'appréhension directe de ce qu'il y a au centre de la conjonction sexuelle, l'omission de cette bar-485 -

nere me parait à la source de toutes sortes de questions sans issue et nommément concernant ce que nous pouvons dire d'articulé concernant la sexualité féminine. Vous voyez ici que l'indication, puisque aussi bien c'est là un sujet- je n'y suis pas absolument pour rien- est celle qui est mise à l'ordre du jour de nos recherches.
Ce que je veux simplement aujourd'hui produire c'est que, comme nous l'avons vu à propos du problème que nous pose la fin de l'Antigone, à savoir cette substitution de je ne sais quelle image sanglante de sacrifice qui est celle que réalise le suicide mystique, pour autant assurément, à partir d'un certain moment, que nous ne savons plus ce qui se passe au tombeau d'Antigone et que tout nous indique que celui qui vient se meurtrir sur elle le fait dans une crise de *mania*, que tout nous indique qu'il parvient à ce niveau où périssent également Ajax, Hercule, je laisse de côté le sens de la fin d'Œdipe, ceci nous mène à la question pour laquelle je n'ai pas trouvé de meilleure référence que ces aphorismes héraclitéens que nous devons à la référence persécutive de Saint Clément d'Alexandrie, qui y voit le signe des abominations païennes. Grâce à cela, nous gardons ce petit morceau qui dit *ei mé gar Dionosoi Pompen époiouto kai umneon aisma*. Si, certes, ils ne faisaient cortèges et fêtes à Dionysos en chantant les hymnes - et c'est ici que commence l'ambiguïté *aidoioisin anaidestata Eisgast àn* , qu'est-ce qu'ils feraient ? Les hommages les plus déshonorants à ce qui est honteux. Voilà comment on peut le lire dans un sens. Et, continue Héraclite, c'est la même chose qu'Hadès et Dionysos, pour autant que l'un et l'autre *mainontai*, ils délirent et qu'ils se livrent aux manifestations des hyènes. On ne peut pas traduire autrement. C'est ce dont il s'agit dans les cortèges liés à l'apparition de toutes sortes de formes de transes, c'est à proprement parler les cortèges bachiques. Voici donc que la position héraclitéenne - qui, comme vous le savez, est une opposition par rapport à toute manifestation religieuse radicale-nous amène à l'identification, à la conjonction, à dire que, s'il ne s'agissait pas en fin de compte d'une référence à l'Hadès, toute cette manifestation d'extase pour lequel il n'a qu'éloignement, mais sans doute un éloignement qui n'a rien à faire avec l'éloignement chrétien, ni avec l'éloignement rationaliste - c'est bien d'autre chose dont il s'agit - ce ne serait qu'odieuses manifestations phalliques et objet de dégoût.
Cependant, il n'est pas certain non plus qu'on puisse s'en tenir à cette -486 -

traduction pour autant que le jeu de mots est évidemment entre *aodoioisin ànaidestata* et Aides, pour autant qu'*Aidoua* veut dire aussi invisible, mais que *aidoua* veut dire les parties honteuses, peuvent vouloir dire aussi respectueuses et vénérables et que le terme même de chant n'est pas absent. Je veux dire qu'en fin de compte, ce dont il s'agit, est de dire qu'en rendant à Dionysos cette pompe et en chantant ces hymnes, ses sectateurs le font sans voir, ni sans vraiment savoir ce qu'ils font en chantant ses louanges, et que si Hadès et Dionysos sont une seule et même chose, c'est bien là en effet que la question, aussi, pour nous, se pose, c'est à savoir que si c'est au même niveau que le fantasme du phallus et la beauté de l'image humaine ont leur place légitime, si, au contraire, il y a entre eux cette imperceptible distinction, cette différence irréductible qui est celle sur laquelle ont achoppé toute l'entreprise freudienne, celle autour de quoi Freud, à la fin d'un de ses derniers articles, celui sur l'Analyse finie et infinie, nous dit finalement, se brise en une nostalgie irréductible, l'aspiration du patient au terme dernier, c'est à savoir sur ceci que ce phallus, d'aucune façon, il ne saurait l'être et que pour ne pas l'être, il ne saurait l'avoir qu'à la condition du penisneid chez la femme et de la castration chez l'homme.
Voici donc ce qu'il convient de rappeler au moment où l'analyste se trouve en somme en position de répondre à qui lui demande le bonheur. Lui demander le bonheur, il ne peut oublier que ceci, ancestralement, pour l'homme, pose la question du Souverain Bien, et que lui, l'analyste, sait que cette question est une question fermée. Non seulement, ce qu'on lui demande, le Souverain Bien, il ne l'a pas, bien sûr, mais il sait qu'il n'y en a pas, parce que rien d'autre n'est d'avoir mené à son terme une analyse, sinon d'avoir saisi, d'avoir rencontré, de s'être heurté à cette limite qui est celle où se pose toute la problématique du désir. Que cette problématique devienne centrale dans tout accès à une réalisation quelconque de soi-même, c'est là la nouveauté de l'analyse. Sans doute, c'est sur le chemin de cette gravitation que le sujet rencontrera beaucoup de bien, tout ce qu'il peut faire de bien, si l'on peut dire, mais, ne l'oublions pas, tout de même, ce que nous savons fort bien parce que c'est ce que nous disons tous les jours et de la façon la plus claire, c'est que c'est en somme en extrayant à tout instant de son vouloir ce qu'on peut bien appeler les faux biens, à savoir en épuisant non seulement la vanité de ses demandes, -487 -

pour autant que toutes, après tout, ne sont jamais pour nous que des demandes régressives, mais en épuisant aussi ce qu'on peut appeler la vanité de ses dons.
La psychanalyse fait tourner tout l'accomplissement du bonheur autour de l'acte génital. Il convient tout de même d'en tirer les conséquences. C'est entendu, dans cet acte, en un seul moment, quelque chose peut être atteint par quoi un être, pour un autre, est à la place vivante et morte à la fois de la Chose. Dans cet acte, et à ce seul moment, il peut simuler avec sa chair l'accomplissement de ce qu'il n'est nulle part. C'est que la possibilité de cet accomplissement, si elle est polarisante, si elle est centrale, ne saurait être considérée comme ponctuelle. Il est clair que ce que conquiert le sujet, dans l'analyse, ça n'est pas seulement cet accès, une fois même répété toujours ouvert, c'est dans le transfert quelque chose d'autre qui donne à tout ce qui vit sa forme. C'est sa propre loi, dont, si je puis dire, le sujet dépouille le scrutin. Cette loi est d'abord toujours acceptation de quelque chose qui est à proprement parler ce que nous avons appelé *atè* de quelque chose qui a commencé de s'articuler avant lui, dans les générations précédentes, de cet *até* qui, pour ne pas toujours atteindre au tragique de l'*até* d'Antigone n'en est pas moins parente du malheur. Ce que l'analyste a à donner, contrairement au partenaire de l'amour, c'est ce que la plus belle mariée du monde ne peut dépasser, c'est à savoir ce qu'il a. Et ce qu'il a, c'est, comme l'analysé, rien d'autre que son désir, à ceci près que c'est un désir averti. Ceci comporte la question de ce que peut être un tel désir, et le désir de l'analyste nommément. Mais dès maintenant, nous pouvons tout de même dire ce qu'il ne peut pas être. Il ne peut pas désirer l'impossible, et je vais vous en donner un exemple. Si je vous lis la définition que, dans un article en anglais, et celle-là plus serrée qu'il réussit à donner avant de disparaître, un analyste nous donne, par exemple, de cette fonction, pour lui, placée comme essentielle dans le rapport duel à l'analyste, et c'est ce rapport dans l'occasion que je vise, ce rapport n'épuise pas l'analyse, mais ce rapport duel existe pour autant que nous répondons à la demande de bonheur. Voici la définition de la distance qui est donnée: la béance qui sépare la façon dans laquelle un sujet s'exprime, exprime ses tendances, ses drives, instinctuels, de ce comment il pourrait les exprimer, si le procès d'arranger et d'aménager ses expressions n'intervenait pas. Je pense que vous sentez, après ce que je vous

enseigne, le caractère vraiment aberrant, en impasse, d'une pareille formulation. Si la tendance comme telle est ce que je vous enseigne, à savoir l'effet de la marque du signifiant sur les besoins, leur transformation par l'effet du signifiant de ce quelque chose marquant les termes de morcelé et d'affolé qu'est la pulsion, de ce fait, qu'est-ce que peut vouloir dire cette définition de la distance ?
De même, il est impossible au psychanalyste, si son désir est averti, qu'il consente à s'arrêter au leurre. Il est impossible que l'aspiration à une réduction jusqu'au rien de cette distance à la fonction de l'analyse, comme étant essentiellement d'un rapprocher, comme également, dans cet article, le même théoricien s'exprime, serait ce qui donnerait au sujet, dans une sorte d'incorporation d'un fantasme puisque c'est toujours dans cette occasion le même fantasme qui intervient, à savoir celui de l'incorporation, de la manducation, de l'image phallique en tant qu'elle se présentifie dans un rapport entièrement orienté dans l'imaginaire, soit ce quelque chose où le sujet puisse d'aucune façon réaliser autre chose qu'une forme quelconque de psychose ou de perversion, si atténuée soit-elle, soit une telle mise en rapport, une telle conjonction de quelque chose que l'analyste méconnaît dans la nature de son désir. Car ce terme de rapprocher, mis par cet auteur au centre de la dialectique analytique dans cet article, n'exprime rien d'autre qu'un reflet d'un désir méconnu dans une position insuffisante, le rapprochement jusqu'à se confondre avec celui dont il a là la présence et la charge. Quelque chose, sans doute, qui porte en soi tous les traits d'une aspiration dont on ne peut pas ne pas dire qu'elle est pathétique, je dirai presque, dans sa naïveté même. On est surpris que dans une perspective, si mince soit-elle, de l'expérience analytique, elle ait pu être formulée autrement que comme une impasse à rejeter. Voilà ce qu'aujourd'hui je voulais vous rappeler, simplement pour vous donner le sens, ici, de ce que signifie notre recherche concernant la nature du beau, et j'ajouterai du sublime. C'est parce que sur le sublime nous n'avons pas encore tiré toute la substance de ce que nous pourrions tirer des définitions kantiennes et de leur conjonction avec l'usage, qui n'est probablement pas seulement de hasard ni homonymique avec le terme de sublimation au centre de la seule satisfaction permise par la promesse analytique, c'est parce que nous ne l'avons pas tiré encore que j'espère que nous pourrons, là-dessus, revenir avec fruit la prochaine fois.

Leçon XXVI 29 juin 1960

Donc, au moment de clore ce sujet difficile, risqué, où j'ai choisi de vous promener cette année, je crois ne pouvoir trop faire dans le sens de vous articuler la limite du pas que j'ai entendu vous faire faire. Je poursuis l'année prochaine autour de quelque chose dont ce n'est pas du tout forcément le titre que je vous donne, mais est le sens d'articuler les unes par rapport aux autres ce qu'on peut appeler les fins et les moyens de l'analyse. Il me semble indispensable au moins que nous nous soyions arrêtés un instant sur ce quelque chose de toujours voilé qu'il y a dans ce qu'on peut appeler les buts moraux de l'analyse. Du fait que nous puissions articuler, promouvoir, dans le progrès de l'analyse, dans son ordonnance, quelque chose qui s'appelle normalisation psychologique, quelque chose y est inclut que nous pouvons appeler moralisation rationalisante. Aussi bien en est-il de ce qui s'articule dans le sens d'un achèvement de ce qu'on appelle le stade génital, de cette maturation de la tendance et de l'objet, qui donnerait la mesure d'un rapport juste au réel, une certaine implication morale est certainement incluse. Est-ce que ce que l'articulation idéale d'harmonisation psychologique nous montre est ce quelque chose où doit se réduire la perspective théorique et pratique de notre action ? En fin de compte, devrions-nous, dans cet espoir d'accès à une possibilité de bonheur en fin de compte sans ombres, penser que la réduction peut être totale de cette antinomie que Freud lui-même a articulée d'autre part si puissamment, par laquelle il dit, dans le *Malaise dans la civilisation*, que la forme sous laquelle, concrètement, dans l'homme, s'inscrit l'instance -491 -

morale et qui n'est rien moins que rationnelle à son dire, que cette forme qu'il a appelée le surmoi est telle dans son économie qu'elle devient d'autant plus - comme Freud dit - exigeante, qu'on lui fait plus de sacrifice ? Est-ce que cette menace, ce déchirement de l'être moral, chez l'homme, est quelque chose, que dans la doctrine et dans la pratique analytique, il nous soit permis d'oublier ? À la vérité, en effet, c'est bien ce qui se passe. Nous ne sommes que trop portés à oublier, autant dans les promesses que nous croyons pouvoir faire, qu'à celles qu'aussi nous croyons pouvoir nous faire, de telle ou telle issue de notre thérapeutique. C'est grave et je ne peux pas, pour moi, me dissimuler que c'est d'autant plus grave que nous nous mettons en posture de donner à l'analyse sa portée pleine, je veux dire que nous sommes en face de l'issue possible concevable de ce qu'au plein sens du terme on doit appeler l'analyse dans sa fonction didactique.

Est-ce que la fin d'une analyse, si nous devons la concevoir comme pleinement terminée, pour quelqu'un qui doit se trouver ensuite, par rapport à l'analyse, en position responsable, c'est-à-dire lui-même analyste, est-ce qu'elle doit idéalement, je dirai en droit, se terminer sur cette perspective de confort qui est celle qui est promue dans ce que, tout à l'heure, j'ai épinglé de la note de cette sorte de rationalisation moralisante où elle tend à s'exprimer aujourd'hui trop souvent ? Est-ce que vraiment est tenable, pour nous partisans, du moment où nous avons articulé - et je crois dans la droite ligne de l'expérience freudienne - cette année la dialectique de la demande, du besoin et du désir, est-ce qu'il est tenable de réduire, si l'on peut dire, le succès de l'analyse, à ce quelque chose que nous pouvons décrire comme une sorte de position de confort individuel liée à quelque chose d'assurément fondé et de légitime, que nous pouvons appeler, pour donner à ces termes tout leur poids, le service d'un certain nombre de biens, biens privés, biens de la famille, biens de la maison, d'autres biens dont nous savons aussi qu'ils nous sollicitent, biens du métier, de la profession, de la cité ? Est-ce que cette cité, même, nous pouvons, de nos jours, si facilement la clore ? Qu'importe. Il n'est que trop manifeste que l'aspiration au bonheur de ceux qui viennent recourir à nous concrètement, effectivement, dans notre société, implique comme un miracle, comme une promesse que, quelque régularisation que nous apportions à leur situation, la place restera encore ouverte pour qu'il se -492 -

trouve un mirage de génie original, d'excursion vers la liberté, caricaturons, de possessions de toutes les femmes pour un homme, de l'homme idéal pour une femme, dont, assurément, en toute rigueur, on pensait que, vous faire les garants que le sujet puisse d'aucune façon y trouver son bien même, est une sorte d'escroquerie.
Disons qu'il n'y a aucune raison que nous nous fassions les garants de la rêverie bourgeoise. Un peu plus de rigueur, un peu plus de fermeté est exigible dans notre affrontement de la condition humaine. Et c'est pourquoi j'ai rappelé la dernière fois que le service des biens a des exigences, que le passage de l'exigence du bonheur sur le plan politique a des conséquences, que tout un mouvement dans lequel est entraîné le monde où nous vivons, en promouvant jusqu'à ses dernières conséquences la mise en ordre universelle de ce service des biens, implique une amputation, les sacrifices que nous connaissons, à savoir ce style de puritanisme dans le rapport au désir qui s'instaure historiquement, et actuellement qui s'impose dans tout un secteur du monde engagé dans cette mise en ordre du service des biens sur le plan universel. Qu'aussi bien le problème n'est pas pour autant résolu du rapport actuel de chaque homme pour autant qu'il ne s'agit pas du bonheur des générations futures, mais de son rapport à lui dans ce court espace de temps entre sa naissance et sa mort, avec son propre désir.
Ici, comme je crois vous l'avoir montré dans la région que j'ai pour vous cette année dessinée, cette fonction du désir doit rester dans un rapport fondamental avec la mort. Je pose la question de savoir, la terminaison de l'analyse, la véritable, j'entends celle qui prépare à devenir analyste, ne soit pas, à son terme, affronter celui qui la subit à la réalité de la condition humaine qui est proprement ceci que Freud, parlant de l'angoisse, a désigné comme étant le fond où se produit son signal, à savoir cette *Hilflosigkeit*, cette détresse, qui s'articule proprement en allemand dans ce terme en ceci que l'homme, à ce niveau, dans ce rapport à lui-même qui est sa propre mort - mais entendons, au sens que je vous ai appris à la dédoubler cette année - n'a à attendre d'aide de personne, c'est-à-dire, doit finalement atteindre, et connaître - j'entends au terme de cette analyse didactique-le champ, le niveau de l'expérience de ce désarroi absolu, de ce désarroi au-delà de celui au niveau duquel l'angoisse est déjà une protection, non pas *Abwartung*, mais *Erwartung*. L'angoisse déjà se -493 -

déploie en le laissant se profiler à un danger. Il n'y a même pas de danger au niveau de cette expérience de l'*Hilflosigkeit* dernière. La limite de cette région, je vous l'ai dit, elle s'exprime en ces termes derniers, pour l'homme, de toucher au terme de ce qu'il est et de ce qu'il n'est pas. C'est bien pourquoi le mythe d'Oedipe prend ici sa portée complète.

Je vais une fois de plus aujourd'hui vous ramener à la traversée de cette région intermédiaire en vous rappelant le temps qui, dans l'histoire d'Œdipe, n'est point à négliger, celui qui s'écoule entre le moment où il est aveugle, et le moment de cette mort privilégiée, unique, dont je vous ai déjà arrêté l'attention sur l'énigme, dans Sophocle, qu'elle constitue. Ne l'oublions pas, tout de même, si Oedipe, en un sens, n'a pas fait de complexe d'Œdipe, il faut s'en souvenir. Qu'est-ce qu'Oedipe ? En se punissant d'une faute qu'il n'a pas commise, il n'a tué qu'un père dont il ne savait pas que c'était son père, bien plus il l'a rencontré sur la route, pour prendre un mode tout à fait vraisemblable selon lequel nous est présenté son mythe, pour autant que déjà, ayant eu vent de quelque chose qui lui était promis de peu reluisant à l'endroit de son père, il fuit justement ceux qu'il croit ses parents, qui l'ont élevé et, sur la route où il veut éviter le crime, il le rencontre. Il ne sait pas non plus qu'en atteignant, lui, le bonheur, le bonheur conjugal, le bonheur de son métier de roi, le bonheur d'être le guide d'une cité heureuse, c'est avec sa mère qu'il couche. On peut donc poser la question de ce que signifie le traitement qu'il s'inflige. Le traitement que s'inflige Oedipe veut dire justement qu'il renonce à ceci qui l'a captivé, et qui est proprement qu'il a été joué, dupé par son accès même au bonheur, qu'au delà du service des biens, et même de la pleine réussite de ses services, il entre dans la zone où il va chercher son désir. Car observez bien les dispositions d'Œdipe, à l'article de la mort, il n'a pas bronché. L'ironie de l'expression bon pied bon oeil ne saurait dans son cas prendre trop de portée puisque l'homme aux pieds enflés, à ce moment, a les yeux crevés. Mais cela ne l'empêche pas de pouvoir encore exiger tout. C'est à savoir, ne l'oublions pas, les honneurs dus à son rang.

Le souvenir de la légende nous laisse là apercevoir ce que l'ethnographie la plus moderne souligne. Parce qu'on lui a envoyé, après le sacrifice, la cuisse de la victime au lieu de l'épaule - à moins que ce soit l'inverse - il relève ce manquement comme une injure intolérable, et il rompt avec ceux, ses fils, à qui il a remis le pouvoir. Mais au terme, sa malédiction -494 -

éclate, à l'endroit de ses fils, absolue. Il convient de reconnaître, d'explorer, ce que peut contenir ce moment où ce à quoi Oedipe ayant renoncé, c'est-à-dire au service des biens, rien pourtant n'est abandonné de la prééminence de sa dignité sur ces biens mêmes. Où là, dans cette liberté tragique, ce à quoi il a affaire, c'est à la suite de ce désir qui l'a porté à franchir ce terme, et qui est chez Oedipe le désir de savoir. Il a su, il veut savoir plus loin encore. Est-ce que, pour me faire comprendre, il faut que j'évoque une autre figure tragique, sans doute plus proche de nous, c'est à savoir le *Roi Lear* ? Je ne puis ici m'étendre sur la portée du *Roi Lear*, mais je veux simplement produire, pour vous faire entendre ce que j'appelle ce franchissement d'Œdipe, ce que c'est. Dans le *Roi Lear*, sous une forme dérisoire, nous avons ce franchissement. Il renonce lui aussi au service des biens, aux devoirs royaux, il croit qu'il est fait pour être aimé, ce vieux crétin, il remet donc le service des biens à ses filles. Mais il ne faut pas croire qu'il renonce pour autant à quoi que ce soit. C'est la liberté qui commence, la vie de fête avec cinquante chevaliers, la rigolade jusqu'au terme, il est reçu alternativement par l'une et par l'autre des deux mégères auxquelles il a cru pouvoir remettre les charges du pouvoir. Dans l'intervalle, le voilà avec cette seule garantie de la fidélité due au pacte d'honneur. C'est librement qu'il a transmis ce qui lui assurait la force. Ici, il faut la formidable ironie shakespearienne, et vous savez que c'est tout le contenu de cette pullulation de destinées qui s'entre-dévorent dans ce Roi Lear, c'est que ce n'est pas seulement au niveau de Lear, mais au niveau de tous ceux qui sont des gens biens dans la pièce, que nous voyons l'absolue condamnation au malheur de tous ceux qui se fondent sur la seule fidélité et sur le pacte d'honneur. Je n'ai pas besoin d'insister, rouvrez la pièce.
L'important c'est ceci, c'est que Lear, comme Œdipe, nous montre que tout ce qui s'avance dans cette zone, qu'il s'y avance par la voie dérisoire de Lear ou par la voie tragique d'Œdipe, s'y avancera seul et trahi. Au terme de ce qu'Oedipe nous montre, sa parole dernière, c'est, vous le savez, ce *mé phunai* que j'ai devant vous tant de fois répété, qui comporte toute cette exégèse de la négation. J'ai essayé de vous montrer l'approche, en français, et dans ce petit ne, dont on ne sait rien faire, ce ne dit explétif, qui est là suspendu dans l'expression: « Je crains qu'il ne vienne », qui s'accommoderait si bien que le ne, ne soit pas là comme une particule se baladant entre la crainte et la venue qui n'a aucune raison d'être, si ce -495 -

n'est que c'est le sujet lui-même, que c'est le représentant, le reste en français de ce que veut dire en Grec le *mé* qui n'est pas de la négation. Je pourrais avec vous reprendre n'importe quel texte pour vous en montrer les manifestations. *Epheuge mé eidenai*, dit le gardien dans Antigone. Il est parti sans laisser de traces. Il s'agit effectivement de celui dont ils ne savent pas encore que c'est Antigone. Ils en donnent *épheuge mé adenai*, en principe, cela veut dire qu'on évite qu'on sache que c'est lui, non *to mé adenai*, si l'on prenait les choses au pied de la lettre, deux négations, on dirait qu'il a évité qu'on ne sache pas que c'est lui. Cela ne veut pas dire cela. Le *mé mephunai* est là pour ce quelque chose qui est justement la *Spaltung* de l'énonciation et de l'énoncé que je vous ai déjà expliquée. Le *mé phunai*, cela veut dire, plutôt, ne pas être. Oui, plutôt ne pas être. C'est là la préférence sur laquelle doit se terminer une existence humaine parfaitement achevée, celle d'Œdipe. Si achevée que ce n'est pas de la mort de tous qu'il meurt, à savoir d'une mort accidentelle, de la vraie mort, de celle dans laquelle il raille lui-même son être. C'est ce que j'appellerai une malédiction consentie. De cette vraie subsistance qu'est la subsistance de l'être humain, cette subsistance dans la soustraction de lui-même à l'ordre du monde. Cette attitude est belle, comme on dit dans le madrigal, deux fois belle d'être belle.
C'est ici qu'Oedipe nous montre où s'arrête, où se définit la zone limite intérieure du rapport au désir, celle en fin de compte pour toute expérience humaine, qui est toujours rejetée au-delà de la mort, puisque la plupart des choses autour de quoi l'être humain commun règle sa conduite est simplement de faire ce qu'il faut pour ne pas risquer l'autre mort, celle qui consiste simplement à claquer le bec. *Primum vivere*. Les questions d'être sont toujours rejetées à plus tard, ce qui ne veut pas dire qu'elles ne soient pas là à l'horizon. Voici les notions topologiques qu'il conviendra de rappeler, parce qu'aussi bien, il est tout à fait impossible de s'y retrouver dans des rapports assurément fondamentaux dans notre expérience, et de dire quelque chose qui ne soit pas simplement tournage en rond et confusion, même sous des plumes éminentes. Quand vous lisez, par exemple, cet article en tous points d'ailleurs remarquable de Jones sur *Haine, culpabilité et crainte*, en montrant leur disposition circulaire, non pas d'ailleurs d'une circularité absolue, mais beaucoup de choses à l'intérieur de cet article - je vous prie de l'étudier la plume à la main car, sans -

aucun doute, nous aurons affaire à lui l'année prochaine - combien de choses s'éclaireraient à condition de mettre en avant des principes, ceux que nous sommes en train d'essayer d'articuler.
Reprenons-les donc, ces principes, au niveau de cet homme du commun auquel nous avons affaire, et tâchons de voir ce qu'ils impliquent. Jones, par exemple, a senti, comme bien d'autres, a peut-être mieux exprimé que d'autres, ce qu'on peut appeler l'alibi moral. Il a appelé cela *moralisches Entgegenkommen*, c'est-à-dire la complaisance de l'exigence morale. Il montre en effet que, bien souvent, dans ce que l'homme s'impose de devoirs, il n'y a que l'alibi de la crainte des risques à prendre si on ne se l'imposait pas. Il faut tout de même bien appeler les choses par leur nom. Ce n'est pas parce que l'on met là-derrière un triple voile analytique, ce n'est pas cela que ça veut dire. En d'autres termes, ce que l'analyse articule, c'est que, dans le fond, il est plus commode d'encourir, de subir l'interdit, que d'encourir la castration. Et puis encore, essayons un tout petit peu de nous laver la cervelle ; qu'est-ce que ça veut dire, dans Freud, et avant qu'on approfondisse comme on dit la question - ce qui est bien souvent une façon de l'éviter - qu'est-ce que ça veut dire que le surmoi qui se produit au moment du déclin de l'Oedipe ? On incorpore sans aucun doute l'instance interdisante. Alors, ceci devrait peut-être vous mettre quand même sur la voie, parce que ailleurs, dans un article célèbre qui s'appelle *Deuil et mélancolie*, Freud dit aussi que le deuil et son travail s'appliquent à un objet incorporé, à un objet que, pour une raison ou une autre, auquel on ne veut pas tellement de bien. Je veux dire qu'il est proprement articulé que cet être aimé dont nous faisons, par notre deuil, si grand cas, ça n'est pas uniquement des louanges que nous lui adressons, ne serait-ce que pour cette saloperie qu'il nous a faite en nous quittant.
Alors, peut-être que la naissance, la structure, la condition du surmoi, j'entends œdipien, puisque bien sûr on a fait quelque pas en avant depuis, et qu'on a montré qu'il y a pas eu avant - personne non plus est capable de justifier dans l'état actuel des choses pourquoi c'est toujours le même surmoi, bien qu'il soit né paraît-il avant, en rétorsion des pulsions sadiques selon Madame Mélanie Klein - tenons-nous en donc d'abord à méditer sur ce que ce peut être alors ce surmoi œdipien. Si nous incorporons le père, pour être si méchant avec nous-mêmes, c'est peut-être, comme dans le cas du deuil, que nous avons, à ce père, beaucoup de

reproches à faire. Et c'est ici que peut vous servir quelque distinction à laquelle, dans les années précédentes, je vous ai introduits, c'est à savoir que choses différentes sont la castration, la frustration la privation. Et que si la frustration est l'affaire propre de la mère symbolique, je vous ai expliqué que sans aucun doute, naturellement, sans pouvoir toujours pousser jusqu'au terme ce qu'impliquent ces articulations, que le responsable de la castration dans Freud, à le lire, et si nous devons donner un sens à ce que c'est la castration, c'est le père réel, qu'au niveau de la privation c'est le père imaginaire.
Tâchons justement bien de voir la fonction de l'un et de l'autre de ces pères au déclin de l'Œdipe, et dans la formation du surmoi, peut-être cela nous apportera-t-il quelque clarté. Peut-être n'aurons-nous pas l'impression de jouer deux lignes écrites sur la même portée quand nous faisons entrer en ligne de compte le père comme castrateur et d'autre part le père comme origine du surmoi. Pour tout dire, je crois qu'en effet cette distinction est essentielle. Que tout ce que Freud a articulé d'abord concernant la castration, quand il s'est mis, par un phénomène véritablement stupéfiant je dois dire, parce qu'il n'avait jamais, même, été esquissé avant lui, quand il s'est mis à épeler le phénomène. Le père réel, nous dit Freud, est castrateur. En quoi ? Pour sa présence de père réel, comme effectivement besognant le personnage vis-à-vis de qui l'enfant est en rivalité avec lui, la mère. Le père réel est promu - que ce soit comme cela dans l'expérience ou pas, mais dans la théorie assurément, ça ne fait aucun doute - comme Grand Fouteur, et pas devant l'Éternel, croyez-moi, il n'est même pas là pour compter les coups. Seulement, est-ce que ce père réel et mythique, précisément au déclin de l'Œdipe, ne s'efface pas, si je puis dire, derrière celui que l'enfant, à cet âge - et c'est pour cela que c'est un âge avancé tout de même, cinq ans - peut très bien l'avoir découvert, à savoir le père imaginaire, à savoir celui qui l'a, en fin de compte, lui le gosse, si mal foutu.
Observez, je vous en prie, ce que l'analyse de l'expérience analytique épelle en ânonnant, et dites-moi si ce n'est pas là que gît la nuance; si ce n'est pas justement pour autant que l'expérience, à ce tournant, est faite de tout ce qui, dans ce petit enfant, non pas tant parce qu'il est petit, mais parce qu'il est homme, est pour lui privation, si ce n'est point autour de cela que se forge, se fomente ce deuil du père imaginaire, c'est-à-dire d'un

père qui serait vraiment quelqu'un. Ce en quoi naît d'une façon plus ou moins définitive et bien formée selon les cas ce perpétuel reproche qui reste fondamental dans la structure du sujet d'être si mal. Ce père imaginaire, c'est lui et non pas le père réel, qui est le fondement de l'image providentielle de Dieu, et la fonction du surmoi, à son dernier terme, à son horizon, dans sa perspective dernière, est haine de Dieu, reproche à Dieu d'avoir si mal fait les choses. Tel est ce qui, je crois, témoigne de la vraie structure de l'articulation du complexe d'Œdipe, et si vous la répartissez ainsi, vous trouverez beaucoup plus clairs tous les détours, toutes les hésitations, tous les tâtonnements que font les auteurs pour s'en expliquer, les accidents et les détails. Avec cette clef en particulier, et jamais autrement, vous pourrez voir ce que vraiment Jones veut dire quand il parle autant de la genèse du surmoi, du rapport entre les trois, haine, crainte et culpabilité.

Pour reprendre donc les choses, nous dirons que, plût au ciel que le drame se passe à ce niveau sanglant de la castration et que le pauvre petit homme inondât de son sang, comme Cronos Uranos, le monde entier. Chacun sait que cette castration est là, à l'horizon, ce qui ne se produit, bien entendu, jamais nulle part et que ce qui s'effectue est quelque chose qui a beaucoup plus de rapport avec le fait que de cet organe, de ce signifiant, le petit homme est un support plutôt piètre, qu'il apparaît avant tout plutôt privé, et que c'est là que nous pouvons entrevoir la communauté de son sort avec ce que la petite fille éprouve, et qui, dans cette perspective, s'inscrit également d'une façon beaucoup plus claire. En fin de compte, ce dont il s'agit, c'est de ce tournant où le sujet s'aperçoit tout simplement, chacun le sait, que son père est un idiot, ou un voleur selon les cas, ou simplement un pauvre type, ou ordinairement un croulant, comme dans le cas de Freud, croulant sans doute bien sympathique et bien bon, mais qui, quand même, comme tous les pères, a bien dû communiquer malgré lui les mouvements, comme ça, en bousculade, de ce qu'on appelle les antinomies du capitalisme, c'est-à-dire qu'il a quitté Freiberg, où il n'y avait plus rien à faire, pour s'installer à Vienne. Et c'est une chose qui ne passe pas inaperçue dans l'esprit d'un enfant, même quand il avait trois ans. C'est bien parce que Freud aimait son père qu'il a fallu qu'il lui redonne une stature, et pour l'achever, cette stature, lui donner cette taille du géant de la horde primitive.

Mais bien entendu ce n'est pas là ce qui résout les questions de fond. À la vérité, pour Œdipe, comme je vous l'ai dit, et c'est en cela que, prouvant qu'il est un homme complet, il nous montre du même coup que ce n'est pas là la question essentielle - car c'est justement pour ça qu'Oedipe n'a pas de complexe d'Œdipe - c'est que dans son histoire, remarquez-le bien, il n'y a pas de père du tout. Je veux dire que celui qui lui a servi de père, c'est son père adoptif, et nous en sommes tous là mes bons amis, parce qu'après tout *pater is est quem Justae nuptiae demonstrant*, ce qui veut dire que le père, c'est celui qui nous a reconnu. Foncièrement, nous en sommes au même point qu'Oedipe, encore que nous ne le sachions pas et que, quant au père qu'Oedipe a connu, lui, ça n'est très précisément, comme le mythe de Freud l'indique, que le père une fois mort. Aussi est-ce là, comme je vous l'ai cent fois indiqué, qu'est la fonction du père, puisque la seule fonction du père, dans notre articulation d'être un mythe, c'est justement, comme je vous l'explique, toujours et uniquement le *Nom-du-père*. C'est-à-dire rien d'autre que le père mort, comme Freud nous l'explique dans *Totem et Tabou*. Mais, bien entendu, pour que ceci soit pleinement développé, il faut que l'aventure humaine, ne serait-ce qu'en esquisse, soit poussée jusqu'à son terme, à savoir que la zone où Oedipe s'avance, après s'être déchiré les yeux, soit explorée.

C'est donc toujours par quelque franchissement de la limite, bénéfique, que l'homme fait l'expérience de son désir. Et en fait, comme d'autres avant moi l'ont articulé, c'est tout le sens de ce que Jones spécialement produit quand il parle d'*aphanisis*, étant essentiellement lié à ce risque majeur qui est le risque tout simplement de ne pas désirer. Le désir d'Œdipe, c'est ce désir d'en savoir le fin mot sur le désir. Quand je vous dis que le désir de l'homme est le désir de l'Autre, quelque chose me revient dans l'esprit qui, je crois, chante dans Paul Eluard sous le terme du dur désir de durer. Ce *dur désir de durer* n'est rien d'autre que ce désir de désirer.

Pour l'homme du commun, donc, en tant que le deuil de l'Œdipe est à la source, à l'origine du surmoi, la double limite au-delà de la mort réelle risquée, jusqu'à la mort préférée, assumée, jusqu'à l'être pour la mort, ne se présente que sous un voile. Ce voile, c'est précisément ceci qui s'appelle, dans Jones, la haine, qui fait que c'est dans l'ambivalence de l'amour et de la haine que tout auteur analytique conscient, si je puis dire, met le -500 -

dernier terme de la réalité psychique à laquelle nous avons affaire. La limite extérieure qui est celle qui retient l'homme dans le service du bien est le *primum vivere*. C'est bien la crainte, comme on nous le dit. Mais vous voyez combien son incidence est en quelque sorte superficielle. C'est entre les deux, et dans la zone intermédiaire, que gît, pour l'homme du commun l'exercice de sa culpabilité, reflet de cette haine pour celui - car l'homme est créationniste - créateur, quel qu'il soit, qui l'a fait si faible et si insuffisante créature.
Bien sûr, ces balivernes ne sont rien pour le héros, pour lui, qui s'est effectivement avancé dans cette zone, pour Œdipe. Pour Oedipe, qui va jusqu'au *mé phunai* du véritable *Être-pour-la-mort*, les épousailles avec l'anéantissement considéré comme le terme de son vœu, de cette malédiction consentie du mé phunai Ici il n'y a rien d'autre que cette véritable et invisible disparition qui est la sienne. L'entrée dans cette zone est celle, pour lui, de ce renoncement aux biens et au pouvoir en quoi consiste la punition qui n'en est pas une. L'acte d'arrachement au monde qui est constitué par le geste de s'être aveuglé, celui-là seul, les anciens le savaient, qui échappe aux apparences, peut arriver à la vérité. Le grand Homère est aveugle, Tirésias aussi. C'est entre les deux que, pour Œdipe, se joue le règne absolu de son désir. Ce qui est suffisamment souligné par le fait qu'on nous le montre jusqu'à son terme irréductible, exigeant tout, n'ayant renoncé absolument à rien, et absolument irréconcilié.
Cette topologie, qui est la topologie tragique en l'occasion, je vous en ai montré l'envers et la dérision, parce qu'elle est illusoire, parce que ce pauvre Lear n'y comprend rien, et fait retentir, pour avoir voulu entrer, lui, d'une façon bénéfique avec l'accord de tous, dans cette même région, l'océan et le monde, pour nous apparaître toujours n'ayant rien compris, tenant morte dans ses bras l'objet, bien entendu méconnu par lui, de son amour.
Tels sont les termes autour desquels se définit cette région qui nous permet de poser les limites qui nous permettent enfin de faire la clarté sur un certain nombre d'énigmes, de problèmes que pose notre propre théorie et notre expérience, en particulier ceci l'intériorisation de la loi, nous ne faisons que le dire, n'a rien à faire avec la Loi. Encore faudrait-il dire tout de même pourquoi. Il est possible que ce surmoi serve d'appui à la conscience morale, mais chacun sait bien que le surmoi n'a rien à faire avec la conscience morale en ce qui concerne ses exigences les - 5 0 1 -

plus obligatoires. Ce qu'il exige n'a rien à faire avec ce que nous serions en droit de faire la règle universelle de notre action. C'est véritablement le *b-a ba* de la vérité analytique. Mais il ne suffit pas de le constater, il faut en rendre raison. Je pense que le schéma que je vous propose en est capable, et que si vous vous y tenez fermement vous y trouverez occasion, dans ce dédale, à ne pas vous perdre.
Voilà ce que je voulais vous dire aujourd'hui. La prochaine fois, je grouperai autour de ce quelque chose qui amorcera en fin de compte la voie vers quoi tout ceci est dirigé, c'est-à-dire une appréhension plus sûre de ce qui peut être considéré comme catharsis et des conséquences de ce rapport de l'homme au désir.
-502-

Leçon XXVII 6 Juillet 1960

Nous voici à notre dernier entretien sur ce que j'ai cru pouvoir avancer devant vous concernant l'Éthique de la psychanalyse. Pour les conclure, ces entretiens, je vais vous proposer aujourd'hui un certain nombre de remarques, les unes conclusives, les autres d'expérience suggestive, et je pense aussi laisser ouverte l'indication que nous n'avons pas clos - je pense que vous ne vous en étonnerez pas - notre discours. Bref, il n'est pas facile de trouver un médium quand il s'agit de terminer sur un sujet par essence excentrique. Disons que ce que je vous apporte aujourd'hui, c'est un mixed grill. Donc, l'éthique, en somme -il faut toujours repartir des définitions - consiste essentiellement, comme éthique, en un jugement sur notre action, à ceci près qu'elle n'a de portée que pour autant que cette action impliquée en elle comporte jugement. Elle est en tout cas toujours censée comporter ce jugement implicite, dès lors qu'on se mêle de porter des jugements sur l'action, c'est-à-dire de faire de l'éthique. La présence du jugement des deux côtés de cet objet est essentielle à la structure.
S'il y a une éthique de la psychanalyse - la question se pose - c'est précisément pour autant qu'en quelque façon, si peu que ce soit, l'analyse peut nous apporter quelque chose, ou simplement le prétend, qui se pose comme mesure de notre action. Bien sûr, et c'est un moment déjà depuis longtemps périmé, l'idée peut venir à première inspection que cette mesure de notre action, elle va nous proposer comme un retour à nos instincts. Il y en a peut-être encore quelques uns par ci par-là à qui cela peut
faire peur. À la vérité, j'ai même entendu, dans une société philosophique, -503 -

quelqu'un qui m'a apporté des objections de cette espèce qui me paraissaient évanouies depuis une quarantaine d'années. À la vérité, tout le monde est assez rassuré sur ce sujet. Je veux dire que personne ne songe à craindre un ravalement moral de cette espèce dans la suite de l'analyse. Mais ce qui s'est passé, vous montrais-je souvent, le soulignant, c'est que ce qu'elle semble avoir fait dans le fait, en bâtissant, si je puis dire, ces instincts, en en faisant la loi naturelle de la réalisation de l'harmonie morale, prend la tournure d'un alibi assez inquiétant, d'esbrouffe moralisante, d'un bluff dont je crois qu'on ne saurait trop montrer les dangers. C'est ici un lieu commun, je ne m'y arrête donc pas plus.

Pour nous tenir à ce qui peut se dire au premier pas, c'est que tout de même depuis longtemps chacun sait que ce qu'il y a de plus modeste dans l'analyse, c'est qu'elle procède par un retour au sens de cette action. Et voilà qui, à soi seul, justifie que nous soyons dans la dimension morale. C'est que l'homme sain, ou malade, l'hypothèse freudienne de l'inconscient, suppose que ce qui fait son action, quelle qu'elle soit, normale ou morbide, a un sens caché auquel on peut aller. Et dans cette dimension se conçoit d'emblée la notion d'une catharsis qui ne veut dire, dans cet ordre, que purification, ce qui veut dire décantation, isolement de plans. Il y a, à ce qui se passe à un niveau de vécu, un sens plus profond, qui le guide, auquel on peut accéder. Les choses ne doivent pas être les mêmes quand les deux couches sont séparées. Voilà ce qui n'est pas une découverte il me semble. Et il y a la position minimale, celle qui, heureusement, ne me paraît pas trop obscurcie, dans la notion commune qu'on peut avoir de l'analyse.

Cela ne va pas tellement loin. Je dirai presque que ça rejoint une forme excessivement générale de toute espèce de progrès qu'on peut appeler intérieur. C'est vraiment la forme embryonnaire d'un très vieux *gnéthi éauton* et évidemment avec un accent tout de même particulier. Simplement déjà, là, se met à sa place ce qui justifie ce sur quoi j'ai insisté tellement cette année, à savoir une abrupte différence apportée par l'expérience analytique, en tout cas par la pensée freudienne, et qui consiste en ceci, c'est qu'une fois opéré ce retour au sens, une fois le sens profond libéré, c'est-à-dire simplement séparé, catharsis au sens de décantation, c'est aussi la question que les gens du commun se posent et à laquelle nous répondons d'une façon plus ou moins directe, une fois cette affaire

faite, tout va-t-il tout seul ? Et pour mettre les points sur les i, n'y a-t-il plus que bienveillance ? Cela nous met sur la plus vieille question. Un nommé Mencius, comme l'ont appelé les jésuites, nous dit que la question de la bienveillance de l'homme se juge de la façon suivante, sa bienveillance est naturelle à l'origine, elle est comme une montagne couverte d'arbres. Seulement, il y a des habitants dans les environs qui ont commencé par couper les arbres, le bienfait de la nuit est de rapporter un nouveau foisonnement de surgeons, mais au matin les troupes viennent qui les dévorent, et finalement la montagne est une surface chauve sur laquelle rien ne pousse.
Vous voyez que le problème ne date pas d'hier. Ce n'est pas pour rien que je vous parle de Mencius. Nous aurons à y revenir. Quoi qu'il en soit, cette bienveillance pour nous, par l'expérience, est si peu assurée, que c'est précisément autour de ce qu'on appelle pudiquement la réaction thérapeutique négative, c'est ce que d'une façon plus relevée par sa généralité littéraire, je vous ai appelé la dernière fois la malédiction assumée que nous partons, de la malédiction consentie du *mé phunai* d'Œdipe. Non que le problème ne reste entier et que tout ce qui se décide se décide au-delà du retour au sens. Ce dans quoi je vous ai incité à entrer comme en une expérience mentale, *experimentum mentis*, comme dit Galilée - contrairement à ce que vous croyez, il avait beaucoup plus d'expérience mentale que de laboratoire, en tout cas il n'aurait certainement pas fait le pas décisif qu'il a fait sans l'expérience mentale - cet experimentum mentis que je vous propose ici parce queje crois que c'est celui qui est dans la droite ligne de ce à quoi nous incite l'analyse, je veux dire notre expérience, quand nous essayons non pas de la ramener à un commun dénominateur, à une commune mesure, la faire rentrer dans les tiroirs déjà établis, mais de l'articuler dans sa topologie propre, dans sa structure propre, je vous assure que cela suppose ce dont je vous ai déjà désigné la place, le ru où se situe le désir. Ce que je vous ai proposé, donc, le long de mon discours de cette année comme un *experimentum mentis*, c'est ceci, c'est de prendre comme ce que j'ai appelé la perspective du jugement dernier, de prendre comme étant l'étalon, cette révision de l'Éthique à quoi nous incite l'analyse, proprement, le rapport de l'action au désir qui l'habite.
Et, pour vous le faire entendre, j'ai pris l'exemple, le support de la tra- 505 -

gédie. En quoi j'avais une suffisante garantie dans le fait que cette référence n'est pas évitable, et pour la simple preuve qui peut en être donnée que précisément, dès ses premiers pas, Freud a dû la prendre. La question éthique de l'analyse se pose, non dans une spéculation d'ordonnance, d'arrangement, de ce que j'appelle service des biens, mais à proprement parler implique cette dimension qui s'exprime dans ce qu'on appelle l'expérience tragique de la vie. C'est dans la dimension tragique que s'inscrivent les actions et que nous sommes sollicités de nous repérer quant aux valeurs. C'est aussi bien d'ailleurs dans la dimension comique, et aussi bien quand j'ai commencé de vous parler des formations de l'inconscient, vous le savez, c'est le comique que j'avais à l'horizon. Disons que ce rapport de l'action au désir qui l'habite dans la dimension tragique se situe, s'exerce, dans le sens, disons en première approximation, d'un triomphe de la mort. C'est le caractère fondamental de toute action tragique. Je vous ai appris à rectifier, à corriger ; triomphe de l'être pour la mort. Qu'importe le *mé phunai* tragique; ce *mé* , cette négation est identique à l'entrée du sujet comme tel sur le support du signifiant.
Pour le comique, en première approximation, c'est, sinon le triomphe, du moins, le jeu futile, dérisoire de la vision. Là aussi, et si nous y regardons de plus près, si dans ce comique, si peu que j'ai pu jusqu'à présent l'aborder devant vous, vous voyez bien que ce dont il s'agit, c'est aussi le rapport de l'action au désir et de son échec fondamental à le rejoindre. Ce qui crée la dimension comique, c'est quelque chose qui est marqué par la présence, au centre, d'un signifiant caché. Mais, je vous l'ai dit, dans l'ancienne comédie, il est là en personne, le phallus. Mais peu importe qu'on nous l'escamote par la suite, simplement, il faut que nous nous souvenions que, dans la comédie, ce qui nous satisfait, qui nous fait rire, qui nous la fait apprécier dans sa pleine dimension humaine, à savoir l'inconscient non excepté, c'est non pas le triomphe de la vie, mais que la vie s'y glisse, si l'on peut dire, se dérobe, fuit, échappe à tout ce qui lui est opposé de barrière, et précisément des plus essentielles, celles qui sont constituées par l'instance du signifiant. Ce que le phallus signifie lui aussi, c'est qu'il n'est rien d'autre qu'un signifiant, c'est le signifiant de cette échappée, de ce triomphe du fait que la vie passe tout de même, quoi qu'il arrive ; quand le héros comique même a trébuché, est tombé dans la mélasse, eh bien, quand même, petit bonhomme vit encore.

Voilà dans quelle dimension - dont le pathétique, vous le voyez, est exactement l'opposé, le pendant du tragique, et après tout pas incompatible, le tragi-comique existe - gît l'expérience de l'action humaine. Et c'est parce que nous savons mieux que ceux qui nous ont précédé, reconnaître la nature du désir qui est au cœur de cette expérience, qu'une révision éthique est possible, qu'un jugement éthique est possible, qui répercute cette valeur de jugement dernier: « Avez-vous agi conformément au désir qui vous habite ? » Ceci n'est pas une question facile à soutenir. C'est une question, je le prétends, qui n'a jamais été posée dans cette pureté ailleurs qu'elle ne peut l'être, c'est-à-dire dans le contexte analytique.
À ce pôle du désir s'oppose la tradition, non pas dans son entier bien sûr - rien n'est nouveau et tout l'est dans l'articulation humaine - mais ce que j'ai voulu, à l'opposé, vous faire sentir, et justement en prenant dans une tragédie l'exemple de l'antithèse du héros tragique qui, comme antithèse, ne participe pas moins dans la tragédie d'un certain caractère héroïque, et c'est Créon, sur ce support, autour de ce support, je vous l'ai rappelé aussi, préparé par un rappel, je vous ai parlé de ce qu'on appelle la position du service des biens. Cette position du service des biens est la position de l'éthique traditionnelle. Tout ce qui est ravalement du désir, toute cette modestie, ce tempérament, cette voie médiane que nous voyons si éminemment remarquablement articulée dans Aristote, il s'agit de savoir de quoi elle prend mesure, si sa mesure peut être quelque part fondée. Il suffit d'un examen articulé et attentif pour voir que sa mesure est toujours profondément marquée d'ambiguïté. En fin de compte, l'ordre des choses sur lequel elle entend, elle prétend se fonder, c'est l'ordre du pouvoir, d'un pouvoir trop humain, et non pas parce que nous disons qu'il est humain et trop humain, mais parce qu'il ne peut pas même faire trois pas pour s'articuler sans dessiner la circonvallation qui la serve du lieu où règne, disons-nous, le déchaînement des signifiants et où pour Aristote il s'agit du caprice des dieux, pour autant qu'à ce niveau dieux et bêtes se réunissent pour signifier le monde de l'impensable. Certainement, ce dieu n'est pas le premier moteur. Il s'agit des dieux de la mythologie. Nous savons depuis, quant à nous, réduire ce déchaînement du signifiant. Mais ce n'est pas parce que nous l'avons mis presque tout entier, notre jeu, sur le *Nom du père*, que la question en est simplifiée.

Donc, voyons-le bien, la morale d'Aristote, c'est tout à fait clair-cela vaut la peine d'aller y voir de près - se fonde toute entière sur un ordre d'ailleurs arrangé, idéal, mais qui tout de même est celui qui répond à la politique de son temps, je veux dire au point où les choses étaient structurées dans la cité. Sa morale est une morale du maître, faite pour les vertus du maître, elle est essentiellement liée à un ordre des pouvoirs. L'ordre des pouvoirs n'est point à mépriser. Ce ne sont point ici à vous tenir propos d'anarchisme, simplement, il faut en savoir la limite concernant le champ offert à notre investigation, à notre réflexion. Concernant ce dont il s'agit, à savoir ce qui se rapporte au désir, à son arroi et à son désarroi, la position du pouvoir, quel qu'il soit, en toute circonstance, dans toute incidence historique ou pas, a toujours été la même, c'est celle d'Alexandre arrivant à Persépolis, ou d'Hitler arrivant à Paris. C'est la proclamation suivante - le préambule, peu importe - : « Je suis venu vous libérer de ceci ou de cela », peu importe, l'essentiel est ceci: « Continuez à travailler, que le travail ne s'arrête pas ». Ce qui veut dire: « Qu'il soit bien entendu que ce ne soit pas là en aucun cas une occasion de manifester le moindre désir ». La morale du pouvoir, du service des biens, est comme telle: « Pour les désirs, vous repasserez, qu'ils attendent ».
Cela vaut la peine qu'on trace la ligne de démarcation par rapport à laquelle les questions peuvent se poser dans un esprit qui marque un terme essentiel, qui a une fonction linéaire dans l'articulation de la philosophie, celui de Kant. Il nous rend le plus grand service simplement de poser cette borne topologique qui distingue le phénomène moral, je veux dire le champ qui intéresse le jugement moral comme tel, en le purifiant, c'est la catharsis. Opposition catégorielle limite, purement idéale, mais il est essentiel que quelqu'un un jour l'ait articulé en le purifiant de tout intérêt qu'il appelle pathologique, *pathologisches*, ce qui ne veut pas dire que ce soient des intérêts liés à la pathologie mentale, mais qu'il s'agit simplement d'un intérêt humain, sensible, vital quelconque. Pour qu'il s'agisse du champ qui peut être valorisé comme proprement éthique, il faut que nous n'y soyons, par aucun biais, intéressé en rien. Un pas est franchi quand même. La morale traditionnelle s'installait dans ce qu'on devait faire dans la mesure du possible, comme on dit encore, et comme on est bien forcé de le dire. Ce qu'il y a à démasquer, c'est que le point pivot par où elle se situe ainsi, c'est l'impossible où nous reconnaissons la -508 -

topologie de notre désir. Le franchissement nous est donné par Kant. Il nous dit, l'impératif moral ne se préoccupe pas de ce qui se peut ou ne se peut pas. Le témoignage de l'obligation, en tant qu'elle nous impose la nécessité d'une raison pratique, c'est un *Tu dois* inconditionnel. C'est fort intéressant pour nous, parce que ce que je vous ai montré, c'est que ce champ prend sa portée, précisément, du vide où le laisse, à l'appliquer en toute rigueur, la définition kantienne, et que cette place où nous, analystes, nous pouvons dire que c'est la place occupée par le désir. Le cœur, le centre du désir éthique, c'est le problème de cette mesure incommensurable, de ce renversement qui met en place, au centre, le départ de quelque chose qui se pose comme une mesure infinie et qui s'appelle le désir. Je vous ai montré combien, aisément, au *Tu dois* de Kant se substitue le fantasme sadien de la jouissance érigée en impératif, pur fantasme bien sûr, et presque dérisoire, mais qui n'exclut nullement la possibilité de l'érection ici d'une loi universelle. C'est bien la portée du commentaire sadien.

Ici, tout de même, arrêtons-nous, et pour voir ce qui reste toujours à l'horizon. Car aussi bien, si Kant n'avait fait que nous désigner ce point crucial, tout serait bien. Mais on voit aussi sur quoi se termine l'horizon de la raison pratique, sur le respect et l'admiration que lui inspire ce ciel étoilé au-dessus de nous et cette loi morale au-dedans. On peut se demander pourquoi ? Le respect et l'admiration suggèrent un rapport personnel et c'est bien là que tout est à la fois subsistant et démystifié, subsistant quoique démystifié.

C'est ici je crois que les remarques qui sont celles que je vous propose concernant le fondement qui nous est donné par l'expérience analytique de la dimension du sujet dans le signifiant sont essentielles. Permettez-moi de vous l'illustrer rapidement pour dire ici ce que je veux dire. Kant prétend trouver la preuve singulière, renouvelée de l'immortalité de l'âme en ceci, c'est que ces exigences de l'action morale, rien ici bas ne saurait les satisfaire, et que donc, c'est pour autant qu'elle sera restée sur sa faim qu'il lui faut une vie au-delà pour que cet accord inachevé puisse trouver quelque part, on ne sait où, sa résolution. Qu'est-ce que tout ceci veut dire ? Ce respect et cette admiration pour les cieux étoilés peut être encore un instant de l'histoire fragile. A-t-il pu encore subsister à l'époque de Kant quelque chose qui, pour nous, ne nous semble-t-il pas, à considérer

ce vaste univers, que nous sommes plutôt en présence d'un vaste chantier en construction, de nébuleuses diverses, avec un coin bizarre, celui que nous habitons, qui ressemble un peu, comme on l'a toujours montré, à une montre ici abandonnée dans un coin ? Mais à part cela il est clair, évident, simple que nous regardions s'il n'y a personne, si tant est, bien sûr, que nous donnions son sens à ce qui peut y constituer une présence, et il n'y a pas d'autre sens articulable à cette présence divine, sinon celle qui nous sert pour critère du sujet, à savoir la dimension du signifiant.

Les philosophes peuvent spéculer sur cet Être dont l'acte et la connaissance se confondent; la tradition religieuse, elle, ne s'y trompe pas. Elle n'a à proprement parler, droit à la reconnaissance de une ou plusieurs personnes divines que de ce qui peut s'articuler dans une révélation. Une seule chose peut faire que pour nous les espaces soient habités par une personne transcendante, c'est que ce soit dans les cieux que nous apparaisse le signal, et non pas le signal au sens de la théorie de la communication qui passe son temps à nous raconter qu'on peut interpréter en termes de signes ce qui se véhicule à travers l'espace de rayons avertisseurs, nous commencerions à nous apercevoir que quelque chose habite les espaces - et si nous prenons ces espaces, vous allez le voir, au nom de quels mirages créés par la distance - car justement, si c'était près, ça serait évident, parce que cela nous vient de très loin on croit que c'est un message que nous recevons des astres à des trois cents années lumières. D'où qu'ils viennent, ce n'est pas plus un message que quand nous regardons cette bouteille. Ce qui en serait un c'est, si à quelque explosion d'étoile se passant à ces myriades distancielles, correspondait quelque part quelque chose qui s'inscrirait sur le Grand Livre, en d'autres termes, qui ferait de ce qui se passe une réalité.

Un certain nombre d'entre vous, récemment, ont vu un film dont je n'ai pas été complètement enchanté. Mais avec le temps, je reviens sur mon impression. Il y a de bons détails. C'est le film de Dassin. Dans le film de Dassin, de temps en temps, le personnage qui nous est présenté comme merveilleusement lié à l'immédiateté de ses sentiments, prétendus primitifs, dans un petit bar du Pirée, se met à casser la gueule à ceux qui l'entourent pour ne pas avoir parlé convenablement, c'est-à-dire selon les normes morales du personnage. À d'autres moments, il prend un verre pour marquer l'excès de son enthousiasme et de sa satisfaction et le fra- 510 -

casse sur le sol. Chaque fois qu'un de ces fracas se produit, nous voyons - je trouve cela très beau et même génial - s'agiter frénétiquement ce qu'on appelle le comptabilisateur, la caisse enregistreuse. Et c'est cette caisse qui définit la structure à laquelle nous avons affaire. Et ce qui fait qu'il peut y avoir désir humain, et que ce champ existe, c'est cette supposition que pour nous, pour compter, tout ce qui se passe de réel est comptabilisé quelque part. Kant a pu réduire à sa pureté toute l'essence du champ moral en son point central, il reste - et ce n'est rien d'autre que signifie l'horizon de son immortalité de l'âme - qu'il faut qu'il y ait quelque part place pour la comptabilisation. Nous n'avons pas été assez emmerdés sur cette terre avec le désir, il faut qu'une partie de l'éternité - s'emploie à faire de tout cela les comptes.

Bien entendu, dans ces fantasmes, ne se projette rien d'autre que précisément ce rapport structural, celui que j'ai essayé d'inscrire à vos yeux sur le graphe avec la ligne du signifiant. C'est en tant que le sujet se situe, et se constitue par rapport au signifiant, que se produit en lui cette rupture, cette division, cette ambivalence au niveau de laquelle se place la tension du désir, à ceci près, nous pouvons voir que le film auquel j'ai fait allusion à l'instant et qui, je ne l'ai appris qu'après, est joué par le metteur en scène - c'est Dassin qui joue le rôle de l'Américain- nous présente un bien joli, curieux modèle de quelque chose qui, du point de vue structural, peut s'exprimer ainsi, c'est à savoir que celui qui joue en position de satire, je veux dire en position satirique, le personnage qui est à proposer à la dérision, Dassin nommément, en tant qu'il joue l'américain, se trouve, en tant que producer, personnage qui a conçu le film, dans une position plus américaine que ce qu'il livre à la dérision, à savoir que les américains eux-mêmes. Entendez-moi bien. Il est là entreprenant la rééducation, voire le salut d'une aimable fille publique et l'ironie du scénariste nous le montre dans la position de se trouver, dans cette oeuvre pie, à la solde de celui qu'on peut appeler le grand-maître du bordel. Comme il convient, ce n'est pas quelque sens profond de sa figure, nous le savons, et il nous le signale assez pour ne pas le savoir en nous mettant sous les yeux une énorme paire de lunettes noires; c'est celui, et pour cause, dont personne ne voit jamais la figure. Bien sûr, au moment où la fille apprend que c'est ce personnage, lequel est son ennemi juré, qui paie les frais de la fête, elle nous vide la belle âme de l'américain en question qui se retrouve quinaud -511 -

après avoir conçu les plus grands espoirs. Ce qui est amusant est évidemment ceci, c'est que s'il y a quelque dimension dans ce symbolisme de critique sociale, à savoir que ce n'est rien d'autre que les forces de l'ordre, si je puis dire, qui se dissimulent derrière le bordel, il y a sans doute quelque naïveté à montrer, en queue du scénario et de l'histoire, que ce qu'on espère dans la question, c'est qu'il suffirait de la suppression du bordel pour résoudre la question des rapports entre la vertu et le désir. Je veux dire que, perpétuellement, dans ce film court cette ambiguïté véritablement fin du dernier siècle, qui consiste à confondre l'antiquité avec le champ du désir libre, si l'on peut dire, d'en être encore à Pierre Lout's et de croire que c'est ailleurs que dans sa position que l'aimable putain athénienne peut concentrer sur elle tout le feu des mirages au centre desquels elle se trouve.
Reprenons donc notre thème. Pour tout dire, Dassin n'a pas à confondre ce qu'il y a d'effusif à la vue de cette aimable silhouette avec un retour à la morale aristotélicienne, dont, heureusement, on ne nous donne pas là la leçon détaillée. Revenons à notre voie, et à ceci qui nous montre qu'à l'horizon de la culpabilité, pour autant qu'elle occupe le champ du désir, il y a ces chaînes, ces limites de la comptabilité permanente. Ceci est tout à fait indépendant d'aucune articulation qui puisse lui en être donnée. Une part du monde s'est orientée d'une façon résolue dans le service des biens, rejetant tout ce qui concerne le rapport de l'homme au désir, dans ce qu'on appelle la perspective post-révolutionnaire. Assurément, la seule chose qu'on puisse dire, c'est qu'on n'a pas l'air de se rendre compte qu'en formulant les choses ainsi, on ne fait que perpétuer ce que je vous ai appelé tout à l'heure la tradition éternelle du pouvoir, à savoir continuons à travailler, pour le désir, vous repasserez. Mais qu'importe. Dans cette tradition, laquelle, je vous le dis, pose une question, je veux dire que l'horizon communiste ne se distingue, ne peut se distinguer de celui de Créon, de celui de la cité, de celui qui distingue amis ou ennemis en fonction du bien de la cité, il ne s'en distingue qu'à supposer-ce qui n'est pas rien en effet - que le champ des biens, au service desquels nous avons à nous mettre, n'englobe à un certain moment tout l'univers. En d'autres termes, cette opération ne se justifie que pour autant qu'à l'horizon nous avons l'État universel. Rien pourtant ne nous dit qu'à cette limite, le problème qui subsiste, qui subsiste même dans la conscience de ceux qui -512 -

vivent dans cette perspective -puisque, ou bien il laissent entendre que les valeurs proprement étatiques de l'Etat, à savoir l'organisation et la police s'évanouiront, ou bien ils introduisent un terme comme celui d'État universel concret, ce qui ne veut rien dire d'autre qu'à ce moment les choses changeront au niveau moléculaire - je veux dire que quelque chose sera profondément changé au rapport qui constitue la position de l'homme en face des biens, pour autant que, jusqu'à maintenant, là n'est pas son désir. Eh bien, quoi qu'il en soit de cette perspective, le signe même qui montre qu'en tout cas dans le chemin qu'elle nous propose, rien structuralement n'est changé, est assurément ceci, c'est que, quoique de façon orthodoxe, la présence divine en soit absente, la comptabilité ne l'est assurément pas. Et ceci se voit à ce thème tout à fait précis, qu'à cet inexhaustible qui nécessite pour Kant encore l'immortalité de l'âme s'est substitué dans cette perspective la notion de culpabilité objective, notion bel et bien articulée comme telle et qui nous montre qu'en tout cas, du point de vue structural, rien dans ce champ n'est résolu.
Je pense avoir assez fait le tour de cette opposition du centre désirant avec le service des biens sur lequel procède, s'avance, mon discours. Prenons donc au vif du sujet ces propositions que j'avance devant vous au titre expérimental. Formulons-les en manière de paradoxe. Voyons ce que ça donne, au moins pour des oreilles d'analystes. Je propose que la seule chose dont on puisse être coupable, au moins dans la perspective analytique, c'est d'avoir cédé sur son désir. Cette proposition, recevable ou non dans telle ou telle éthique, a tout de même cette importance d'exprimer assez bien ce que nous constatons dans notre expérience, c'est qu'au dernier terme, ce dont, de façon recevable ou non pour le directeur de conscience, le sujet se sent effectivement coupable, et quand il fait de la culpabilité, c'est toujours, à l'origine, à la racine, pour autant qu'il a cédé sur son désir. Allons plus loin; souvent il a cédé sur son désir pour le bon motif et même pour le meilleur. Ceci non plus n'est pas pour nous étonner. Depuis que la culpabilité existe, on a pu s'apercevoir déjà depuis longtemps que cette question du bon motif, de la bonne intention, pour constituer certaines zones de l'expérience historique, pour avoir été promue au premier plan des discussions de théologie morale - disons au temps d'Abélard - n'en ont pourtant pas laissé les gens plus avancés, c'est à savoir que la question, à l'horizon, se reproduit toujours la même, et -513 -

c'est bien pour cela que les chrétiens de la plus commune observance ne sont jamais bien tranquilles. Car, s'il faut faire les choses pour le bien, et c'est ce qui se passe en pratique, c'est bel et bien qu'on a toujours à se demander pour le bien de qui, et qu'à partir de là les choses ne vont pas toutes seules. Faire les choses au nom du bien, et plus encore au nom du bien de l'autre, voilà qui est bien loin de nous mettre à l'abri non seulement de la culpabilité, mais de toutes sortes de catastrophes intérieures, en particulier certainement pas à l'abri de la névrose et de ses conséquences.
Si l'analyse a un sens et si le désir est ce qui supporte le thème inconscient, l'articulation propre de ce qui nous fait nous enraciner dans une destinée particulière, laquelle exige avec insistance que sa dette soit payée, revient, retourne pour nous ramener dans un certain sillage, dans quelque chose qui est proprement notre affaire. Si, pour chacun de nous, quelqu'un s'est offensé la dernière fois que j'ai opposé le héros à l'homme du commun, je ne les distingue pas comme deux espèces humaines, en chacun de nous il y a la voie tracée pour un héros, et c'est justement comme homme du commun qu'il l'accomplit. Les deux champs que je vous ai tracés la dernière fois en appelant le cercle interne, l'être pour la mort, et les désirs dans le milieu, et le renoncement à l'entrée dans le cercle externe, ne s'opposent pas au triple champ de la haine, de la culpabilité et de la crainte comme à ce qui serait ici l'homme du commun, et ici le héros. C'est pas ça du tout. C'est que cette forme générale, elle est bel et bien tracée par la structure dans et pour l'homme du commun, et que c'est précisément pour autant que le héros s'y guide correctement, qu'il va passer par toutes les passions où s'embrouille l'homme du commun, à ceci près que chez lui elles sont pures et qu'il s'y soutient entièrement.
Je pense que vos vacances vous permettront de dire effectivement si la rigueur de la topologie que je vous ai dessinée cette année et que quelqu'un ici a baptisée, non sans bonheur d'expression, encore que non sans une note humoristique, la zone de l'entre-deux-morts, vous paraît quelque chose d'efficace. Je vous prie d'y revenir. Eh bien, vous reverrez dans Sophocle ce dont il s'agit. Vous verrez mieux la danse dont il s'agit entre Créon et Antigone, et qu'il est clair que le héros, pour autant qu'il indique par sa présence dans cette zone, que quelque chose est défini et libéré, y entraîne déjà, dans *Antigone*, son partenaire; à la fin, bel et bien, Créon parle de lui-même comme étant quelqu'un qui, désormais, est un -514 -

mort parmi les vivants, pour autant que, dans cette affaire, il a littéralement perdu tous ses biens. À l'intérieur de l'acte tragique, le héros libère son adversaire lui-même.
Il ne faut pas que vous limitiez l'exploration de ce champ à la seule Antigone, prenez *Philoctète*. Vous y apprendrez bien d'autres dimensions, à savoir qu'un héros n'a pas besoin d'être héroïque pour être un héros. Le pauvre Philoctète, c'est un pauvre type. Il était parti tout chaud, plein d'ardeur, mourir pour la patrie sur les rives de Troie; on n'a même pas voulu de lui pour cela. On l'a vidé dans une île parce qu'il sentait trop mauvais. Il y a passé dix ans à se consumer de haine. Le premier type qui vient le retrouver, qui est un gentil jeune homme, Néoptolème, il se laisse couillonner par lui comme un bébé et, en fin de compte, vous le savez, il ira quand même aux rives de Troie, parce que le deus ex machina, Hercule, apparaît pour lui proposer la solution de tous ses maux. Le deus ex machina, qui n'est pas rien, chacun pourtant depuis longtemps conçoit qu'il constitue une sorte de limite, de cadre de la tragédie, dont nous n'avons pas plus à tenir compte que des portants qui s'y cernent, de ce qui soutient l'endroit de la scène. Qu'est-ce qui fait que Philoctète est un héros ? Rien d'autre qu'il adhère, qu'il tient avec acharnement, jusqu'à la fin, jusqu'à la limite du *deus ex machina*, qui est là comme le rideau à sa haine. Disons même quelque chose que ceci nous découvre, il est trahi, mais il est aussi détrompé. je veux dire qu'il n'est pas seulement détrompé sur le fait qu'il est trahi, il est trahi impunément. Ceci, dans la pièce, nous est souligné par le fait que Neoptolème, plein de remords d'avoir trahi le héros - en quoi il se montre une âme noble - vient faire amende honorable et lui rend cet arc qui joue un rôle si essentiel dans la dimension tragique, pour autant qu'il est là, à proprement parler, comme un sujet duquel et auquel on parle, auquel on s'adresse. C'est une dimension du héros, et pour cause.
La trahison, ce qui caractérise en effet essentiellement ce que j'appelle céder sur son désir, est toujours quelque chose, vous l'observerez, notez-en la dimension dans chaque cas, qui s'accompagne toujours dans la destinée du sujet de quelque trahison. je veux dire, ou que le sujet trahit sa voie, et c'est sensible pour le sujet lui-même, ou beaucoup plus simplement - il y a pas du tout besoin de se trahir soi-même pour qu'une trahison exerce ses effets - que quelqu'un avec qui il s'est plus ou moisis voué -515 -

à quelque chose, ait trahi son attente, n'ait pas fait à son moment ce que comportait le pacte. Pacte quel qu'il soit, qui peut être un pacte faste ou néfaste, précaire, à courtes vues, voire de révolte, voire de fuite, qu'importe. Autour de la trahison quelque chose se joue, quand on la tolère. Celui qui, poussé même par l'idée du bien - j'entends du bien de celui qui l'a trahi à ce moment - cède au point de rabattre ses propres prétentions, au point de se dire, eh bien puisque c'est comme ça, renonçons à notre perspective, ni l'un ni l'autre, mais sans doute pas moi, nous ne valons mieux, rentrons dans la voie ordinaire, c'est là que vous pouvez être sûr que se retrouve la structure qui s'appelle céder sur son désir. Et pour ce franchissement, cette limite où je vous ai lié en un même terme le mépris de l'autre et de soi-même, il n'y a pas de retour. Il peut s'agir de réparer, mais non pas de défaire. Ne voilà-t-il pas un fait de l'expérience qui peut bien nous montrer que l'analyse est capable de nous fournir une boussole efficace dans le champ de la direction éthique ?
je vous ai articulé ce que j e viens de vous dire, donc, en trois termes. La seule chose dont on puisse être coupable, c'est d'avoir cédé sur son désir. Deuxièmement que la définition du héros c'est celui qui peut impunément être trahi. Ceci n'est point à la portée de tout le monde. C'est là la différence entre l'homme du commun et le héros. Elle est donc plus mystérieuse qu'on ne le croit. Pour l'homme du commun, la trahison, qui se produit presque toujours a pour effet de le rejeter de façon décisive au service des biens, mais à cette condition qu'il n'en retrouvera jamais ce qui vraiment dans ce service, l'oriente. La troisième proposition est celle-ci, c'est qu'en fin de compte, les biens, naturellement, ça existe, leur champ et leur domaine, il ne s'agit pas de les nier, mais que renversant la perspective, je vous propose ceci, il n'y a pas d'autre bien que ce qui peut servir à payer le prix pour l'accès au désir, en tant précisément que, ce désir, nous l'avons défini ailleurs comme la métonymie de notre être. Non pas seulement la modulation de la chaîne signifiante, ce qui court sous cette chaîne, qui est à proprement parler ce que nous sommes et aussi ce que nous ne sommes pas, notre être et notre non-être, ce qui dans l'acte est signifié, passe d'un signifiant à l'autre de la chaîne sous toutes les significations et que je vous ai expliqué la dernière fois dans la métonymie du manger le livre que j'ai prise, sans doute avec un peu d'inspiration, comme cela. Mais à la regarder de près, vous verrez que c'est la métonymie la plus -516 -

extrême qu'on puisse pousser, ce qui ne nous étonne pas de la part de Saint jean, de celui qui a mis le Verbe au commencement. C'est tout de même une idée d'écrivain - il l'était comme pas un - mais enfin, manger le livre, c'est quand même ce quelque chose qui confronte ce qu'imprudemment Freud nous a dit qui n'était pas susceptible de substitution et de déplacement, à savoir la faim, avec quelque chose qui n'est pas tout à fait fait, qui est plutôt pas fait pour qu'on le mange, c'est-à-dire un livre. Manger le livre, c'est bien en effet où nous touchons du doigt ce que veut dire Freud quand il parle de la sublimation non pas comme d'un changement d'objet, mais d'un changement de but. Mais cela ne se voit pas tout de suite.
La faim dont il s'agit, la faim sublimée, tombe là dans l'intervalle entre les deux, parce qu'il est bien évident que ce n'est pas le livre qui nous remplit l'estomac. Quand j'ai mangé le livre je ne suis pas pour autant devenu livre, ni non plus le livre devenu chair. Le livre me devient, si je puis dire, mais pour que cette opération puisse se produire, et elle se produit tous les jours, il faut bien que je paye quelque chose, très exactement la différence que pèse Freud dans un coin du *Malaise dans la civilisation*, sublimez tout ce que vous voudrez, mais il faut le payer avec quelque chose. Ce quelque chose s'appelle la jouissance et cette opération mystique, je la paie avec une livre de chair. Ça, c'est l'objet, le bien qu'on paie pour la satisfaction du désir. Et c'est là que je voulais vous mener pour vous donner une petite lumière sur quelque chose qui est essentiel et qu'on ne voit pas assez, c'est que c'est là que gît à proprement parler l'opération religieuse toujours si intéressante pour nous à repérer. C'est que ce qui est sacrifié de bien pour le désir - et vous observerez que ça veut dire la même chose que ce qui est perdu de désir pour le bien - c'est justement cette livre de chair que la religion se fait office et emploi de récupérer. C'est le seul trait commun à toutes les religions, et qui s'étende à toute la religion, à tout le secteur religieux.
je ne peux pas, bien entendu, m'étendre plus, mais je vais vous en donner deux applications expressives autant que sommaires. Ce qui est, dans l'office religieux, offert au Dieu, de chair sur l'autel, le sacrifice animal ou autre, peu importe, ce sont des gens de la communauté religieuse, en général tout simplement le prêtre, qui se l'envoie, je veux dire qui le bâfre. Forme exemplaire, mais c'est tout aussi vrai au niveau du saint, car ce qui -517 -

est payé pour l'accès au désir sublime, qui est effectivement la visée du saint, ce n'est pas du tout forcément de son désir qu'il s'agit, car le saint vit et paie pour les autres, il est certain que l'essentiel de sa sainteté tient en ceci qu'il consomme le prix payé sous la forme de la souffrance aux deux points les plus extrêmes, sur le point classique des pires ironies faites sur la mystification religieuse, à savoir le gueuleton des prêtres derrière l'autel et aussi bien, à l'extrême, sur la dernière frontière de l'héroïsme religieux, nous y trouvons le même processus de récupération.
C'est en ceci que le grand oeuvre religieux se distingue de ce dont il s'agit dans une catharsis qui soit à proprement parler de nature éthique, et pour autant qu'elle réunit des choses en apparence aussi étrangères que le spectacle tragique des Grecs et la psychanalyse. Si nous y avons trouvé notre module, ce n'est pas sans raison. Catharsis, je vous l'ai dit tout à l'heure, a le sens de purification du désir. Cette purification, comme il est clair à lire simplement la phrase d'Aristote, ne peut se produire, s'accomplir que pour autant qu'à quelque titre, à tout le moins, on a situé le franchissement de ses limites qui s'appellent la crainte et la pitié.
C'est pour autant que le spectacle éprouve, voit dérouler, se déployer dans l'histoire, dans l'*épos* tragique, qu'il voit devant lui le déroulement temporel, pour autant qu'il ne peut pas ignorer désormais où est le pôle du désir et qu'il nécessite de franchir non seulement toute crainte mais toute pitié, que la voix du héros ne tremble devant rien et tout spécialement pas devant le bien de l'autre, c'est pour autant que ceci est montré que le sujet en sait sur le plus profond de lui-même un petit peu plus qu'avant. Ça dure ce que ça dure, pour celui qui va au Théâtre-Français ou au Théâtre d'Athènes. Mais enfin, si les formules d'Aristote signifient quelque chose, ça veut dire cela. On sait ce qu'il en coûte de s'avancer dans une certaine direction. Et, mon Dieu, si on n'y va pas, on sait pourquoi. On peut même pressentir que, si on n'est pas tout à fait au clair de ses comptes avec son désir, c'est parce qu'on n'a pas pu faire mieux. Je veux dire que ça n'est pas une voie où l'on puisse s'avancer sans rien payer. Ainsi je vous en donne là, de la tragédie et de son effet, une interprétation presque prosaïque. Le spectateur est détrompé, peut-être, penserez-vous, sur ceci que, même pour celui qui s'avance à l'extrême de son désir, tout n'est pas rose, mais il est également détrompé sur ceci, et c'est essentiel, sur la valeur aussi de la prudence qui s'y oppose et sur la valeur toute rela- 518 -

tive des raisons bénéfiques, des attachements, des intérêts pathologiques, comme dit quelque part Kant, qui peuvent le retenir sur cette voie risquée. Je ne suis pas enchanté de réduire, quelle qu'en soit la vivacité des arêtes, cette interprétation à un niveau qui pourrait vous faire croire que ce qui me parait essentiel dans la catharsis est pacifiant. Ceci peut n'être pas pacifiant pour tout le monde. Je vous signale simplement que c'est après tout la façon la plus directe de concilier ce que certains ont vu comme face moralisatrice de la tragédie, et le fait que la leçon de la tragédie, dans son essence, n'est pas, au sens commun du mot, morale du tout. Il est bien clair que toute catharsis ne se réduit pas à quelque chose d'ordre d'une démonstration topologique. Je dirai aussi extérieure. La valeur de la catharsis, quand il s'agit des pratiques que les grecs appellent *mainomenoi*, ceux qui se rendent fous de la transe, de l'expérience religieuse, de la passion, de tout ce que vous voudrez, il est bien clair que c'est pour autant que le sujet entre d'une façon plus ou moins dirigée, ou plus ou moins sauvage dans cette même zone ici décrite et que le retour de la zone comporte des acquis qu'on appellera comme on voudra, possession ou autre - vous savez que Platon n'hésite pas à faire état de la possession dans les procédés cathartiques - ce sera là toute une gamme, tout un éventail de possibilités sur lequel, bien entendu, il faudrait toute une longue année pour que nous puissions seulement en faire le catalogue. L'important est de savoir dans quel champ cela se place. Et c'est celui-là même dont je vous ai marqué la dernière fois les limites.

Seulement un mot de conclusion sur ceci. Ce champ qui est le nôtre, et pour autant que nous pouvons l'explorer, se trouve donc faire de quelque façon, allez-vous me dire, l'objet d'une science. Est-ce que la science du désir va rentrer dans le cadre qu'on nous prépare et qui, je vous assure, va être soigné, le cadre des Sciences humaines ?je désirerais bien une bonne fois, et pour vous quitter cette année, prendre position là-dessus. Je ne conçois pas qu'au train dont il se prépare, ce cadre, il puisse représenter autre chose qu'une méconnaissance systématique et principielle de tout ce dont il s'agit dans l'affaire, à savoir de ce dont je vous parle ici. Je ne vois pas d'autre fonction dans les programmes qui se dessinent comme devant être ceux des Sciences humaines, que d'être une branche sans doute avantageuse, quoique accessoire, du service des biens. Autrement dit, du service de pouvoirs plus ou moins branlants dans le manche, et en tous les cas -519 -

dans une méconnaissance non moins systématique de tous les phénomènes de violence qui peuvent montrer dans le monde justement que la voie de cet avènement des biens n'est pas tracée comme sur des roulettes.
Autrement dit, je veux simplement rappeler ici, selon la formule d'un des rares hommes politiques qui ait fonctionné à la tête de la France, j'ai nommé Mazarin : « La politique est la politique, mais l'amour reste l'amour ».
Et quant à ce qui peut se situer à cette place que je désigne comme celle du désir comme science, quoi ça peut-il être ? Eh bien, vous n'avez pas à chercher très loin. Je crois que ce qui occupe actuellement la place qui est celle que je vous désigne comme celle du désir, en fait de science, c'est tout simplement ce qu'on appelle couramment la science, celle que vous voyez pour l'instant cavaler si allégrement dans le champ de toutes sortes de conquêtes dites physiques. Je crois qu'au long de cette période historique, le désir de l'homme, longuement tâté, anesthésié, endormi par les moralistes, domestiqué par des éducateurs, trahi par les académies, s'est tout simplement réfugié et refoulé dans la passion la plus subtile et la plus aveugle aussi, comme nous le montre l'histoire d'Œdipe, celle du savoir, et que celle-là est en train de mener un train qui n'a pas dit son dernier mot.
L'un des traits les plus amusants de l'histoire des sciences est la propagande, qu'au temps où ils commençaient à battre un petit peu de l'aile, les savants, les alchimistes, ont fait auprès des pouvoirs pour leur dire « Donnez nous de l'argent, vous ne vous rendez pas compte que, si vous nous donniez un peu d'argent, qu'est-ce qu'on mettrait comme machines, comme trucs et machins à votre service ! » C'est vraiment un problème d'effondrement de la sagesse de savoir comment les pouvoirs ont pu laisser faire. Il est un fait qu'ils se sont laissés faire et que la science a obtenu des crédits. Moyennant quoi, actuellement, nous avons cette vengeance sur le dos, c'est une chose fascinante, mais on ne peut pas dire que, pour ceux qui sont au point le plus avancé de la science, la chose n'aille pas sans une vive conscience qu'ils sont au pied du mur de la haine et qu'ils ne soient eux-mêmes chavirés par l'écoulement le plus vacillant d'une lourde culpabilité. Mais cela n'a aucune importance parce que, à la vérité, ça n'est pas non plus une aventure qui, pour la simple raison des remords de Monsieur Oppenheimer, puisse s'arrêter du jour au lendemain. C'est tout de même là que, pour l'avenir, gît le secret du problème du désir. -520 -

L'organisation universelle a à faire avec le problème de savoir ce qu'elle va faire de cette science où, manifestement, se poursuit quelque chose dont la nature lui échappe, comme de bien entendu. Si cette science, qui occupe la place du désir, ne peut guère être une science du désir que sous la forme d'un formidable point d'interrogation, c'est pas sans doute sans un motif structural. Autrement dit que la science, en tant que poussée, qu'animée par quelque mystérieux désir ne sait bien entendu, pas plus que rien dans l'inconscient, ce que veut dire ce désir, et l'avenir nous le révélera, et peut-être du côté de ceux qui, par la grâce de Dieu, ont mangé le plus récemment le livre. je veux dire ceux qui n'ont pas hésité, ce livre de la science occidentale, de l'écrire avec leurs efforts, voire avec leur sang. Il n'en est pas moins un livre comestible.
je vous ai parlé tout à l'heure de Mencius. Mencius explique très bien, après avoir tenu ces propos que vous auriez tort de croire optimistes sur la bonté de l'homme, comment il se fait que ce sur quoi on est le plus ignorant, c'est sur les lois en tant qu'elles viennent du ciel, les mêmes lois qu'Antigone. Il en donne une démonstration absolument rigoureuse. Il est trop tard pour que je vous la dise ici. Les lois du ciel en question, ce sont bien les lois du désir. Celui qui a mangé le livre et ce qu'il soutient de mystère, on peut en effet se poser la question, est-il bon, est-il méchant ? C'est une question qui apparaît maintenant sans aucune importance. L'important, ce n'est pas de savoir si l'homme est bon ou mauvais d'une façon originelle, l'important est de savoir ce que donnera le livre quand il aura été tout à fait mangé.
-521-

ANNEXES

I

Leçons publiques du Docteur Lacan

à la Faculté Universitaire de Saint-Louis, Bruxelles,
Les 9et 10mars 1960 à 20h30

« Éthique de la psychanalyse »

La perspective ouverte par Freud sur la détermination par l'inconscient de l'homme en sa conduite a touché presque tout le champ de notre culture. Se rétrécira-t-elle dans la pratique analytique aux idéaux d'une normalisation, curieux à suivre dans leur diffusion vulgaire ? On sait que le Docteur Jacques Lacan propose à la communauté des psychanalystes l'épreuve d'un enseignement fort exigeant sur les principes de leur action. Au séminaire où il a formé une élite de praticiens et qu'il conduit depuis sept ans dans le service du Professeur Jean Delay, il en est venu cette année aux incidences morales du freudisme, croyant devoir passer outre l'abri d'un faux objectivisme pour présenter objectivement l action à quoi il a voué sa [vie].
Il tient en effet qu'une telle présentation est d'intérêt public, et d autant plus que cette action se juge au privé. Ainsi se risque-t-il aujourd'hui à introduire un auditoire non formé à une visée qui va à son cour même. Si le Docteur Jacques Lacan nepense pas qu'on puisse abandonner aux seuls religieux l'appareil de dogmes où se motive le précepte chrétien de notre morale, comportant primauté de l'amour et sens du prochain, on verra peut-être non sans surprise que Freud ici articule la question à sa véritable hauteur, et bien au-delà des préjugés que lui impute une phénoménologie parfois présomptueuse en ses critiques. D'où les sous-titres que nous a livrés le Docteur Jacques Lacan, pour ses deux conférences, sous réserve de sa liberté d'adaptation immédiate.
I. - Freud, concernant la morale, fait le poids correctement.
II. - La psychanalyse est-elle constituante pour une éthique qui serait celle que notre temps nécessite ?
Le philosophe y trouvera peut-être à rectifier la position traditionnelle de l'hédonisme, l'homme du sentiment à limiter son étude du bonheur, l'homme du devoir à faire retour sur les illusions de l'altruisme, le libertin même à reconnaître la voix du Père dans les commandements que sa Mort laisse intacts, le spirituel à resituer la Chose autour de quoi tourne la nostalgie du désir.
-525 -

Conférence du 9 mars 1960

Mesdames, Messieurs,

Quand Monsieur le chanoine Van Camp est venu me demander, avec les formes de courtoisie raffinée qui sont les siennes, de parler à l'Université Saint-Louis à Bruxelles, de quelque chose qui serait en rapport avec son enseignement, je ne trouvai, mon Dieu, rien de plus simple que de dire-nous étions alors en octobre -queje parlerai du sujet même que j'avais choisi pour cette année qui commençait alors, à savoir, l'« *Éthique de la psychanalyse* ».
Je répète ici ces circonstances, ces conditions de choix, pour éviter, en somme, quelques malentendus. Quand on vient entendre un psychanalyste, on s'attend à entendre, une fois de plus, un plaidoyer pour cette chose discutée qu'est la psychanalyse, ou encore quelques aperçus sur ses vertus, qui sont évidemment, comme chacun sait, en principe de l'ordre thérapeutique. C'est précisément ce que je ne ferai pas ce soir et donc ce à quoi vous n'avez pas à vous attendre.
Je me trouve dans la position donc difficile de devoir vous mettre à peu près, au temps, au médium de ce que j'ai choisi cette année de traiter pour un auditoire, mon Dieu, forcément plus formé à cette discussion, à ce débat, à cette recherche que vous ne pouvez l'être, quel que soit l'attrait, l'attention que je vois marqués sur tous ces visages qui m'écoutent, puisque ceux qui me suivent, me suivent depuis, disons à peu près sept ou huit ans, et que c'est donc quelque chose de précisément focalisé sur ce thème, plutôt évité en général, des incidences éthiques de la psychanalyse, de la morale qu'elle peut suggérer, de la morale qu'elles présupposent, de la morale qu'elles contiennent, peut-être d'un pas en avant, grande audace, qu'elles nous permettraient de faire concernant le domaine moral. À vrai dire, celui qui vous parle est entré dans la psychanalyse assez tard pour, ma foi, comme tout un chacun de formé, d'éduqué, peut tenter de s'orienter dans le domaine de la question éthique, j'entends théorique

ment, si peut-être, mon Dieu, par quelques-unes de ces expériences qu'on appelle de jeunesse. Mais enfin, il est déjà dans la psychanalyse depuis presque assez longtemps pour pouvoir dire qu'il aura passé bientôt la moitié de sa vie à écouter des vies, qui se racontent, qui s'avouent. Il écoute. J'écoute. De ces vies que donc, depuis près de quatre septénaires, j'écoute s'avouer devant moi, je ne suis rien pour peser le mérite. Et l'une des fins du silence qui constitue la règle de mon écoute est justement de taire l'amour. Je ne trahirai donc pas leurs secrets triviaux et sans pareils. Mais il est quelque chose dont je voudrais témoigner. À cette place, je souhaite qu'achève de se consumer ma vie. C'est ceci, c'est cette interrogation, si je puis dire innocente, et même ce scandale qui, je crois, restera palpitant après moi, comme un déchet, à la place que j'aurai occupée et qui se forme à peu près ainsi. Parmi ces hommes, ces voisins, bons et commodes, qui se sont jetés dans cette affaire à laquelle la tradition a donné des noms divers, dont celui d'existence est le dernier venu dans la philosophie, dans cette affaire, dont nous dirons que ce qu'elle a de boiteux, est bien ce qui reste le plus avéré, comment se fait-il que ces hommes, support tous et chacun d'un certain savoir ou supporté par lui, comment se fait-il que ces hommes s'abandonnent les uns les autres, en proie à la capture de ces mirages par quoi leur vie, gaspillant l'occasion, laisse fuir leur essence, par quoi leur passion est jouée, par quoi leur être, au meilleur cas, n'atteint qu'à ce peu de réalité qui ne s'affirme que de n'avoir jamais été que déçu. Voilà ce que me donne mon expérience, la question que je lègue, en ce point, sur le sujet de l'éthique. Je rassemble ce qui fait, à moi, psychanalyste, en cette affaire, ma passion. Oui, je le sais, selon la formule de Hegel, tout ce qui est réel est rationnel, mais je suis de ceux qui pensent que la réciproque n'est pas à décrier, que tout ce qui est rationnel est réel. Il n'y a qu'un petit malheur, c'est que je vois la plupart de ceux qui sont pris, entre l'un et l'autre, le rationnel et le réel. Ils ignorent ce rassurant accord. Irais-je à dire que c'est de la faute de ceux qui raisonnent ? Une des plus inquiétantes applications de cette fameuse réciproque, c'est que ce qu'enseignent les professeurs est réel et, comme tel, a des effets autant qu'aucun réel, des effets interminables, indéterminables, voire même si cet enseignement est faux. Voilà sur quoi je m'interroge. Tant pis.
Accompagnant l'élan d'un de mes patients vers un peu de réel, avec lui je dérape sur ce que j'appellerai le credo de bêtises dont on ne sait si la psy-528 -

chologie contemporaine est le modèle ou la caricature, à savoir, le moi considéré comme fonction de synthèse à la fois et d'intégration, la conscience considérée comme l'achèvement de la vie et l'évolution comme voie de l'avènement de l'univers de la conscience à l'application catégorique de ce postulat au développement psychologique de l'individu, à des notions comme celle de conduites appliquées de façon unitaire pour décomposer jusqu'à la niaiserie tout dramatisme de la vie humaine, pour camoufler ceci, que rien dans la vie concrète d'un seul individu ne permet de fonder l'idée qu'une telle finalité la conduise, qui la mènerait par les voies d'une conscience progressive de soi, que soutiendrait un développement naturel, à l'accord avec soi et au suffrage du monde d'où son bonheur dépend. Non que je ne reconnaisse aucune efficace au fatras qui se concrétise, de successions collectives, d'expérimentations enfin correctives sous le chef de la psychologie moderne. Il y a là des formes allégées de suggestion, si l'on peut dire, qui ne sont pas sans effet, qui peuvent trouver d'intéressantes applications à la fois du conformisme, voire de l'exploitation sociale. Le malheur, c'est seulement que ce registre, je le vois sans prise sur une impuissance qui ne fait que s'accroître à mesure que nous avons plus l'occasion de mettre en oeuvre lesdits effets. Une impuissance toujours plus grande de l'homme à rejoindre son propre désir, impuissance qui peut aller jusqu'à ce qu'il en perde le déclenchement charnel et que, celui-ci même restant disponible, fait qu'il ne sait plus lui trouver son objet et ne rencontre plus que malheur en sa recherche, qu'il vit dans une angoisse qui rétrécit toujours plus ce qu'on pourrait appeler sa chance inventive.

Ce qui se passe ici dans les ténèbres a été par Freud subitement éclairé au niveau de la névrose. À cette irruption de la découverte dans le sous-sol a correspondu l'avènement d'une vérité. Le désir n'est pas chose simple, il n'est ni élémentaire, ni animal, ni spécialement inférieur, il est la résultante, la composition, le complexe de toute une articulation dont le caractère décisif est ce que je me suis efforcé de démontrer, l'avant-dernier terme de ce que je dis là où je ne me tais point dans mon enseignement et, il faudra bien qu'un moment, je vous dise peut-être pourquoi je le fais. Ce caractère décisif du désir n'est pas un aperçu dans le sondage qui a permis Freud, n'est pas seulement d'être plein de sens, n'est pas d'être archétype, n'est pas de représenter une extension de la psychologie dite coin-529 -

préhensive, n'est pas notamment ce que représenterait un retour à un naturalisme micro macrocosmique, la conception ionienne de la connaissance n'est pas non plus de reproduire figurativement des expériences concrètes primaires comme une psychanalyse, dite génétique de nos jours, l'articule, arrivant à cette notion simpliste de confondre la progression d'où s'engendre le symptôme avec la régression du chemin thérapeutique pour aboutir à une sorte de rapport gigogne s'enveloppant soi-même autour d'une stéréotypie de frustration dans le rapport d'appui qui lie l'enfant à la mère. Tout cela n'est que semblant et source d'erreur. La caractéristique propre à l'intention freudienne où se situe ce désir en tant qu'il apparaît comme un objet nouveau pour la réflexion éthique, consiste en ceci, le propre de l'inconscient freudien est d'être traduisible et même là où il ne peut être traduit, c'est-à-dire à un certain point radical de symptôme, nommément du symptôme hystérique, comme étant de la nature de l'indéchiffré, donc du déchiffrable, c'est-à-dire de n'être représenté dans l'inconscient que de se prêter à la fonction de ce qui se traduit. Ce qui se traduit, techniquement, c'est ce qu'on appelle le signifiant, c'est-à-dire un élément qui a ces deux propriétés, ces deux dimensions, d'être lié synchroniquement à une batterie d'autres éléments qui lui sont substituables, d'autre part, d'être disponible pour un usage diachronique, c'est-à-dire la formation d'une chaîne, la constitution d'une chaîne signifiante. Voilà.

Il y a dans l'inconscient des choses signifiantes qui se répètent, qui courent constamment à l'insu du sujet, quelque chose, imaginé, ou de semblable à ce que je voyais tout à l'heure, en me rendant dans cette salle, à savoir ces bandes lumineuses publicitaires, queje voyais glisser au fronton de nos édifices. Ce qui les rend intéressantes pour le clinicien, c'est qu'elles se trouvent, ces chaînes, à se fourrer dans des circonstances propices dans ce que, dans ce qui est foncièrement de la même nature qu'elles, à savoir notre discours conscient au sens le plus large, à savoir tout ce qu'il y a de rhétorique dans notre conduite, c'est-à-dire beaucoup plus que nous ne croyons. Et vous le voyez, je laisse ici le côté dialectique. Là-dessus, vous allez me demander qu'est-ce que c'est que ces éléments signifiants. Je répondrai, l'exemple le plus pur du signifiant, c'est la lettre, une lettre typographique. (*Bruits divers*). Une lettre, cela ne veut rien dire. Pas forcément. Pensez aux lettres chinoises pour chacune desquelles vous -530 -

trouvez au dictionnaire un éventail de sens qui n'a rien à envier à celui qui répond à nos mots. Qu'est-ce à dire ? Qu'entends-je en vous donnant cette réponse ? Pas ce qu'on peut croire, puisque ceci veut dire que leur définition aux lettres chinoises, tout autant que celles de nos mots, n'a de portée que d'une collection d'emplois et, qu'à strictement parler, aucun sens ne naît d'un jeu de lettres ou de mots qu'en tant qu'il se propose comme modification de leur emploi déjà reçu. Ceci implique que toute signification qu'il acquiert, ce jeu, participe des significations auxquelles il a déjà été liées, si étrangères entre elles que soient les réalités qui sont intéressées à cette réitération. Et ceci constitue la dimension que j'appelle la métonymie, qui fait la poésie de tout réalisme. Ceci implique, d'autre part, que toute signification nouvelle ne s'engendre que de la substitution d'un signifiant à un autre, dimension de la métaphore par où la réalité se [charge] de poésie. Voilà ce qui se passe au niveau de l'inconscient et ce qui fait qu'il est de la nature d'un discours. Si tant est que nous nous permettons de qualifier discours un certain usage des structures du langage. La poésie déjà s'effectue-t-elle à ce niveau ? Tout nous le laisse entendre. Mais limitons-nous à ce que nous voyons. Ce sont des effets de rhétorique. La clinique le confirme, qui nous les montre se faufilant dans le discours concret et dans tout ce qui discerne de notre conduite comme marquée de l'empreinte du signifiant. Voilà qui ramènera ceux d'entre vous qui sont assez avertis, aux origines même de la psychanalyse, autant que l'étude de la science des rêves, du lapsus, voire du mot d'esprit. Voilà qui, pour les autres ceux qui en savent plus, les avertit du sens dans lequel se fait un effort de reprise de notre information.

Eh quoi ! N'avons-nous donc qu'à lire notre désir dans ces hiéroglyphes ? Non. Reportez-vous au texte freudien sur les thèmes que je viens d'évoquer, rêves, lapsus, voire mots d'esprit, vous verrez que vous n'y verrez jamais le désir s'articulant en clair. Le désir inconscient, c'est ce que veut celui, cela qui tient le discours inconscient, c'est ce pourquoi celui-là parle, c'est dire qu'il n'est pas forcé, tout inconscient qu'il soit, de dire la vérité. Bien plus, le fait même qu'il parle lui rend possible le mensonge. Le désir y répond à l'intention vraie de ce discours. Que peut être l'intention d'un discours où le sujet, en tant qu'il parle, est exclu de la conscience ? Voilà qui va poser à la morale de l'intention droite, quelques problèmes inédits dont nos modernes exégètes ne se sont pas encore avi- 531 -

sés apparemment d'aborder le problème. En tout cas, pas ce thomiste qui, à une date déjà ancienne, n'a rien trouvé de mieux que de mesurer au principe de l'expérience pavlovienne la doctrine de Freud pour l'introduire dans la considération distinguée des catholiques. En effet ainsi, recevant ainsi, jusqu'à ce jour, chose curieuse, les témoignages d'une satisfaction égale de ceux qu'il gloussait [?], en somme, à savoir la faculté des lettres qui couronnait sa thèse, et de ceux dont on peut dire qu'il les trahissait, à savoir ses collègues psychanalystes. J'ai trop d'estime pour les capacités présentes de ses auditeurs, littéraires et psychanalytiques, pour penser que cette satisfaction soit autre que celle d'un silence complice sur les difficultés que met vraiment en jeu la psychanalyse en morale. L'amorce de la réflexion serait, semble-t-il, d'observer que, peut-être, c'est à mesure qu'un discours est plus privé d'intention qu'il peut se confondre avec une, avec la vérité, la présence même de la vérité dans le réel, sous une forme impénétrable.

Faut-il en conclure que c'est une vérité pour personne jusqu'à ce qu'elle soit déchiffrée ? Devant ce désir dont la conscience n'a plus rien à faire qu'à le savoir inconnaissable autant que la chose en soi, mais reconnue tout de même pour être la structure de ce « pour soi » par excellence qu'est une chaîne de discours, qu'allons-nous penser ? Ne vous semble-t-il pas de toute façon plus à portée que nous, j'entends, que notre tradition philosophique, de se conduire correctement vis-à-vis de cet extrême de l'intime, mais qui est en même temps internité exclue, sauf si sur cette terre de Belgique longtemps secouée du souffle des sectes mystiques, voire d'hérésies, faisait, non tant de choix politiques que d'hérésies religieuses, l'objet de partis pris, dont le secret entraînait dans leurs vies les effets propres d'une conversion avant que la persécution montrât qu'on y tenait plus qu'à cette vie.

J'approche ici une remarque queje ne crois pas déplacée de faire dans l'Université à qui je parle. Sans doute est-ce un progrès qui se reflète dans la tolérance que constitue la coexistence de deux enseignements qui se séparent, d'être ou de n'être pas confessionnels. J'aurais d'autant plus de mauvaise grâce à le contester que nous-mêmes, en France, nous avons pris, tout récemment, semblable voie. Il me semble pourtant voir apparaître un résultat assez curieux dans cette séparation, en tant qu'elle aboutit à une sorte de mimétisme des pouvoirs qui s'y représentent. Je dirais -532 -

qu'une épître de Saint Paul me paraît, quant à moi - et le moins qu'on puisse dire est que je ne professe aucune appartenance confessionnelle -, une épître de Saint Paul me paraît aussi importante à commenter en morale qu'une autre de Sénèque. De cette séparation résulte pourtant ce que j'appellerais une curieuse neutralité, dont il me semble moins important de savoir au bénéfice de quel pouvoir elle joue que d'être sûr qu'en tout cas elle ne joue pas au détriment de tous ceux dont ces pouvoirs s'assurent. Il s'est répandu une sorte de division étrange dans le champ de la vérité. Pour revenir à mes deux épîtres, je ne suis pas sûr que l'une et l'autre ne perdent l'essentiel de leur message à n'être pas commentées dans le même lieu. Autrement dit, le domaine de la croyance ne me paraît pas, pour autant qu'il soit ainsi connoté, suffire à être exclu de l'examen de ceux qui s'attachent au savoir. Pour ceux qui croient, d'ailleurs, c'est bien d'un savoir qu'il s'agit.
Quand Saint Paul s'arrête pour nous dire, « Que dirais-je donc ? Que la Loi est péché ? Que non pas. Toutefois, je n'ai eu connaissance du péché que par la loi. En effet, je n'aurais pas eu l'idée de la convoitise si la loi ne m'avait dit "tu ne convoiteras pas". Mais le péché, trouvant l'occasion, a produit en moi toutes sortes de convoitises grâce au précepte. Car sans la loi, le péché est sans vie. Or moi, j'étais vivant jadis sans la loi. Mais quand le précepte est venu, le péché a repris vie alors que moi j'ai trouvé la mort. Et pour moi, le précepte qui devait mener à la vie s'est trouvé mené à la mort, car le péché, trouvant l'occasion, m'a séduit grâce au précepte, et par lui m'a donné la mort. » Il me semble qu'il n'est pas possible à quiconque, croyant ou incroyant, de ne pas se trouver sommé de répondre à ce qu'un tel texte comporte de message articulé sur un mécanisme d'ailleurs parfaitement vivant, sensible, tangible pour un psychanalyste et, à vrai dire, je n'ai eu dans un de mes séminaires qu'à embrancher directement sur ce texte pour qu'il a fallu juste le temps de l'audition musicale, ce demi-temps qui fait passer la musique à un autre mode sensible, pour que mes élèves s'aperçoivent que ce n'était plus moi qui parlais Mais, de toute façon, le choc qu'ils ont reçu de la chanson de cette musique, me prouve que, d'où qu'ils vinssent, cela ne les avait jamais fait entendre, au niveau où je l'amenai de leur pratique, le sens de ce texte. Il y a donc une certaine façon dont la science se débarrasse d'un champ dont on ne voit pas pourquoi elle allégerait si facilement sa charge et je -533 -

dirais de même qu'il arrive à mon gré un peu trop souvent depuis quelque temps, que la foi laisse à la science le soin de résoudre les problèmes quand les questions se traduisent en une souffrance un peu trop difficile à manier. Je ne suis certes pas pour me plaindre que des ecclésiastiques renvoient leurs ouailles à la psychanalyse. Ils font certes là fort bien, ce qui me heurte un peu, c'est qu'ils le fassent, me semble-t-il, sous la rubrique, l'accent qu'il s'agit là de malades qui pourront donc trouver sans doute quelque bien, fût-ce à une source disons mauvaise. Si je blesse quelques bonnes volontés, j'espère tout de même au jour du jugement que je serai pardonné du fait que, du même coup, j'aurai incité cette bonté à rentrer en elle-même, à savoir sur les principes d'un certain non vouloir.
Chacun sait que Freud était un grossier matérialiste. D'où vient alors qu'il n'ait pas su résoudre le problème pourtant si facile de l'instance morale par le recours classique de l'utilitarisme ? Habitude, en somme, dans la conduite, recommandable pour le bien-être du groupe. C'est si simple, et en plus, c'est vrai. L'attrait de l'utilité est irrésistible, tellement qu'on voit des gens se damner pour le plaisir de donner leur commodité à ceux dont ils se sont mis en tête qu'ils ne pourraient vivre sans leur secours. C'est là sans doute un des phénomènes les plus curieux de la sociabilité humaine, mais l'essentiel est dans le fait que l'objet utile pousse incroyablement à l'idée de le faire partager au plus grand nombre, parce que c'est vraiment le besoin du plus grand nombre comme tel qui en a donné l'idée. Il n'y a qu'une chose, c'est que, quel que soit le bienfait de l'utilité et l'extension de son règne, ceci n'a strictement rien à faire avec la morale, qui consiste, comme Freud l'a vu, articulé et n'en a jamais varié, au contraire de bien des moralistes classiques, voire traditionalistes, voire socialistes, qui consiste primordialement dans la frustration d'une jouissance posée en loi apparemment avide.
Sans doute, l'origine de cette loi primordiale, Freud prétend la retrouver, selon une méthode goethéenne, d'après les traces qui restent sensibles d'événements critiques. Mais ne vous y trompez pas. Ici le schéma est démissioniste et l'ontogenèse, reproduisant la phylogenèse, n'est qu'un mot-clef utilisé à des fins de conviction omnibus. C'est l'onto qui est ici en trompe l'œil, car il n'est pas l'étant de l'individu, mais le rapport du sujet à l'être si ce rapport est de discours. Et le passé du discours concret de la lignée humaine s'y retrouve, pour autant qu'au cours de son histoire, il lui -534 -

est arrivé des choses qui ont modifié ce rapport du sujet à l'être. Ainsi, sauf une alternative à l'hérédité des caractères acquis qu'en certains passages Freud paraît admettre, c'est la tradition d'une condition qui fonde d'une certaine façon le sujet dans le discours. Et ici, nous ne pouvons manquer de remarquer, d'accentuer cette chose dont je suis étonné qu'aucun critique, qu'aucun commentateur de Freud ne laissait apparaître, dans son caractère massif, cette condition. La préoccupation, la méditation de Freud autour de la fonction, du rôle, de la figure, du Nom du père, le marque comme entièrement articulable, toute sa référence éthique autour de la tradition proprement judéo-chrétienne. Lisez ce petit livre qui s'appelle Moise et le monothéisme, ce livre sur lequel s'achève la méditation de Freud quelques mois avant sa mort, ce livre qui le consumait, qui le préoccupait pourtant déjà depuis de longues années, ce livre qui n'est que le terme et l'achèvement de ce qui commence avec la fondation, la création du complexe d'Œdipe et se poursuit dans ce livre si mal compris, si mal critiqué qui s'appelle Totem et Tabou, vous y verrez alors une figure qui apparaît, concentrant sur elle l'amour et la haine, figure magnifiée, figure magnifique marquée d'un style de cruauté active et subie.

On pourrait épiloguer longtemps sur les raisons personnelles, sur le groupe familial et l'expérience d'enfance qui ont induit Freud, fils du vieux Jacob Freud, patriarche prolifique et besogneux d'une petite famille de la race indestructible, on pourrait épiloguer longtemps sur ce qui a introduit Freud à cette image. L'important n'est pas de faire la psychologie de Freud, sur lequel il y aurait ici beaucoup à dire. Je la crois, quant à moi, cette psychologie, plus féminine qu'autre chose, comme j'en vois la trace dans cette extraordinaire exigence monogamique qui, chez lui, va le soumettre à cette dépendance qu'un de ses disciples, l'auteur de sa biographie, appelle uxorieuse.

Freud, dans la vie courante, je le vois très peu père. Il n'a vécu, je crois, le drame oedipien que sur le plan de la horde analytique, et pour une mère, il était, comme dit je crois quelque part Dante, la Mère Intelligence et ce que nous avons appelé nous-mêmes et dont je vous parlerai demain soir, la Chose freudienne qui, tout d'abord, est la chose de Freud, à savoir ce qui est au centuple du désir-intention. L'important, c'est comment il a découvert cette Chose et d'où il part quand il la suit à la piste chez ses patients.

Cette fonction de l'objet phobique autour de quoi tourne la réflexion de Totem et Tabou, cette fonction qui la met sur [la voie de] la fonction du Père qui est de constituer un pont tournant dans la préservation du désir et non pas, comme on l'écrit non sans inconvénient, dans une tradition analytique, toute puissance de la pensée, principe corrélatif d'un interdit portant sur la mise à [l'écart] de ce désir. Les deux principes croissent et décroissent ensemble, si leurs effets sont différents, la toute-puissance du désir engendrant la crainte de la défense qui s'ensuit chez le sujet, l'interdiction chassant du sujet son énoncé, l'énoncé du désir pour le faire passer à un autre, à cet inconscient qui ne sait rien de ce que supporte sa propre énonciation. Ce Père n'interdit le désir avec efficace, c'est ce que nous enseigne Totem et Tabou, que parce qu'il est mort, et j'ajouterai parce qu'il ne le sait pas lui-même, entendez qu'il est mort. Tel est le mythe que Freud propose à l'homme moderne en tant que l'homme moderne est celui pour qui Dieu est mort, entendons que lui croit le savoir. Pourquoi Freud s'engage-t-il en ce paradoxe ? Pour expliquer que le désir n'en sera que plus menaçant et donc l'interdiction plus nécessaire et plus dure. Dieu est mort, plus rien n'est permis. Le déclin du complexe d'Œdipe est le deuil du Père, mais il se solde par une séquelle durable, l'identification qui s'appelle le Surmoi, le Père non-aimé devient l'identification qu'on accable de reproches en soi-même.

Voilà ce que Freud nous apporte, rejoignant par les mille filets de son témoignage un mythe très ancien, celui qui, de quelque chose de blessé, de perdu, de châtré dans un roi de mystère, fait dépendre la terre toute entière gâtée [?]. Il faut suivre dans le détail ce que représente cette pesée de la fonction du Père, il faut ici introduire les distinctions les plus précises concernant ce que j'ai appelé son instant symbolique, le Père promulgué et siège de la loi articulée où se situe le déchet de déviation, de déficit autour de quoi se spécifie la structure de la névrose et, d'autre part, l'incidence de ce point de quelque chose que l'analyse contemporaine néglige constamment et qui, pour Freud, est partout sensible, partout vivant, cette incidence du Père réel, pour autant qu'en fonction de cette structure, cette incidence, même bonne, même bénéfique, peut entraîner, déterminer des effets ravageants, maléfiques. Nous entrons dans tout un détail de l'articulation clinique où je ne puis pas, ne serait-ce que pour des raisons d'heure, m'engager, ni vous entraîner plus loin. Qu'il vous suffise de -536 -

savoir que, s'il est quelque chose qui, par Freud, est promu au premier plan de l'expérience morale, c'est quelque chose qui nous montre le drame qui se joue à une certaine place qu'il nous faut bien appeler, quelque soit la dénégation motivée de Freud, concernant tout penchant personnel à ce qu'on appelle le sentiment religieux, la religiosité, qui est tout de même la place où s'articule comme telle une expérience dont c'est certes le cadet des soucis de Freud de la qualifier religieuse puisqu'il tend à l'universaliser, mais que pourtant il articule dans les termes mêmes où l'expérience religieuse proprement judéo-chrétienne l'a, elle-même, historiquement développée et articulée.

Le monothéisme intéresse Freud en quel sens ? Il sait certes aussi bien que tel de ses disciples, que les dieux sont innombrables et mouvants comme les figures du désir, qu'ils en sont les métaphores vivantes, mais non pas le seul Dieu, et s'il va rechercher le prototype dans un modèle historique, le modèle visible du Soleil, de la première révolution religieuse égyptienne, [celle] d'Akhénaton, c'est pour rejoindre le modèle spirituel de sa propre tradition, le Dieu des dix commandements. Le premier, il semble [adopter], en faisant de Moïse un Égyptien pour répudier ce que j'appellerais la racine raciale du phénomène, la psychologie de la Chose; le deuxième fait enfin articuler comme telle dans son exposé la primauté de l'invisible en tant qu'elle est la caractéristique de la promotion du lien paternel, fondé sur la foi et la loi. La promotion du lien paternel sur le lien maternel, lui, est fondé sur sa charnalité manifeste, ce sont les termes mêmes dont Freud se sert. La valeur sublimatoire, si je puis m'exprimer ainsi, de la fonction du Père est soulignée en propres termes en même temps qu'affleure la forme proprement verbale, voire poétique, de sa conséquence, puisque c'est à la tradition des prophètes qu'il remet la charge historique de faire progressivement affleurer au cours des âges le retour d'un monothéisme refoulé comme tel par une tradition sacerdotale plus formaliste dans l'histoire d'Israël. Préparant, en somme, en image et selon les Écritures, la possibilité de la répétition de l'attentat contre le Père primordial dans - c'est toujours Freud qui écrit - le drame de la Rédemption où il devient patent.

Il me semble important de souligner ces traits essentiels de la doctrine freudienne, car, auprès de ce que ceci représente de courage, d'attention, d'affrontement à la vraie question, il me paraît de faible importance de -537 -

savoir ou de faire grief à Freud qu'il ne croie pas que Dieu existe ou même qu'il croie que Dieu n'existe pas. Le drame dont il s'agit est articulé avec une valeur humaine universelle et ici Freud dépasse assurément par son ampleur le cadre de toute éthique, au moins de celles qui entendent ne pas procéder par les voies de l'Imitation de Jésus-Christ. La voie de Freud, dirais-je qu'elle procède à hauteur d'homme ? Je ne le dirais pas volontiers. Vous verrez peut-être demain où j'entends situer Freud par rapport à la tradition humaniste.
Au point où nous en sommes, je vois l'homme sur-déterminé par un Logos qui est partout où est aussi son *ànagé* (?), sa nécessité. Ce Logos n'est pas une super-structure, bien plus, il est plutôt une sous-structure puisqu'il soutient l'intention, qu'il articule en lui le manque de l'être et conditionne sa vie de passion et sacrifice. Non, la réflexion de Freud n'est pas humaniste et rien ne permet de lui appliquer ce terme, elle est pourtant de tolérance et de tempérament. Humanitaire, disons-le, malgré les mauvais relents de ce mot en notre temps, mais, chose curieuse, elle n'est pas progressiste, elle ne fait nulle foi à un mouvement de liberté immanente, ni à la conscience, ni à la masse. Étrangement, et c'est par quoi il dépasse le milieu bourgeois de l'éthique contre lequel il ne saurait d'ailleurs s'insurger, non plus que contre tout ce qui se passe à notre époque, étant comprise l'éthique qui règne à l'Est, éthique qui, comme toute autre, est une éthique de l'ordre moral et du service de l'État.
La pensée de Freud est démarquante. La douleur même lui paraît inutile. Le malaise de la civilisation lui paraît se résumer en ceci, tant de peine pour un résultat dont les structures terminales sont plutôt aggravantes. Les meilleurs sont ceux-là qui toujours plus exigent d'eux-mêmes. Qu'on laisse à la masse comme aussi bien à l'élite quelques moments de repos. N'est-ce pas cela, au milieu de tant d'implacable dialectique, une palinodie dérisoire ? J'espère demain vous montrer que non.
La morale, comme tradition antique, nous l'enseigne, à trois niveaux, celui du souverain bien, celui de l'honnête et celui de l'inutile. La position de Freud, au niveau du souverain bien, compte maintenant [...] est que le plaisir n'est pas le souverain bien, il n'est pas non plus ce que la morale refuse, il indique que cela n'étant pas le bien, le bien n'existe pas et que le souverain bien ne saurait être représenté. Le destin de Freud, c'est que la psychanalyse ne peut plus se caractériser comme l'esquisse de l'honnêteté -538 -

de notre temps, il est bien loin de Jung et de sa religiosité, qu'on est étonné de voir préférer dans des milieux catholiques, voire protestants, comme si la gnose païenne, voire une sorcellerie rustique, pouvaient renouveler les voies d'accès à l'Éternel. Retenons que Freud est celui qui nous a apporté la notion que la culpabilité trouvait ses racines au niveau de l'inconscient, articulée sur un crime fondamental dont nul individuellement ne peut, ni n'a à répondre. La raison, pourtant, est chez elle au plus profond de l'homme, dès lors que le désir est échelle de langage articulé, même s'il n'est pas articulable. Sans doute ici allez-vous m'arrêter. Raison, qu'est-ce à dire, y a-t-il logique là où il n'y a pas de négation ? Certes, Freud l'a dit et montré, il n'y a pas de négation dans l'inconscient, mais il est aussi vrai à une analyse rigoureuse que c'est de l'inconscient que la négation provient, comme le met si joliment en français en valeur l'articulation « ne », de ce « ne » discordantiel qu'aucune nécessité de l'énoncé ne nécessite absolument. Ce « je crains qu'il ne vienne », qui veut dire que je crains qu'il vienne, mais aussi bien qui implique jusqu'à quel point je le désire. Freud, assurément, parle au cœur de ce nœud de vérité où le désir et sa règle se donnent la main, en ce « ça » où sa nature participe moins de l'étant de l'homme que de ce manque à être dont il porte la marque. Cet accord de l'homme à une nature qui, mystérieusement, s'oppose à elle-même et où il voudrait qu'il trouve à se reposer de sa peine, trouvant le temps mesuré de la raison, voilà, j'espère vous le montrer, ce que Freud nous indique sans pédantisme, sans esprit de réforme et comme ouvert à une folie qui dépasse de loin ce qu'Erasme a sondé de ses racines.

Conférence du 10 mars 1960

Monseigneur, Mesdames, Messieurs,

je vous quittai hier sur une série de jugements en coups de tranchoir sur Freud, sur sa position dans l'éthique, sur l'honnêteté de sa visée. Pour qui ? Je crois qu'il est bien plus près du commandement évangélique « Tu aimeras ton prochain » qu'il n'y consent. Car il n'y consent pas, il le répudie comme excessif en tant qu'impératif, sinon moqué en tant que précepte par ses fruits apparents dans une société qui garde le nom de chrétienne, mais il est de fait qu'il interroge sur ce point, qu'il en parle dans cet ouvrage étonnant qui s'appelle *Le malaise de la civilisation*. Tout est dans le sens du « comme toi-même » qui achève la formule, et la passion méfiante de celui qui démasque, arrête Freud devant ce « comme ». C'est du poids de l'amour qu'il s'agit, car il sait que l'amour de soi est bien grand, il le sait supérieurement, ayant reconnu que la force du délire est d'y trouver sa source. « *Sie lieben ihren wahnen wie sich selbst* », ils aiment leur délire comme soi-même. Cette force est celle qu'il a désignée sous le nom de narcissisme et qui comporte une dialectique secrète où les psychanalystes se retrouvent mal; la voici. C'est pour la faire concevoir que j'ai introduit dans la théorie la distinction proprement méthodique du symbolique, de l'imaginaire et du réel.

Le même moi-même sans doute, et de toute la rage collante où la bulle vitale bout sur elle-même et se gonfle en une palpitation à la fois vorace et précaire, non sans fomenter en son sein le point vif d'où son unité rejaillira, disséminée de son éclatement même. Autrement dit, je suis lié à mon corps par l'énergie propre que Freud a mis au principe de l'énergie psychique, l'Éros, qui fait les corps vivants se conjoindre pour se reproduire, qu'il appelle Libido, mais ce que j'aime en tant qu'il y a un moi, où je m'attache d'une concupiscence mentale, n'est pas ce corps dont le battement et la pulsation échappent trop évidemment à mon contrôle, mais -541 -

une image qui me trompe en me montrant mon [corps ?] dans sa *Gestalt*, sa forme. Il est beau, il est grand, il est fort, il l'est plus encore même d'être laid, petit et misérable. je m'aime moi-même en tant que je me méconnais essentiellement, je n'aime qu'un autre, un autre avec un petit a initial, d'où l'usage de mes élèves de l'appeler « le petit autre ». Rien d'étonnant à ce que ce ne soit rien que moi-même que j'aime dans mon semblable et ce que, non seulement dans le dévouement névrotique, si j'indique ce que l'expérience nous apprend, mais dans la forme extensive et utilisée de l'altruisme, qu'il soit éducatif ou familial, philanthropique, totalitaire ou libéral, à quoi l'on souhaiterait souvent devoir répondre comme la vibration de la croupe magnifique de la bête infortunée, rien d'étonnant que l'homme ne fasse rien passer dans cet altruisme que son amour-propre, sans doute dès longtemps détecté dans ses extravagances, même glorieuses, par l'investigation moraliste de ses prétendues vertus, mais que l'investigation analytique du moi permet d'identifier à la forme de l'outre, à l'outrance de l'ombre dont le chasseur devient la proie, à la vanité d'une forme visuelle. Telle est la face éthique de ce que j'ai articulé pour le faire entendre sous le terme du stade du miroir.

Le moi est fait, Freud nous l'enseigne, des identifications superposées en matière, manière de pelure, cette sorte de garde-robe dont les pièces portent la marque du tout-fait si l'assemblage en est souvent bizarre. Des identifications à ses formes imaginaires, l'homme croit reconnaître le principe de son unité sous les espèces d'une maîtrise de soi-même dont il est la dupe nécessaire, qu'elle soit ou non illusoire, car cette image de lui-même ne le contient en rien ; si elle est immobile, seule sa grimace, sa souplesse, sa désarticulation, son démembrement, sa dispersion aux quatre vents commencent d'indiquer quelle est sa place dans le monde. Encore a-t-il fallu longtemps pour qu'il abandonne l'idée que le monde fût fabriqué à son image et que ce qu'il y retrouvait, de cette image, sous la forme des signifiants dont son industrie avait commencé de parsemer le monde, [c'était ?] de ce monde, l'essence. C'est ici qu'apparaît l'importance décisive du discours de la science dite physique et ce qui pose la question d'une éthique à la mesure d'un temps spécifié comme notre temps. Ce que le discours de la science démasque, c'est que plus rien ne reste d'une esthétique transcendantale par quoi s'établirait un accord, fût-il perdu, entre nos intuitions et le monde. La réalité physique s'avère -542 -

désormais comme impénétrable à toute analogie avec un quelconque type de l'homme universel, elle est pleinement, totalement inhumaine, le problème qui s'ouvre à nous n'est plus le problème de la co-naissance, d'une connaissance, d'une connaturalité par quoi s'ouvre à nous l'amitié des apparences. Nous savons ce qu'il en est de la terre et du ciel, l'un et l'autre sont vides de Dieu et la question de savoir ce que nous y faisons apparaître dans les disjonctions qui constituent nos techniques. Nos techniques, vous allez peut-être là-dessus me reprendre, techniques humaines et au service de l'homme. Bien sûr, mais qui ont pris une mesure d'efficacité, pour autant que leur principe est une science qui ne s'est, si je puis dire, déchaînée, qu'à renoncer à tout anthropomorphisme, fût-ce à celui de la bonne Gestalt des sphères dont la perfection était le garant de ce qu'elles fussent éternelles et, aussi bien à celui de la Force dont l'*impetus* s'est ressenti au cœur de l'action humaine.
Une science de petits signes et d'équations a pris en fait une science qui participe de l'inconcevable, en ceci, précisément, qu'elle donne raison à Newton contre Descartes, une science qui n'a pas forme atomique par hasard, car c'est la production de l'atomisme du signifiant qui l'a structurée. Il faut reconnaître l'atomisme même contre lequel nous nous insurgeons quand il s'agit de nous comprendre, cet atomisme sur lequel on a voulu reconstruire notre psychologie et ou seulement nous ne reconnaissions pas que nous étions par lui, cet atomisme, habités. C'est pour cela que Freud a réussi à partir des hypothèses de l'atomisme psychologique, c'est que, qu'on puisse dire ou non qu'il l'assume, il traite les éléments de l'association, non comme des idées exigeant la genèse de leur épuration à partir de l'expérience, mais comme des signifiants dont la constitution implique d'abord leur relation à ce qui se cache de radical dans la structure comme telle, soit le principe de la permutation, à savoir qu'une chose puisse être mise à la place d'une autre par quelqu'un et par cela seulement la représente. Il s'agit d'un tout autre sens du mot représentation que celui des peintures, des *Abschäumungen*, où le réel serait censé jouer avec nous d'on ne sait quel strip-tease. Aussi bien Freud l'articule proprement, usant pour dire ce qui est refoulé, non du terme de *Vorstellung*, encore que l'accent soit mis sur le représentatif dans le matériel de l'inconscient, mais de *Vorstellung Repräsentanz*. Je ne vais pas là m'étendre. Ce que je vous indique, c'est que je ne me complais ici à -543 -

aucune construction philosophique. J'essaie de me reconnaître dans les matériaux les plus immédiats de mon expérience et, si je recours au texte de Freud pour témoigner de cette expérience, c'est parce qu'il y a là une conjonction rare, quoiqu'en dise une critique aussi vétilleuse qu'incompréhensive, comme il arrive à ceux qui n'ont à la bouche que le mot de compréhension, un rare accord, dis-je, exceptionnel dans l'histoire de la pensée entre le dire de Freud et la Chose qu'il nous découvre. Je dis entre son dire et la Chose, ce que cela comporte de lucidité chez lui va de soi, mais, après tout, conformément même à ce qu'il nous découvre, l'accent de conscience mis sur tel ou tel point de sa pensée est ici secondaire. J'irai jusque-là.

Les représentations ici n'ont plus rien d'apollinien. Elles sont dans une destination élémentaire. Notre appareil neurologique opère en ceci que nous hallucinons ce qui peut répondre en nous à nos besoins, perfectionnement, peut-être, par rapport à ce que nous pouvons présumer du mode réactionnel de l'huître planquée sur son rocher, mais dangereux en ceci qu'il nous livre à la merci d'un simple échantillonnage gustatif, si je puis dire, ou palpatoire de la sensation et, au dernier terme, à nous pincer pour savoir si nous ne rêvons pas. Tel est du moins le schéma que nous pouvons donner de ce qui s'articule dans le double principe qui [commande ?], selon Freud, l'événement psychique, principe de plaisir et principe de réalité pour autant que s'y articule la physiologie de la relation dite « naturelle » de l'homme au monde.

Nous ne nous attarderons pas au paradoxe que constitue une telle conception du point de vue d'une théorie de l'adaptation de la conduite pour autant que celle-ci fait la loi de la tentative de reconstruction d'une certaine conception de l'éthologie, de l'éthologie par exemple animale. Ce qu'il faut voir, c'est ce qu'introduit, dans ce schéma de l'appareil, son fonctionnement effectif en tant que Freud y découvre la chaîne des effets proprement inconscients. On n'a pas authentiquement aperçu le renversement qu'au niveau même du double principe, l'effet de l'inconscient comporte, renversement, ou plutôt décussation des éléments auxquels ces principes sont ordinairement associés. C'est que c'est au soin de la satisfaction du besoin que se consacre la fonction du principe de réalité et, notamment, ce qui s'y attache épisodiquement de conscience, en tant qu'elle est liée aux éléments du sensoriel privilégié en ce qu'ils sont inté- 544 -

ressés par l'image primordiale du narcissisme, mais qu'inversement, ce sont les processus de la pensée, tous les processus de la pensée y étant compris, j'allais dire, compromis, le jugement lui-même qui sont dominés par le principe du plaisir et gisant dans l'inconscient d'où ils ne sont tirés que par la verbalisation théorisante qui les en extrait à la réflexion, avec ce seul principe d'efficace pour cette réflexion, qu'ils sont déjà organisés, nous l'avons dit hier, selon la structure du langage. C'est la conséquence, ou plutôt la vraie raison de l'inconscient que l'homme sache à l'origine qu'il subsiste dans une relation d'ignorance. Ce qui veut dire que la première division que comporte l'événement psychique de l'homme, c'est celle-ci, par quoi tout ce à quoi il résonne comme le comprenant sous quelque chef d'appétit, de sympathie et, en général, de plaisance, laisse en dehors et contourne la Chose à quoi est destiné tout ce qu'il éprouve dans une orientation du signifiant déjà prédicatif. Tout cela n'a pas été déniché par moi dans l'*Entwurf*, dans ce *Projet de Psychologie*, découvert dans les papiers de la correspondance avec Fließ. Cela y est clair, certes, mais cela ne prend valeur qu'à montrer l'ossature d'une réflexion qui s'est épanouie en une pratique incontestable, la liaison étroite de ce que Freud appelle proprement la *Wisßbegierde*, ce qui en allemand est très fort, la *cupido sciendi*, et il faudrait dire en français l'*avidité curieuse*. Cette liaison étroite qu'il démontre avec le tournant décisif de la libido est un fait massif qui se répercute en mille traits déterminants dans le développement individuel de l'enfant.

Cette Chose, pourtant, je vais vous dire, et je m'en excuse, n'est point objet et ne saurait l'être en ce que son terme ne surgit comme corrélat d'un sujet hypothétique qu'autant que ce sujet disparaît, s'évanouit, fading du sujet, et non terme sous la structure signifiante. Ce que l'intention montre en effet, c'est que cette structure signifiante est déjà là avant que le sujet prenne la parole et, avec elle, se fasse porteur d'aucune vérité, ni prétendant à aucune reconnaissance. La Chose est donc ce qui, dans le vivant quel qu'il soit que vient habiter le discours et qui se profère en parole, marque la place où il pâtit de ce que le langage se manifeste dans le monde, c'est ainsi que vient à apparaître l'être partout où l'Eros de la vie trouve la limite de sa tendance unitive. Celle-ci, cette tendance à l'union, est, dans Freud, d'un niveau organismique, biologique, comme on dit. Elle n'a pourtant rien à faire avec ce qu'appréhende une biologie, dernière venue -545 -

des sciences physiques, mais avec mode de prise en tant qu'il est érotisé des orifices principaux du corps, d'où la fameuse définition freudienne de la sexualité dont on a voulu déduire une prétendue relation d'objet dite orale, anale, génitale, relation qui porte en elle une profonde ambiguïté en tant qu'elle confond un corrélatif naturel avec un caractère de valeur camouflé sous une notion de norme de développement.
C'est avec de telles confusions que la malédiction de Saint Matthieu, à l'endroit de ceux qui assemblent de nouveaux fardeaux pour en charger les épaules des autres, viendrait à frapper ceux qui autorisent chez l'homme la [supposition ?] de quelque tare personnelle au principe de l'insatisfaction attachée [à la condition humaine ?].
Freud, s'il a, mieux que jamais n'a fait au fil des siècles la casuistique ontologique, détecté les motifs du ravalement de la relation amoureuse, l'a rapporté d'abord au drame de l'Œdipe, c'est-à-dire à un conflit dramatique articulant une refonte plus profonde du sujet, une *Urverdrängung*, un refoulement archaïque. Dès lors, sa place au refoulement secondaire qui permet, qui force à se disjoindre les courants qu'il distingue comme ceux respectivement de la tendresse et du désir. Freud n'a jamais, pour autant, eu l'audace de proposer une cure radicale de ce conflit inscrit dans la structure. S'il a déclaré, comme jamais aucune caractérologie primitive ni moderne, ce qu'il a désigné comme type libidineux, c'est aussi pour formuler expressément qu'il en venait à ce résultat à entériner que, sans doute, il y avait au dernier terme quelque chose d'irrémédiablement faussé dans la sexualité humaine. Voilà sans doute pourquoi Jones, dans l'article nécrologique qui lui vint en charge de celui qui était le maître le plus passionnément admiré, et lui, d'autre part, partisan déclaré d'une *Aufklärung* résolument anti-religieuse, n'a pu s'empêcher de le situer dans sa conception du destin de l'homme sous le patronage, écrit-il, des Pères de l'Église. Disons plus. Si Freud met à la charge de la moralité sexuelle, la nervosité régnante chez le civilisé moderne, il ne prétend même pas avoir de solution à proposer dans le général pour un meilleur aménagement de cette moralité.
L'objet imaginé récemment par la psychanalyse, comme mesure de l'adéquation libidinale informerait de son type toute une réalité comme mode de relation du sujet au monde, vorace, rétentive, ou encore, comme on s'exprime en un terme qui porte, hélas, la marque d'une intention

moralisante où il faut dire que la défense de la psychanalyse en France a cru devoir enjoliver sa première gourme, relation à l'objet oblative qui s'avérerait l'avènement idyllique de la relation génitale. Hélas, est-ce au psychanalyste de refouler la perversion foncière du désir humain dans l'enfer du prégénital comme connoté de régression affective et de faire rentrer dans l'oubli la vérité avouée dans le mystère antique « Eros est-il un Dieu noir » ? L'objet dont on fait ainsi état ne dessine qu'une imputation grossière des effets de frustration que l'analyse se chargerait de tempérer, ceci avec le seul résultat de camoufler des séquences beaucoup plus complexes dont la richesse autant que la singularité semblent subir, dans une certaine utilisation orthopédique de l'analyse, une étrange éclipse.
Le rôle singulier du phallus dans sa foncière disparité, je cherche ici un équivalent du terme anglais organ, dans la disparité de sa fonction par où se situe la fonction virile dans cette duplicité de la castration surmontée de l'autre, dont la dialectique semble soumise au passage par la formule « il n'est pas sans l'avoir », tandis que, d'autre part, la féminité est soumise à l'expérience primitive de sa privation pour en venir à souhaiter de le faire être symboliquement dans le produit de l'enfantement, que celui-ci doive ou non l'avoir. Ce tiers objet, le phallus, détaché de la dispersion osirienne à quoi tout à l'heure nous faisions allusion, joue la fonction métonymique la plus secrète selon qu'il s'interpose ou se résorbe dans le fantasme du désir, entendons que ce fantasme est au niveau de la chaîne de l'inconscient, ce qui correspond à l'identification du sujet qui parle comme de moi dans le discours de la conscience. Dans le fantasme, le sujet s'éprouve comme ce qu'il veut au niveau de l'Autre, cette fois avec un grand A, c'est-à-dire à la place où il est vérité sans conscience et sans recours.
C'est là qu'il se fait en cette absence épaisse qui s'appelle le désir. Le désir n'a pas d'objet, sinon, comme ses singularités le démontrent, celui accidentel, normal ou non, qui s'est trouvé venir signifier, que ce soit en un éclair ou dans un rapport permanent, les confins de la Chose, c'est-à-dire de ce Rien autour de quoi toute passion humaine resserre son spasme à modulation courte ou longue, à retour périodique. La passion de la bouche la plus passionnément gavée, c'est ce Rien où, dans l'anorexie mentale, il réclame la privation où se reflète l'Amour. La passion de l'avare, c'est ce Rien où est réduit l'objet enfermé dans sa cassette bien-aimée. Comment, sans la copule qui vient à conjoindre l'être comme

manque et ce Rien, la passion de l'homme trouverait-elle à se satisfaire ? C'est pourquoi, si la femme se contente, au secret d'elle-même, de celui qui satisfait à la fois son besoin et ce manque, l'homme cherchant son manque à être au-delà de son besoin, pourtant si mieux assuré que celui de la femme, trouve ici la pente d'une inconstance ou, plus exactement, d'une duplication de l'objet, dont les affinités avec ce qu'il y a de fétichisme dans l'homosexualité ont été très curieusement sillonnées par l'expérience analytique, sinon toujours justement et bien rassemblées dans la théorie. Ne croyez pas, pour autant, que je fasse la femme plus favorisée sur le chemin de la jouissance. Ses difficultés à elle non plus ne manquent pas et sont probablement plus profondes. Mais ce n'est pas notre objet ici d'en traiter, encore que, bientôt, il doive être abordé par notre groupe avec la collaboration de la Société hollandaise.

Ai-je réussi seulement à faire passer en votre esprit les chaînes de cette topologie, qui met au cœur de chacun de nous cette place béante d'où le Rien nous interroge sur notre sexe et sur notre existence, c'est là la place où nous avons à aimer le prochain comme nous-mêmes, parce qu'en lui cette place est la même. Rien n'est assurément plus proche de nous que cette place et, pour le faire entendre, j'emprunterai la voix du Poète qui, quels que soient ses accents religieux, a été reconnu pour un des leurs, dans leurs aînés, par les surréalistes, il s'agit de Germain Nouveau, de celui qui signait « Humilis ».

Frère, oh doux mendiant qui chante en plein vent,
Aime-toi comme l'air, du ciel aime le vent ;
Frère, poussant les bœufs dans les mottes de terre,
Aime-toi comme au champ la glèbe aime la terre ;
Frère qui fait le vin du sang des raisins d'or,
Aime-toi comme un cep aime sa grappe d'or ;
Frère qui fait le pain, croûte dorée et mie,
Aime-toi comme au four la croûte aime la mie ;
Frère qui fait l'habit, joyeux tisseur de drap,
Aime-toi comme en lui la laine aime le drap ;
Frère dont le bateau fend l'azur vert des vagues,
Aime-toi comme en mer les flots aiment les vagues ;
Frère, joueur de luth, gai marieur de sons,
Aime-toi comme on sent la corde aimer les sons ;
Mais en Dieu, Frère, sache aimer comme toi-même ton frère,
Et, qu'il soit, qu'il soit comme toi-même.

Tel est le commandement de l'amour du prochain et contre quoi Freud a raison de s'arrêter, interloqué de son invocation, parce que l'expérience montre, ce que l'analyse a articulé comme un moment décisif de sa découverte, c'est l'ambivalence par quoi la haine suit comme son ombre tout amour pour ce prochain qui est aussi de nous ce qui est le plus étranger. Comment ne pas le harceler dès lors des épreuves à faire jaillir de lui le seul cri qui pourra nous le faire connaître ? Comment Kant ne voit-il pas à quoi se heurte sa raison pratique toute bourgeoise, de s'ériger en règle universelle ? La débilité des preuves qu'il en avance n'a en sa faveur que la faiblesse humaine dont se soutient le corps nu qu'un Sade peut lui donner, de la jouissance sans frein, pour tous. Il y faudrait plus que du sadisme, un amour absolu, c'est-à-dire impossible. Voit-il par là la clef de cette fonction de la sublimation sur laquelle je suis en train d'arrêter ceux qui me suivent dans mon enseignement, et où l'homme, sous diverses formes, tente de composer avec la Chose, dans l'Art fondamental qui la lui fait représenter dans le vide du Vase où s'est fondée l'alliance de toujours, dans la Religion qui lui inspire la crainte et de se tenir à juste distance de la Chose, dans la Science qui n'y croit pas et par laquelle nous la voyons maintenant confrontée à la méchanceté fondamentale de la Chose.

Le Trieb freudien, notion première et la plus énigmatique de la théorie, en est venu, je dirai, à achopper, au grand scandale des disciples de Freud, sur la formule et sur la forme de l'instinct de mort. Voici la réponse de la Chose quand nous n'en voulons rien savoir, elle non plus ne sait rien de nous, mais n'est-ce pas là aussi une forme de la sublimation autour de quoi l'être de l'homme, une fois de plus, tourne sur ses gonds. Cette libido dont Freud nous dit qu'aucune force en l'homme n'est plus à portée de se sublimer, n'est-elle pas le dernier fruit de la sublimation par quoi l'homme moderne répond à sa solitude ? Que la prudence ici me garde de m'avancer trop vite! Que les lois soient par nous gardées par quoi seulement nous pouvons retrouver le chemin de la Chose, qui sont les lois de la Parole, par quoi elle est cernée. J'ai, peut-être follement, posé devant vous la question qui est au cœur de l'expérience freudienne, en ce que, même parmi ceux qui pourraient en paraître les mieux préservés, les pièges de la maîtrise psychologique ne sont guère éventés. Je me suis laissé dire qu'il est des séminaires où l'on faisait la psychologie du Christ. -549 -

Qu'est-ce à dire ? Est-ce pour savoir par quel bout son désir pouvait être attrapé ? J'enseigne quelque chose dont le terme est obscur. Il me faut ici m'excuser, j'y ai été poussé par une nécessité pressante, dont celle qui me fait ici paraître devant vous n'est qu'un petit moment qui vous aidera, j'espère, à comprendre. Mais je ne suis pas content d'être là, ce n'est pas ma place, mais au chevet de la couche où mon patient me parle, aussi, que le philosophe ne se lève pas comme il arriva à Ibn Arabi pour venir à ma rencontre en me prodiguant les marques de sa considération et de son amitié, pour finalement m'embrasser et me dire « oui », car, bien entendu, comme Ibn Arabi, à mon tour, je lui répondrai en lui disant « oui », et sa joie s'accentuera de constater que je l'aurai compris. Mais, prenant conscience de ce qui aura provoqué sa joie, il me faudra ajouter « non ».

Seminaire 07

II
Poème d'Arnaud Daniel *commenté dans la leçon XVIII du 9 mars 1960*

Bernartz, ges eu no m'acort
Al dig Raimon de Durfort
Que vos anc mais n'aguessetz tort ;
Que si cornavatz per deport
Ben trovabatz fort contrafort,
E la pudors agra-us tost mort
Que peiz oil non fa fems en ort ;
E vos, qui que-us en desconort,

Lauzatz en Deu que-us n'a estort.

Bernart, je ne suis point d'accord
Avec le propos de Raimon de Durfort,
Et encore moins pour dire que vous ayez eu tort :
Si vous aviez trompété par plaisir
Vous auriez trouvé rude empêchement,
Et la puanteur vous aurait tôt occis,
Lequelle sent pis que ne fait fumier au jardin.
Pour vous et quel que soit celui qui cherche à vous en dissuader,
Louez à ce sujet Dieu, qui vous en a fait échapper !

Ben es estortz de perill
Que retraich for'a a son fill
E a totz aicels de Cornill ;
Mieills li fora fos en issill
Qu'el la cornes en l'efonill
Entre l'eschin'e-l penchenill,
Per on se segon li rovill ;
Ja non saubra tant de gandill
No-il compisses lo groing e-l cill.

Oui, il a bien échappé à un grand péril,
Qui eût été reproché ensuite à son fils
Et à tous ceux de Cornil ;
Mieux lui vaudrait d'être allé en exil
Que d'avoir corné la dame en son entonnoir,
Entre l'échine et le pénil,
Par où s'échappe la « rouille » que l'on sait.
Et il n'aurait jamais su tant se garantir
Qu'elle ne lui compissât et museau et sourcil.

Dompna, ges Bernartz non s'atill
Del corn cornar ses gran dozill

Ab que seire-l trauc del penill ;
Puois poira cornar ses perill.

Dame, que Bernart ne s'avise pas, au moins,
De corner de la trompette sans un grand fausset de barrique
Avec lequel il fermera le trou du pénil ;
Alors, oui, il pourra y corner sans péril !

Texte : R. Lavaud, *Les poésies d'Arnaut Daniel*, 1910.

Seminaire 07

III

Composition des séminaires de Lacan envisagée à partir de

L'éthique de la psychanalyse

« Le style c'est l'homme à qui l'on s'adresse. »

Cette définition de Buffon complétée par Lacan me paraît trouver ici sa place justifiée si l'on veut bien se souvenir de l'importance accordée à la parole par Lacan, dans l'expérience psychanalytique évidemment, mais aussi dans son enseignement. Le thème que j'ai choisi m'impose donc cette question inaugurale : la composition est-elle un élément du style ? Sachant que cet aspect du discours peut offrir de sérieuses difficultés à l'auditeur pour ce qu'il en est de son appréhension; au lecteur, tout aussi bien, ce que mon développement devrait rendre parfaitement sensible. On pourrait considérer cette tentative comme bien hasardeuse au regard de la remarque faite par Lacan dès le début de la deuxième leçon. « J'essaie de vous apporter mon miel », dit-il, « mais celui-ci, s'il est très dur, se coupe mal, s'il est fluide, vous en mettez facilement partout » ; ce qui revient à souligner la difficulté du clivage dans un discours qui s'étend sur une année et dont le découpage en leçons ne correspond pas forcément aux articulations essentielles du texte. C'est pourtant le pari que je vais tenter de soutenir, appuyé sur ceci que la structure langagière dont la psychanalyse nous démontre la prééminence dans la détermination subjective se caractérise par deux dimensions fondamentales : - diachronique, c'est le déroulement linéaire de la chaîne signifiante scandé par l'émergence intermittente de la signification,-synchronique, c'est le rassemblement singulier d'un ensemble de signifiants qui ne vaudront que par leurs rapports d'opposition, le « magasin à provisions », pour reprendre l'image de Freud.

Les séminaires de Lacan illustrent cette servitude. Un certain nombre de termes importants se retrouvent tout au long de l'enseignement de Lacan, sans que, comme dans Freud, une signification fixe leur soit donnée, à l'exception d'un tout petit nombre; quelques autres ne sont utilisés que dans un seul séminaire et l'identification de leur sens ne peut résulter que de la considération du contexte dans lequel ils s'inscrivent. Ainsi en est-il dans l'Éthique de l'expression « service des biens ». Ce n'est rien d'autre, sous une forme plus explicite qu'ailleurs, qu'une façon de se conformer à la nature de ce qui fait la substance de notre réalité la plus intime et de solliciter cette fonction toujours un peu paresseuse qu'est la lecture.

Entrons donc dans l'Éthique pour y relever d'abord ce qui est au départ de chaque séminaire, une thèse dont l'ensemble du séminaire constituera à proprement parler la démonstration ou si l'on préfère la monstration. Ici, la thèse est formulée dès le début de la deuxième leçon : « La loi morale... est ce qui représente ce par quoi se présentifie dans notre activité, en tant qu'elle est structurée par le symbolique, le réel comme tel. » Formulation énigmatique, ce qui ne doit pas nous étonner puisque la psychanalyse nous oblige à bouleverser nos références familières et qu'un discours se trouve ainsi nécessité pour faire valoir celles qu'elle nous impose comme plus conformes à notre réalité psychique, formulation générale dont le contenu se trouvera explicité dans la dernière leçon du séminaire sous une forme qu'on pourrait dire, en empruntant à Kant sa formule, la maxime universelle de l'éthique de la psychanalyse.

Le séminaire comporte 27 leçons. Le mythe, capital dans Freud, du meurtre du père constitue le thème de la XIV' leçon, introduite par le rappel de l'affirmation précédemment commentée de Saint Paul que « la loi fait le péché ». La problématique si embarrassante de *Moise et le monothéisme y* est également commentée et Lacan y fait valoir le christocentrisme de Freud et l'importance du second meurtre, comme condition de la transmission du message. S'y trouve enfin la remarque que ce mythe est le seul qui ait été inventé par le XXe siècle et que sa conséquence est le renforcement de l'interdiction contrairement à ce qui pouvait en être attendu. Nous ne pouvons pas considérer comme indifférente cette place donnée à ce thème par Lacan dans la disposition générale du séminaire. Elle constitue véritablement un centre de symétrie.

L'énoncé de la thèse à la deuxième leçon n'était pas concevable sans qu'ait été défini ce que j'appellerai le bornage du champ dans lequel la question de l'éthique se trouve inscrite. C'est ce qui fait l'objet de la première leçon. On peut s'étonner de la surprise moqueuse d'un psychanalyste, qui eût un temps une certaine notoriété, à l'annonce de l'intitulé de Lacan. « L'année prochaine, alors, tu feras un séminaire sur l'esthétique de la psychanalyse ? » La lecture de Freud pourtant devait suffire à en imposer l'idée. Ce que l'expérience dégage dans sa plus grande netteté c'est l'attrait de la faute et le besoin de punition. Mais les modalités d'expression de cette dimension sont extrêmement variées : sentiments d'obligation, souci de conformité à un idéal de conduite, sentiments de culpabilité, devoirs de l'obsessionnel dont la portée dépasse le cadre étroit de cette névrose, jusqu'au « je » qui s'interroge sur ce qu'il veut où Lacan voit la racine du Ich de la formule freudienne, « *Wo es war, soll Ich werden* ». *À* l'origine de cette dimension morale, comme à celle de la censure, Freud situe le désir, ce désir qu'il définit dès le départ comme pervers polymorphe. Il va donc s'agir d'examiner si la mythologie freudienne de *Totem et Tabou* explique, de manière plus crédible que toutes celles qui ont été antérieurement avancées, cette genèse.
À cette diversité de phénomènes moraux on peut faire correspondre ce qui, dans Freud, s'offre comme une complexification toujours croissante du Surmoi. Quant à la mise en oeuvre de l'expérience elle-même, elle implique des idéaux, méconnus à l'occasion, qui ont à l'évidence leur place dans ce cadre. Pour mesurer ce qui distingue radicalement l'éthique psychanalytique de toute autre, Lacan prend appui, pour l'y opposer, sur celle d'Aristote. Ceci permet d'apercevoir sur le champ, que l'émergence de l'éthique psychanalytique va de pair avec l'effacement de la notion d'habitude, l'inconscient en effet se constituant autour de la notion de traumatisme jointe à celle de sa persistance, mais aussi que si le plaisir est central dans les deux cas, il ne s'agit pas du même ; ce qui va imposer l'abord de la question du Réel et, pour ce faire, un parcours historique où Bentham aura une place de choix. C'est Bentham qui introduit l'opposition entre réel et fiction et c'est en ce point que Freud fait tout basculer puisque, pour lui, le plaisir va être du côté du fictif, c'est-à-dire du symbolique; là, en effet, s'organisent les fictions du désir. La question de la satisfaction du vœu que le plaisir n'accompagne pas de -555 -

façon obligée trouve ainsi sa juste place. Le désir, en effet, est toujours censuré, il est toujours désir de désir car l'homme narcissique entre double dans la dialectique de la fiction. D'où la borne ultime de notre champ que constitue la question posée par le masochisme dans l'économie des instincts.

Ami lecteur, tu n'ignores sans doute pas que c'est le pape Jules II qui fixa lui-même le programme de la décoration de son nouvel appartement du Vatican. Dans la chambre dite de la Signature, réservée aux assises du tribunal pontifical, Signatura justitix *et* signature Graux, *se trouve parmi les fresques principales, l'École d'Athènes peinte par Raphaël entre* 1509 *et* 1511. *Elle fait face à celle consacrée au mystère de l'Eucharistie, appelée de manière quelque peu inexacte depuis longtemps la Dispute du Saint-Sacrement.*

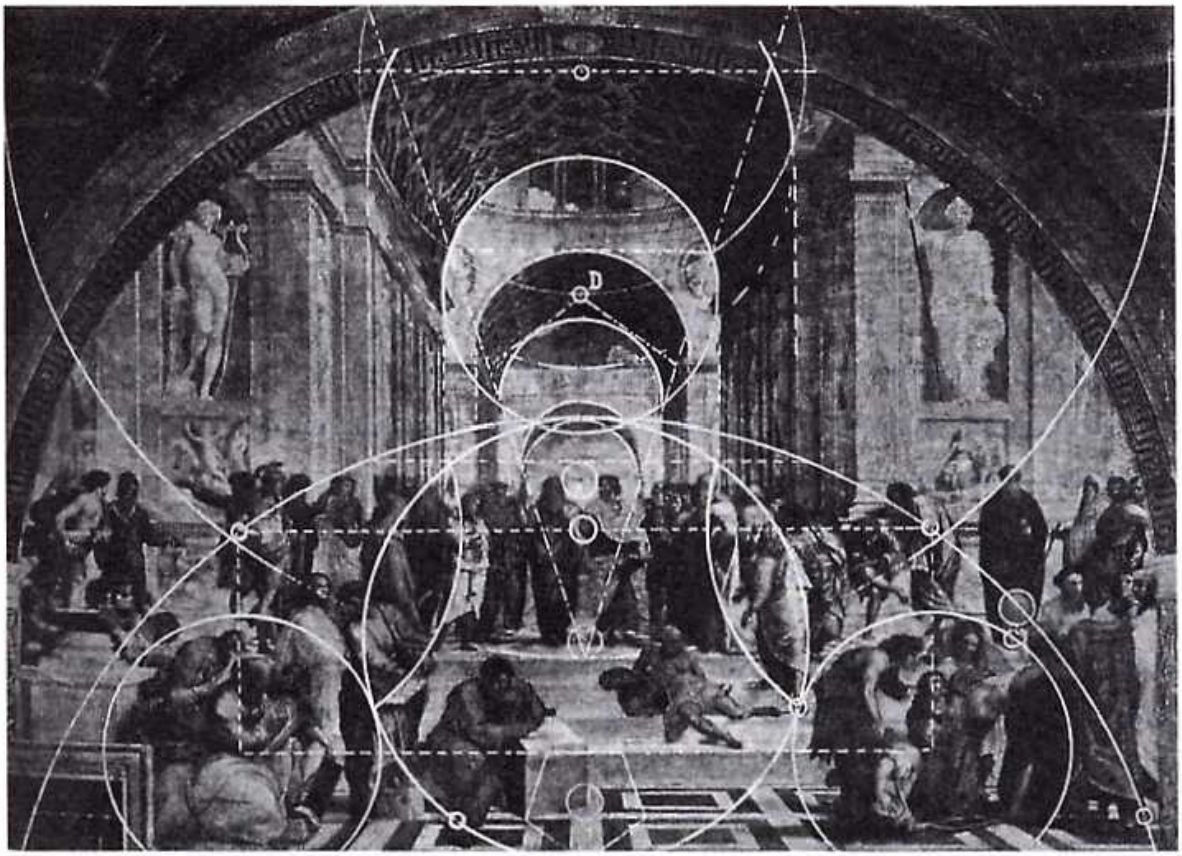
Cette glorification des grandes écoles philosophiques de l'Antiquité, dans un tel lieu et dans une position qui semble lui conférer une importance égale à la représentation d'un thème central du dogme chrétien, a toujours fait problème et les explications généralement fournies ne semblent pas pleinement convaincantes. À propos d'un monde où la rigueur intellectuelle était beaucoup plus grande qu'on ne le croit d'ordinaire, les commentaires des historiens de l'art prennent souvent l'allure d'une bien pâle littérature et l'on est en droit de s'étonner qu'un travail aussi considérable, aussi remarquable que celui de M. Ch. Funk-Hellet sur cette fresque ne soit jamais évoqué nulle part, ni même cité dans la bibliographie des ouvrages publiés depuis bien des années sur cette époque et sur ces œuvres. Les travaux du docteur Ch. Funck-Hellet sont rassemblés dans trois ouvrages édités à Paris chez Vincent Fréal: Composition et nombre d'or dans les œuvres peintes de la Renaissance (1950), *De la proportion ou l'Équerre des maîtres d'oeuvre* (1951) *qui concerne l'architecture, enfin la Bible et la Grande Pyramide* (1956).

C'est son analyse de l'École d'Athènes, à laquelle il a consacré plusieurs années de travail, que nous allons reprendre dans ses éléments essentiels ici. La plupart des commentateurs se bornent à l'énumération des personnages représentés, dont les plus importants ne prêtent pas à discussion. Nous allons les rappeler rapidement. Au centre, à gauche, Platon tient le Timée, *à droite, Aristote est désigné par* l'Éthique *placée dans sa main* -556 -

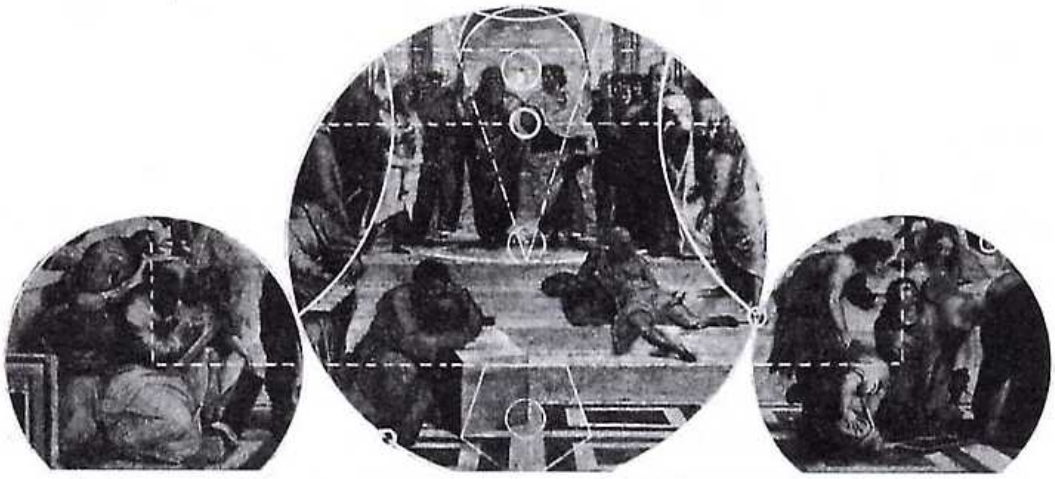
gauche. De part et d'autre des deux grands philosophes se trouvent des groupes nombreux qui ont fait parler de désordre à certains commentateurs qui y voyaient une regrettable absence de symétrie. En réalité la disposition des personnages permet de subdiviser les groupes. Proches des deux maîtres, et tournés vers eux, ceux que l'on pourrait considérer comme les élèves attentifs ou fidèles. Plus loin, et dans des postures diverses, ceux qui, tout en étant proches, s'en distinguent. A gauche, par exemple, le personnage qui tourne complètement le dos serait Socrate. Le point important, ici, concerne deux personnages dont les coudes sont particulièrement saillants, Alcibiade à gauche, armé de pied en cap, juste en avant du bord droit du bas relief, celui de droite au même emplacement par rapport à l'architecture. Avant de poursuivre cette description, nous allons indiquer quelques repères d'un autre ordre. La fresque est inscrite dans une demi-circonférence dont le centre se trouve aux pieds de Platon et d'Aristote sur le palier, exactement au centre du dessin ornemental en marbre. Si l'on considère le pentagone étoilé inscrit dans ce cercle nous obtenons un pentagone dérivé dont le cercle circonscrit est tangent au bord inférieur de la fresque. Dans la moitié supérieure de ce cercle se trouve Platon, Aristote et leurs plus proches élèves.
Deux autres groupes sont facilement identifiables dans le bas de la fresque : à gauche celui au centre duquel se trouve un personnage en train d'écrire, Pythagore ; à droite, un personnage penché, qui serait le portrait de Bramante, trace des lignes avec un compas. Il représenterait, selon les auteurs, Archimède ou bien, Euclide. Peu importe d'ailleurs, ce pourrait aussi bien être Apollonios, le troisième grand mathématicien de cette période postérieure à Aristote. Nous avons là, déjà, une représentation qui associe la concomitance dans la permanence des œuvres et l'ordre temporel de leur apparition dans l'histoire, Pythagore au VIe siècle, Platon à cheval sur le Ve et le IVe, Aristote au IVe siècle, Archimède au IIIe siècle. Autour de Pythagore sont groupés quatre disciples, dont une femme. On sait que les femmes étaient admises dans les groupes pythagoriciens à l'origine, et en premier lieu, la compagne de Pythagore lui-même. L'homme au turban serait Averroès. En dehors du groupe se trouvent trois personnages: le poète, en blanc, le musicien (?), l'écrivain, Héraclite pour certains, accoudé sur la pierre. En dehors, et sur la gauche, le personnage couronné de pampres serait Epicure, indépendant de toutes les écoles. À droite, - 557 -

Seminaire 07

Archimède semble en train de faire une démonstration à l'intention de quatre disciples. En dehors et à droite, vu de dos, Claude Ptolémée tient de la main gauche une sphère terrestre tandis que Zoroastre, face à lui, tient une sphère céleste. Un peu plus à droite on aperçoit Raphaël et le Pérugin, son maître. L'un et l'autre ne figurent pas sur le carton de l'Ambrosienne de Milan et ont dû être ajoutés dans un second temps, de même que l'écrivain appuyé sur la pierre au premier plan.



et la distance entre les deux coudes est égale à la longueur d'un côté du grand pentagone étoilé. Pour avancer nous devons maintenant porter notre attention sur le cadre architectural dont le schéma aurait été établi à la demande de Raphaël par Bramante. Considérons la ligne qui suit l'arête de la première marche. Elle passe par le genou de l'écrivain. Elle croise la verticale abaissée de chacun des " coudes portiers » en un point qui, pris comme centre d'un cercle tangent au grand cercle central, celui des écoles de Platon et d'Aristote, va rassembler les disciples des deux écoles secondaires. Si, de ces deux centres, on trace deux droites tangentes au grand cercle central, on voit que leur croisement définit un point qui peut être pris comme centre du cercle dont la moitié supérieure correspond à l'arête postérieure de la première voûte. Ce cercle se trouve avoir même diamètre que les deux cercles affectés aux écoles secondaires. Quant aux trois centres, ils constituent les sommets d'un triangle isocèle; divisé en deux par la verticale qui sert d'axe de symétrie à la composition il donne deux triangles rectangles dont les rapports des côtés sont comme 3 (côté inférieur), 4 (côté vertical) et 5 (côté oblique). Il s'agit du triangle par fait, dit de Pythagore.



Le développement du séminaire s'ordonne selon une tripartition que je vais essayer maintenant de mettre en évidence. Cette subdivision est précise, chaque partie est formée de neuf leçons. La première va de la leçon initiale, qui délimite le champ de l'Éthique, à la neuvième où la reprise de la fable du potier permet à Lacan de mettre en valeur le *façonnage* du signifiant à l'image de la chose, ce vide, ce *nihil,* que, précisément nous ne pouvons imaginer. Autour de ce thème central de la leçon viennent se grouper les problèmes de la création comme ceux des sources du mal qui sont ici rassemblés sous trois chefs: l'œuvre, illustrée par l'exemple du Taoïsme, la matière, par celui des Cathares, la chose, où le mal peut s'introduire, dans la mesure où ce signifiant de la chose n'est pas ce qui guide l'œuvre.
Cette première partie est consacrée à la mise en place d'une série de termes, voire de simples rappels, qui vont servir de fondement aux élaborations ultérieures. Je les rappelle cursivement. La deuxième leçon souligne quatre points. La vérité en psychanalyse est une vérité libératrice et singulière ce qui l'oppose à l'universalité de la vérité du discours philosophique. La « défense-primaire », existant avant même ce qui rend possible le refoulement, est le seul biais de l'accès au réel, dont la reprise dans Freud de l'exemple d'Emma nous fournira une illustration irremplaçable. Ce rapport au réel y est situé à trois niveaux, celui de l'opposition principe de plaisir-principe de réalité, celui de l'opposition pensée-perception, celui de l'objet qui ne peut être connu qu'en paroles ce qui implique que l'inconnu s'offre comme ayant également une structure de langage. Le quatrième point, c'est l'identification du Bien au plaisir.
La troisième leçon est consacrée à l'examen de *l'Entwurf* d'où Lacan extrait deux éléments essentiels: l'importance du terme *Bahnung,* traduit par frayage, les particularités de l'expérience de satisfaction qui est à distinguer du principe de plaisir et qui est liée à l'action spécifique et suspendue à l'autre, le *Nebenmensch,* le sujet parlant.
C'est à la construction de *das Ding,* la chose, que se consacre la leçon suivante. La chose, c'est l'introduction originaire du Réel au cœur de la subjectivité. Son exhaustion est concevable à partir de ceci que la *Wahrnehmung* primitive est hors du champ de l'expérience, l'inconscient pour Freud étant dès le départ conçu comme une succession de *Niederschrifte* autour de quoi tourne toute sa théorie de la mémoire, ou pour le dire comme Lacan, la chose est hors signifié.

La leçon suivante tire un certain nombre de conséquences. C'est autour de *das Ding* que s'organisent les *Vorstellungen,* celles qui vont participer à la composition imaginaire de l'objet mais aussi les *Vorstellungs-repräsentanzen,* c'est-à-dire l'organisation signifiante. De cette mise en place, on voit résulter une nouvelle topologie instituée par le rapport au Réel, auquel Freud lie le Surmoi. Ceci permet à Lacan d'introduire ce qu'il nous donne comme l'envers de *das Ding,* à savoir la morale sous trois formes, l'interdiction de l'inceste, les dix commandements et ce qu'il appelle la grande crise révolutionnaire de la morale représentée par Kant avec Sade.
La sixième leçon propose un certain nombre d'illustrations de ce qui précède. La chose, posée comme autre préhistorique, est au centre en tant qu'exclue et le bien du sujet se trouve défini comme résultante significative d'une composition signifiante. « La chose fait la loi au sens de *causa numinum. » A* ce niveau, le bon objet, c'est tout aussi bien le mauvais et le sujet, ici, ne peut faire que des symptômes de défense. L'observation d'Emma rapportée par Freud au chapitre II de *l'Esquisse* vient à l'appui de ces affirmations. L'examen du précepte « tu aimeras ton prochain comme toi-même » qui vient ensuite, s'explique par ceci que le sujet humain dans son rapport à lui-même « se fait son propre prochain dans son rapport à son désir ». La conclusion est fournie par Saint Paul qui lie le péché à la loi. Le péché vient au lieu de la chose, et c'est par la loi que) en ai connaissance.
La leçon VII s'ordonne autour de la distinction devenue possible entre l'objet, structuré par la relation narcissique, et *das Ding.* Tout est alors en place pour introduire cette « autre racine du sentiment éthique » que constitue la sublimation.
La huitième leçon, après avoir évoqué l'angoisse, dont Lacan précisera ultérieurement qu'elle est l'indice du Réel, après avoir interprété la position de M. Klein en situant le corps mythique de la mère à la place de *das Ding,* désigné ici comme le lieu des *Triebe,* après avoir rappelé la distinction que fait Freud entre sublimation et idéalisation, donne la « formule générale » de la sublimation qui consiste à « élever un objet, dont les fondements sont narcissiques et l'insertion imaginaire, à la dignité de la chose. »
Il convient de faire ici quelques remarques. L'imputation d'un thème à un point précis du séminaire peut donner lieu à contestation. Les plus -561 -

importants, en effet, sont évoqués en plusieurs endroits il est assez facile pourtant, si l'on veut bien y prêter attention, de constater que leur élaboration est la plupart du temps strictement localisée, même si, comme c'est le cas pour la sublimation, cette localisation s'étale sur plusieurs leçons. D'autre part, il est utile de noter qu'aucun thème important n'est abordé sans avoir été annoncé sous une forme plus ou moins cursive. La tentative de Lacan pour rendre compte, métapsychologiquement dirait Freud, de la sublimation n'est saisissable qu'à la condition de s'apercevoir qu'il y en a plusieurs formes dont la diversité tient à des motifs divers, mais plus particulièrement à ce qui est affirmé dès la première page du séminaire, la dimension historique.

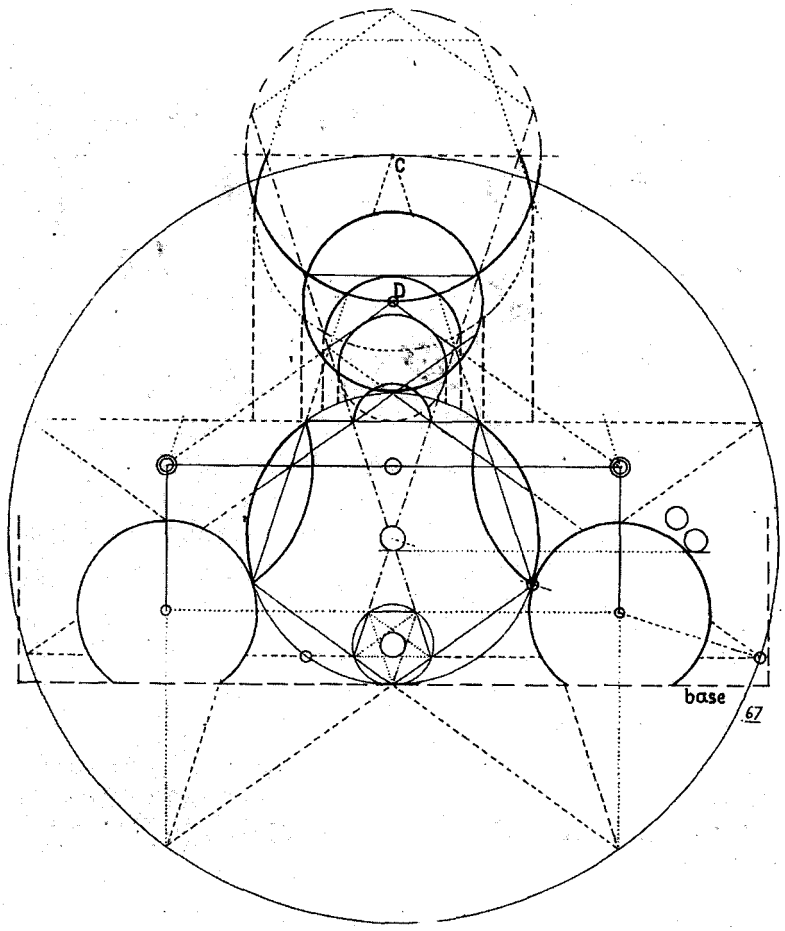
J'estime enfin que l'on peut considérer la cinquième leçon comme point central de la première partie. Le cadre ayant été posé, la thèse énoncée, la question du Réel située à partir de Freud, *das Ding* construite, nous trouvons exposée dans cette leçon ce que j'appellerai la première configuration subjective à partir de laquelle les questions éthiques vont pouvoir être correctement posées et résolues. Les leçons suivantes peuvent alors remettre en place les éléments nécessaires à l'explicitation de la Loi et à celle de la Sublimation. Cette place centrale trouve ses équivalents avec la leçon XIV de la deuxième partie, point central du séminaire, et la leçon XXIII qui conclut l'examen d'Antigone et qui occupe la même place dans la troisième partie.

La deuxième partie s'ordonne autour du thème central du mythe du meurtre du père, depuis les formules freudiennes distinguant trois formes de sublimation (leçon X), l'amour courtois (leçon XI), la jouissance (leçons XV et XVI) et, dans la dix-huitième leçon, l'introduction de la seconde mort. Je vais reprendre dans leur suite ces éléments en y apportant quelques compléments. De façon quelque peu énigmatique, Lacan déclare que ces formules isolées dans Freud sont de même valeur que la sienne: « le désir de l'homme, c'est le désir de l'Autre ». Les voici. Freud rapproche des mécanismes de l'hystérie, de la névrose obsessionnelle et de la paranoïa, respectivement l'art comme mode d'organisation particulier autour du vide central constitué par la chose, la religion comme évitement de ce vide, la science comme ordonnée autour de l' *Unglauben.* La chose, ici, est rejetée au sens de la *Verwerfang,* tandis que l'art implique une *Urverdrängung* de la chose et la religion une *Verschiebung.*

La leçon suivante pose la fonction signifiante du père comme une sublimation que, faute de pouvoir la motiver historiquement, Freud justifie par le mythe de la mort de Dieu et du meurtre du père, conçu comme « organisation signifiante capable de supporter les antinomies de certains rapports psychiques. » Ceci introduit l'examen de l'amour courtois, forme la plus simple de la sublimation au principe de laquelle se trouve un idéal.
La douzième leçon est consacrée à l'examen de plusieurs textes anciens de Bernfeld et de Sterba qui permettent à Lacan de faire remarquer que nous en sommes toujours à la question posée par Freud des rapports de la sublimation et de l'idéal du moi, au moment où il introduit cette catégorie. Notons au passage que la leçon se termine par l'emprunt fait à Cicéron de trois termes définissant trois niveaux dans le problème éthique dont on n'aperçoit pas immédiatement qu'ils annoncent les développements de la dix-neuvième leçon.
La sublimation, en effet, ne fait pas disparaître l'objet sexuel, ce qu'illustre le célèbre poème d'Arnaud Daniel qui est cité ici. La présentation de l'article de Sperber sur l'origine du langage par un participant permet de soulever une nouvelle question, celle de la distinction entre sublimation et symbolisation. Je ferais remarquer ici que ces interventions d'auditeurs du séminaire font partie du discours de Lacan. Leurs fonctions sont diverses: mettre en valeur des textes qui concernent des questions rarement traitées par les analystes ou qui font écho à des thèses freudiennes incomprises, volontairement ignorées ou rejetées par ceux-ci, ce qui est le cas spécialement de la pulsion de mort.
Mais un autre aspect me semble important. Il y a là une manière, je dirai quantitative, de donner tout son poids, toute son importance aux aspects négligés de la doctrine de Freud.
Je ne reviens pas sur la quatorzième leçon toute entière centrée sur le commentaire de *Moise et le Monothéisme* et introduite par le rappel de l'articulation précise de la loi et du désir formulée par Saint Paul dans l'Epître aux Romains. Ainsi se trouve amenée la question de la jouissance, et plus précisément à partir du commandement que Freud examine longuement dans *Malaise dans la Civilisation, « Tu* aimeras ton prochain comme toi-même ».
La jouissance est un mal, car elle comporte le mal du prochain. C'est le

thème de la quinzième leçon. Là se trouve évoqué la place faite à la méchanceté fondamentale de l'homme par Freud dans le *Malaise* dont les formulations rejoignent par moment celles de Sade. C'est la fonction du principe du plaisir de nous tenir éloignés de notre jouissance.
Le commentaire de Sade fait la matière de cette leçon centrée sur la contradiction entre l'idéalisation qui est au fondement de notre moi, où gît la puissance convaincante de l'altruisme, la puissance uniformisante où se formule la notion de volonté générale, la puissance d'expansion qu'illustre le penchant utilitariste, la puissance captivante à l'origine de la philanthropie, et la loi religieuse manifestée par ses extrêmes, la sainteté et son échec social. Sade est sur la limite, dont il démontre la structure imaginaire ; s'il la franchit, ce n'est pas dans le fantasme mais dans la théorie où ce franchissement s'habille de multiples façons, depuis la Jouissance de la destruction, la vertu propre du crime, jusqu'aux formulations de Saint-Font dans *l'Histoire de Juliette :* Dieu comme l'Être suprême en méchanceté et le système du pape Pie VI.
La leçon suivante est consacrée à la présentation de plusieurs articles de Bernfeld qui traitent de la pulsion de mort et de la pulsion de destruction.
La deuxième partie se termine avec la dix-huitième leçon, très importante à beaucoup d'égards. La jouissance est constituée par un champ cerné d'une barrière ; elle n'est pas satisfaction d'un besoin mais d'une pulsion; elle n'est pas réductible à la tendance au sens de l'énergétique car elle comporte une dimension historique; elle se présente avec insistance en tant qu'elle se rapporte à quelque chose de mémorable parce que mémorisé. La destruction est de ce registre et Lacan va introduire ici, pour la première fois et à partir de Sade, le terme de seconde mort, conçue comme visée d'anéantissement absolu au-delà de la mort. Quant à la pulsion de mort elle est à distinguer du principe de nirvana, celui-ci consistant en un état limite d'équilibre universel dans l'énergétique, celle-là se situant dans le domaine historique. Nous ne pouvons la poser que comme au-delà de la chaîne signifiante, *ex-nihilo* sur lequel elle se fonde. C'est une sublimation créationniste. «Elle n'est ni vraie, ni fausse, elle est suspecte mais il suffit qu'elle ait été nécessaire pour Freud pour qu'elle révèle la structure du champ queje désigne comme celui de l'infranchissable ou de la chose. »

Cher lecteur, si l'analyse de l'École d'Athènes se limitait aux quelques repères précédemment mis au jour, cela ne mériterait sans doute pas ton attention et ton effort. Cette analyse ne vaut que si tous les détails de la composition trouvent leur place sur le schéma général et voient ainsi confirmée leur signification apparente ou révélée une signification cachée. Voilà le chemin que nous allons maintenant parcourir ensemble. Commençons par les éléments les plus simples et les plus évidents. Au-dessus de Platon, dans le tympan sur la gauche, une statue avec des ailes représente l'âme; dans le tympan opposé, au dessus d'Aristote, se trouve le Dieu d'Aristote, cause finale de l'Univers, tenant sur ses genoux sa création, la terre. Les sculptures des niches avec leurs bas-reliefs se répartissent de la même façon : Apollon à gauche, souple, ondoyant avec sa lyre, associé à la « Joie de vivre›, qu'évoquent les bas-reliefs sous-jacents, Pallas Athénée à droite avec sa lance, plus rigide, comme le bas-relief qui l'accompagne.
Avant de poursuivre, j'emprunte à Ch. Funck-Hellet les remarques suivantes: « Prenons ce que nous verrons être des signes caractéristiques dans les compositions de la Renaissance : les mains, coudes, chevilles, genoux, tout ce qui fait pivot, tout ce qui est point d'attirance pour les yeux, tout ce qui articule l'ensemble. » Et un peu plus loin, « Si donc une composition ne doit pas devenir un chaos informe, il faut l'articuler, souligner sa proportion dans l'ensemble et, pour ce faire, les chevilles et coudes devaient sembler aux artistes le moyen naturel, humain, de considérer et de résoudre le problème. »
La main d'Aristote, donc, est au milieu de la droite qui relie les coudes portiers. Un arc de cercle tracé à partir de chacun de ces coudes, ayant même rayon que celui du cercle central, détermine dans ce cercle deux fuseaux symétriques, clair à droite, foncé à gauche. La droite qui relie le coude-portier droit au centre du schéma général, situé aux pieds d'Aristote et de Platon, coupe l axe du fuseau en son milieu, sur le coude du personnage qui monte les marches. Cette droite prolongée passe par la pointe inférieure du fuseau gauche et aboutit au centre du cercle de l'école de Pythagore.
Le petit pentagone dérivé proportionnellement, en bas et au centre de la fresque, donne la distance entre l'arête de la première marche et le bas de la fresque. La ligne qui joint son centre à l'angle latéral inférieur gauche correspond ai! bord inférieur de la pierre « angulaire›, qui sert de pupitre -565 -



à l'écrivain. Le cercle dérivé par inscription dans le pentagone étoilé dont les sommets coïncident avec ce petit pentagone donne le diamètre de la sphère céleste tenue par Zoroastre.
La cheville de l'écrivain assis se trouve exactement à la place du sommet inférieur gauche du pentagone inscriptible dans le cercle central. La droite qui va de cette cheville au centre du troisième cercle secondaire, celui qui coïncide avec la première voûte, passe par le genou droit de l'écrivain où se croise également la droite qui unit les centres des deux cercles secondaires, ceux de Pythagore et d'Archimède, celle qui joint le coude portier -566 -

de gauche au milieu du bord inférieur de la fresque, celle enfin qui relie le coude portier de droite au pied de la verticale abaissée du centre du cercle de Pythagore sur le bord inférieur de la fresque.
Affalé sur les marches, Diogène est juste aux pieds d'Aristote. Son genou droit est aussi un point important de la composition. Il est sur la ligne qui va de l'angle inférieur droit du pentagone inscrit dans le cercle central au centre du cercle secondaire de la première voûte. Il se trouve également sur la droite qui joint la cheville de l'écrivain au sommet du cercle d'Archimède. Quant à la droite qui joint le coude portier droit au milieu du bord inférieur de la fresque, elle passe par le genou gauche de Diogene. On voit ainsi se constituer un lien, inapparent au premier abord, entre Diogène et l'écrivain.
Examinons maintenant l'architecture dans laquelle s'inscrit la scène. Repartons du troisième cercle secondaire, celui de centre D sur la figure. La diagonale horizontale du pentagone inscrit dans ce cercle, prise comme base d'un pentagone plus grand permet de construire un nouveau cercle circonscrit à ce dernier pentagone dont le centre C se trouve au sommet de l'arc fermant la fresque. Le milieu de l'arête antérieure de la première voûte, dont la fresque ne laisse voir que les pieds, coïncide avec C et ses pieds se posent juste à la rencontre avec le cercle de centre C L'arête postérieure, nous l'avons déjà vu, coïncide avec la moitié supérieure du cercle de centre D.
L'arête antérieure de la deuxième voûte est tangente à la diagonale horizontale du pentagone inscrit dans le cercle D. Son arête postérieure est constituée d'un demi-cercle inscrit dans un nouveau pentagone dont le sommet est au centre du cercle D. Le sommet inférieur de ce cercle donne le centre du cercle qui forme l'arête antérieure de la dernière voûte. Il se *trouve dans la partie supérieure de l'école centrale en un point homologue à celui que donne en bas l'angle inférieur droit de la grosse pierre qui est aussi le centre du petit pentagone étoilé, figuré en pointillé. Ceci permet de saisir, au-delà de l'opposition apparente entre le calme de l architecture et l'agitation des groupes de personnages, le rapport étroit, l'intrication, l'homogénéité des éléments qui régissent l'ensemble.*
Il faut noter cependant que la coïncidence entre les cercles des voûtes et ceux des groupes de personnages n'est pas parfaite. Funck-Hellet invoque ici une correction optique, souvent pratiquée parles Anciens, au Parthénon -567 -

par exemple. Ce qui plaide sans doute le plus fortement en faveur de cette hypothèse, c'est que ce décalage vers le bas des cercles des voûtes correspond au rayon de la sphère céleste tenue par Zoroastre. L'auteur ajoute un autre motif : « La recherche de l'harmonisation par le Nombre d'Or, ditil, pouvait être un jeu pour un géomètre averti; ce décalage permettait de ne pas laisser deviner la mise au Nombre d'Or de la partie scénique. Le demi-cercle supérieur passant par les coudes portiers de la figure 68 touche ainsi le bord du palier où se trouvent les deux philosophes et ce bord, prolongé vers la droite, est tangent à la limite inférieure de la sphère terrestre tenue par Ptolémée. »
Nous laisserons de côté les multiples aspects de la symétrie développés par l auteur ainsi que les considérations concernant la « restitution et la simplicité des procédés de construction probablement mis en oeuvre par Raphaël en opposition à la difficulté du schéma analytique. » Ce que nous avons évoqué devrait suffisamment fasciner le lecteur pour lui donner le goût de lire le commentaire de Ch. Funck-Hellet en son entier.

je voudrais, pour la troisième partie, les neuf dernières leçons, indiquer ici brièvement les thèmes qui en forment la matière. Lacan nous dit de la XIXe leçon qu'elle va être consacrée à « démystifier la perspective platonicienne et aristotélicienne du Bien » et j'ajouterai à introduire le terme singulier et très important pour cette fin de séminaire du *Service des Biens*. Un commentaire détaillé de cette leçon sera donné plus loin. L'examen de la question du beau commence avec la leçon suivante. C'est l'autre point de franchissement de la barrière du désir. Et c'est en cet endroit que Lacan pose sa question; après avoir souligné que le discours des mathématiques et de la physique ne peut fonctionner qu'à la condition de n'oublier rien, « à la différence du discours mémorial de l'inconscient qui se poursuit au fond de nous à notre insu », il ajoute: « Tel est ce qui complique le problème de notre désir. Disons que pour celui qui vous parle, c'est là que se situe la révélation du caractère décidément original de la place où se situe le désir humain comme tel, dans ce rapport de l'homme au signifiant et dans le fait de savoir si ce rapport doit ou non le détruire. »
L'examen d'Antigone occupe les trois leçons suivantes, XXI, XXII, XXIII. Le commentaire ligne à ligne, pourrait-on dire, du texte de Sophocle est sans doute justifié par les difficultés de traduction, mais plus encore à mon avis, par le souci de donner à ce texte toute l'importance qui s'y attache du point de vue de l'éthique. L'interprétation de Lacan fait consister la loi d'Antigone en une limite, en ce sens qu'elle n'est pas développée dans une chaîne signifiante mais qu'elle se réduit à la coupure qu'instaure dans la vie de l'homme la présence même du langage. Antigone illustre l'instinct de mort en poussant jusqu'à l'accomplissement le désir de mort. Son éclatante beauté coïncide avec le franchissement de cette limite.
La présentation des thèses de Kant sur le beau et le sublime fait l'objet de la XXIV' leçon, et permet de rappeler que, pour lui, il n'y a pas de concept de l'objet beau.
La XXVe leçon conclut sur le beau et la sublimation. Pour Freud, dans sa formulation la plus précise, elle consiste à satisfaire la tendance, sans refoulement, simplement en changeant d'objet. Lacan fait valoir qu'il n'y a pas à proprement parler de nouvel objet mais le changement d'objet en lui-même, c'est-à-dire le rapport métonymique d'un signifiant à l'autre ce qui équivaut à admettre que le désir n'est rien d'autre que la métonymie

du discours de la demande. La réalisation du désir, elle, se pose dans une « perspective de jugement dernier » ce qui veut dire qu'elle implique la dimension de la mort, plus précisément ici celle de la seconde mort. Et si l'homme peut en connaître ce n'est que par la vertu du signifiant en tant qu'il s'articule et qu'il peut manquer à la chaîne de ce qu'il est, articulation du non-savoir comme valeur dynamique. Le beau, lui, semble tributaire de la forme du corps en tant qu'enveloppe de tous les fantasmes possibles du corps humain. La question est alors de savoir si la beauté de l'image humaine est à situer au même niveau que le fantasme du phallus. Pour Freud, il y a là une différence irréductible.
La thèse exprimée dans la deuxième leçon va trouver au niveau de la XXVIe une explicitation polymorphe. D'une part, Lacan rappelle les formes diverses que prend le surmoi chez Freud et spécialement ses aspects paradoxaux. Rappelons rapidement l'affirmation, dans *Malaise dans la Civilisation,* que l'instance morale devient d'autant plus exigeante qu'on lui fait plus de sacrifices, l'incorporation de l'instance interdisante au déclin du complexe d'Œdipe, enfin la fonction du père mort. À côté de ces rappels, Lacan propose ici la « topologie qui compte », celle qui lui permet de situer le héros et l'homme du commun. Le premier est celui qui va à la recherche de son désir, désir dont la fonction est de rester dans un rapport fondamental avec la mort, le second se met au service des biens pour en satisfaire les exigences, ce qu'illustre Créon dans son incapacité à accepter quelque limite que ce soit à ce qu'il conçoit comme le bien, erreur qu'il paye de la mort de son fils. Seul le héros s'aventure, comme Œdipe après qu'il se soit crevé les yeux, dans la zone intermédiaire, celle de l'entre-deux-morts. Notons au passage que cette disposition de la question, formulée dans la deuxième leçon, et de la réponse, donnée dans la vingt-sixième, relève d'une symétrie par rapport au point central que constitue la XIV' leçon. Ce n'est pas la seule.
La XXVIIe et dernière leçon conclut en apportant des réponses aux questions posées et en proposant ce que nous avons appelé la maxime universelle de Lacan. Un jugement sur notre action est constitutif de l'éthique. Pour la psychanalyse, ceci revient à considérer dans sa topologie particulière le rapport de l'action au désir qui l'habite. Ce rapport, dans la tragédie, s'exprime par le triomphe de l'être pour la mort; le comique repose sur l'échec fondamental de l'action à rejoindre le désir -570 -

que marque un signifiant caché, le phallus. La maxime s'exprimerait alors ainsi: agis conformément au désir qui t'habite.
Quant à la culpabilité, pour l'analyste, elle ne peut relever d'autre chose que d'avoir cédé sur son désir et il n'y a pas d'autre bien que ce qui peut servir à payer le prix pour l'accès au désir.
O lecteur plein de patience, il n'est pas possible que tu puisses te satisfaire de ce merveilleux schéma géométrique dont l'existence vient de t'être révélée comme régissant la composition de la fresque de Raphaël. A moins que, comme le voyageur pressé, tu te contentes du chatoiement des couleurs vibrant au cœur d'une architecture majestueuse. C'est ainsi que nos contemporains s'enivrent les oreilles, au fil de longues heures, avec des sons indifférents, objets sonores suffisants à susciter ce que j'ai proposé de nommer jouissance auditive. Nous pourrions dire ici Jouissance de la couleur et évoquer ce à quoi se réduit, chez certains, l'art pictural; encore les choses sont-elles rarement poussées à l'extrême, car il suffit d'une forme, aussi simple soit-elle, pour définir l'étendue et introduire un certain ordre. Mais l'exemple d'un informe absolu a déjà tenté de s'imposer. Devrait-on y voir alors un aspect du sublime selon Kant. Tu vois les embarras où nous nous trouverions alors plongés.
L'École d'Athènes ne se prête guère à cette appréhension sommaire. Comme les vitraux des cathédrales, elle s'offre à raconter une histoire. Comme dans le rêve aussi quelques signifiants incontestables se trouvent mêlés aux images qui ne peuvent laisser aucun doute sur l'identité des deux personnages principaux. Au fond, le programme imposé par Jules II et ses conseillers se trouvait soumis aux conditions qui président à la formation du rêve, obligé de tenir compte de ce que Freud appelle les moyens de la mise en scène. C'est enfin de compte la façon la plus simple d'appréhender l'œuvre, énumérer les personnages. Comme ils sont groupés de façon évidente, l'idée d'une figuration des grandes écoles philosophiques de l'Antiquité n'est guère contestable. De même sa figuration temporelle, puisque les principaux philosophes sont disposés de gauche à droite selon l'ordre historique. Celui-ci n'est d'ailleurs pas absolu. Si le personnage au turban derrière Pythagore est bien Averroès, alors il faut admettre qu'au-delà de la dimension temporelle, une parenté intellectuelle se trouve simultanément mise en scène. On peut faire la même remarque à propos -571 -

de la réunion, à droite, dans une grande proximité de Zoroastre avec Ptolémée. Tout ceci cependant ne contredit pas absolument l'idée que nous est montré là le, chaos contradictoire des doctrines, ce qui est également compatible avec l'idée que la fresque représente la Raison opposée à la Foi que magnifie la fresque qui lui fait face. En général on se contente de la Justification que cette glorification de la philosophie antique est liée à la reconnaissance de son rôle de précurseur de l'Église. Mais supposons maintenant que le schéma géométrique qui organise toute la fresque et homogénéise les éléments architecturaux avec les personnages ait une fonction plus large que celle d'harmoniser un ensemble confus dans son donné. Nous avons une solution qui s'impose facilement pour imputer au troisième cercle secondaire une signification fondamentale. C'est Dieu le Père, celui qui dit: "je suis ce queje suis ", difficile à dissocier de celui qui fait entendre les commandements, le Dieu caché, celui qui n'est pas représentable. Alors le sens général, véritable de la fresque devient incontestable. Dieu est situé au niveau du tambour du dôme qui repose lui-même sur une croisée en croix grecque. Dieu est dans son église. Les philosophes sont devant le temple. Les attitudes peuvent alors prendre plus nettement sens, la main droite de Platon montrant le ciel, donc en l'occurrence Dieu, celle d'Aristote dirigée vers la terre. Les statues, les bas-reliefs viennent renforcer cette opposition, les autres écoles ou philosophes sont tout à fait en dehors du temple. Nous n'insisterons pas sur la couleur dont les oppositions deviennent interprétables. Mais surtout la dimension atemporelle se met à prévaloir sur l'historisation qu'offre au premier abord l'œuvre de Raphaël. Dieu est éternel et la fresque met en évidence la dépendance ignorée de la réflexion philosophique par rapport à lui. En somme la temporalité est ici incluse dans une structure qui trouve le moyen de s'affranchir de la servitude de l'espace à deux dimensions. Voilà quelle est la conjoncture extrêmement rare d'un commentaire qui se situe véritablement à la hauteur de son objet.

Comment situer alors l'École d'Athènes à l'aide des instruments que nous fournit Lacan dans l'Éthique ? Avant de répondre à cette question je voudrais montrer que la composition de chaque leçon est semblable à la composition de l'ensemble du séminaire et que les conséquences pour la lecture en sont les mêmes, en commentant de façon plus détaillée la XIXe leçon.

Son thème principal est le Bien. Ceci est annoncé d'entrée de jeu avec cette précision, que le Bien est à situer sur la barrière du désir, expression sans doute un peu surprenante et qu'il convient de rapporter à cette topologie que le séminaire met en place discrètement depuis le début et qui s'applique à la demande, au besoin et au désir. La leçon conclut sur une affirmation dont l'importance est capitale pour les développements qui vont suivre; rappelons, en effet, que cette leçon est la première de la troisième partie. Voici cette conclusion dans son texte même: « La dimension du Bien comme telle est celle qui dresse une muraille puissante et essentielle sur la voie de notre désir, c'est la première à laquelle nous avons à chaque instant et toujours à faire. »

Je pense pouvoir y définir un point central qui fonctionnera comme centre de symétrie et dont on voudra bien admettre, je pense, sa valeur première dans la sorte de hiérarchie des termes qu'il convient de repérer dans le texte de Lacan pour le saisir correctement. Ce point central, c'est la notion de Sujet, mais amené ici d'une façon inhabituelle, c'est-à-dire comme constituant le cœur même du débat des lumières où s'opposent la remémoration fondamentale caractéristique de l'inconscient freudien et les cycles observables dans la nature associée à l'idée de la finalité évolutive d'une matière vers la conscience. « Notre sujet, dit Lacan, par rapport à ce fonctionnement de la chaîne signifiante, a, par contre, lui une place solide et repérable dans l'histoire; ce sujet, dont nous apportons la formule tout à fait nouvelle, se définit par ceci qu'il peut oublier, c'est-à-dire qu'il est, à l'origine, l'élision d'un signifiant. »

La leçon nous offre aussi une division en trois parties égales. La première, on la pourrait dire introductive. La question du bien se trouve posée d'emblée par notre action, par la mise en jeu du désir de guérir qui peut à l'occasion rencontrer le non-désir de guérir. Pour nous le Bien du sujet ne peut être autre que de le « guérir des illusions qui le retiennent sur la voie de son désir en évitant de lui promettre tous les biens comme accessibles ». Cette rupture des illusions relèverait d'une science du bien -573 -

et du mal, mais Lacan apporte à ce propos dans un rapprochement inattendu un texte de Saint Augustin et un texte de Sade qui montrent la difficulté d'une telle science. Ce qui définit, au fond, les positions traditionnelles, c'est la tentative indéfiniment renouvelée et toujours insatisfaisante de distinguer les vrais et les faux biens, guidée en cela par le plaisir.
La deuxième partie est clairement indiquée par l'entrée en lice de Freud. « Est-ce que l'action Freud, dans son articulation du principe de plaisir, ne nous apporte pas quelque chose de nouveau ? » Le principe du plaisir ici ne vaut que dans son rapport dialectique avec le principe de réalité. Le plaisir dans *l'Entwurf* s'articule sur les présupposés d'une satisfaction, mais se trouve lié au fonctionnement des frayages. Il se distingue ainsi radicalement de l'habitude, de l'apprentissage. C'est un plaisir de la facilité que Freud spécifiera beaucoup plus tard comme plaisir de la répétition, ce qui revient à dire que cette remémoration fondamentale se trouve mise en position de rivalité avec les satisfactions qu'elle est chargée d'assurer. C'est cette tyrannie de la mémoire qui est, pour nous, constitutive de la structure. Là, au centre, se trouve introduite la notion du sujet. Cette position de l'expérience freudienne est ensuite illustrée par les rites, et spécialement celui auquel devait se soumettre l'empereur de Chine, celui de l'ouverture du sillon au printemps, où se touche du doigt la prééminence du rapport essentiel qui lie le sujet aux signifiances et l'instaure comme responsable de l'oubli et comme celui qui introduit les cycles naturels dans l'ordre du signifiant. La question du Bien est donc à cheval sur le principe de plaisir et le principe de réalité et Lacan peut ainsi dire que « nous faisons de la réalité avec du plaisir. »
Le début de la troisième partie pourrait être situé en ce point. Cette réalité se résout tout entière dans la notion de praxis avec les deux sens que le terme a pris dans l'histoire, l'action en tant qu'elle se suffit et l'action fabricatrice, celle de la production *ex-nihilo.* Avant d'engager la discussion, Lacan remet à sa place le rôle de la contrainte sociale en faisant valoir que les théoriciens, analystes ou non, ne sont jamais parvenus à centrer leurs élaborations sur ce qui serait le plus propre à satisfaire les désirs des individus mais seulement sur l'organisation des besoins, ce qui est d'un tout autre ordre. Il est alors facile d'évoquer « le rapport intime, profond, tissé (c'est moi qui souligne) dans toutes les lignes, qu'il y a entre ce que j'avance et les premières réflexions de Marx concernant les rapports de

l'homme avec l'objet de sa production ». Se trouve avancé en même temps l'exemple célèbre de Saint Martin partageant son manteau. Contrairement aux apparences, il ne me semble pas vain de se demander s'il convient de situer ici le début de la troisième partie plutôt que là où nous venons de l'indiquer. Indépendamment du découpage plus rigoureux qu'il permet entre les trois parties, tout à fait utilisable comme indice, il correspond à ce qui me semble un tournant important dans ce que Lacan nous a annoncé comme tentative de démystification de la perspective antique concernant le bien dans cette leçon. « Prenons le bien là où il est, dit-il, au niveau des biens; pour tout dire, posons-nous la question de ce que c'est que ce morceau d'étoffe. » Notons d'abord que ce saut qualitatif devient acceptable du fait de ce qui précède et qu'effectivement seuls les biens sont définissables d'une manière incontestable. L'opération annoncée trouve là, donc, son terme. La suite va tirer les conséquences. Voilà une série d'arguments en faveur d'une coupure du texte en ce point.

Après un bref commentaire sur la position de Sartre dans la *Critique de la raison dialectique,* la discussion va se centrer d'abord sur les élaborations analytiques concernant le symbolisme du vêtement et la nudité pour souligner l'impasse où conduit une certaine manière de concevoir le symbole et rappeler le texte fondamental, *À la mémoire d'Ernest Jones, Sur sa conception du symbolisme,* où Lacan la recentre autour du phallus, ici représenté par le phallus-étoffe, qui montre et qui voile en même temps. Quant à la nudité, elle est signifiante par elle-même, en tant que quelque chose au-delà d'elle, s'y trouve caché. D'où l'affirmation qu'au début c'est comme signifiant que s'articule quoi que ce soit et que « ce textile est un texte d'abord ». La transition est ici aussi importante que subtile: impossible de poser comme premier une coopération de producteurs, mais bien au contraire l'invention productrice qui donne naissance à quelque chose qui va circuler, qui, à l'opposé des créations du règne animal est valeur de temps, usage de temps, et autour de quoi va s'organiser cette dialectique de rivalités où se constitueront les besoins. Pour donner tout son relief à ce qui vient d'être avancé, la parole de l'Évangile, « ils ne tissent ni ne filent... » vient là comme ce qui abolit le texte, « parole, dit Lacan, qu'il faut arracher à tout le texte pour y avoir foi ». Remarquons en passant que c'est le propre de l'opération psycha- 575 -

nalytique elle-même. L'histoire, elle, se poursuit dans le texte, et l'homme une fois organisé comme vêtu, dont les besoins donc sont satisfaits, que peut-il bien désirer ? Ce qui, ici, se trouve rappelé sous une forme particulièrement serrée, ce sont, comme dépendantes l'une et l'autre de l'organisation signifiante et radicalement hétérogènes, la dialectique du besoin et celle du désir.
C'est là que Bentham trouve exactement sa place avec, d'une part la formulation de sa loi, « le maximum d'utilité pour le plus grand nombre », et d'autre part le texte essentiel qu'est la *Théorie des fictions* qui constitue pour Lacan une transition vers Freud étant donné l'importance accordée par Bentham au verbal, au fictif pour tenter d'atteindre ce qui est au-delà, l'objet du partage. Mais il y a autre chose dans les biens que leur valeur d'usage, c'est qu'un sujet puisse en disposer. « Le domaine du bien est la naissance du pouvoir: je puis le bien. »
Tout ce commentaire va permettre de saisir dans sa pleine signification une de ces nombreuses propositions faites par Freud dans ce texte tellement fluide qu'est le *Malaise dans la Civilisation, où* d'ordinaire on les aperçoit à peine, à savoir que « disposer de ses biens c'est avoir le droit d'en priver les autres ». De là va surgir l'autre et le rappel, à leur place, des trois opérations lacaniennes de la privation, de la frustration et de la castration, l'ordre dans lequel elles s'inscrivent, leur agent, leur objet. Dans l'analyse, défendre nos biens, c'est « nous défendre à nous-mêmes d'en jouir ». Ce commentaire, trop linéaire à mon gré, était inévitable pour amener les quelques remarques qui suivent. Je pense qu'aura été rendu sensible le mouvement du texte, qui est aussi le mouvement historique, qui nous fait passer de la notion toujours problématique du bien à celle des biens, parfaitement objectivables et objectivés dans le texte par l'exemple de l'étoffe.
L'introduction dans les leçons qui vont suivre de l'expression inhabituelle *service des Biens* sera alors parfaitement saisissable dans son opposition à ce que j'appellerai service du désir et son incompatibilité à la limite avec le précédent.
Voici des éléments symétriques par rapport au centre que se trouve être le terme de sujet. À la fin de la première partie nous avons : « pour nous, la question du bien est, dès l'origine, par notre expérience, articulée dans son rapport avec la loi. » À quoi se trouvent associés l'idée d'une défense du sujet, d'un alibi sur le chemin de la révélation du désir.
Lui fait -576 -

écho, au début de la troisième partie, le rappel de l'histoire de Saint Martin partageant son manteau qui, à la fois, illustre la formule précédente et introduit la discussion terminale. Deuxième exemple : exactement au milieu de la première partie est rappelé l'exemple célèbre de Freud, « il ne savait pas qu'il était mort », commenté par Lacan dans un séminaire antérieur sur *Le désir et son interprétation.* Ce qui, ici, est fait pour montrer la dépendance du sujet, quant à sa constitution, de la chaîne signifiante. Au milieu exactement de la troisième partie, et comme pendant, nous avons, introduite en opposition aux tentatives d'ordre phénoménologique dans l'abord du problème du vêtement et de la nudité, la fable d'Adam et Eve. « J'aime mieux les fables et la fable, à cette occasion, sera la suivante Adam et Eve, à cette seule condition que la dimension du signifiant, introduite par le Père dans ses indications bienveillantes... » Je laisse au lecteur le plaisir d'imaginer les innombrables développements auxquels peuvent donner lieu ces quelques indications.

Rappelons rapidement la position de cette leçon dans l'ensemble. Comme la première, introductive de la problématique de l'Éthique, comme la dixième, qui, avec le rappel des formules de Freud sur les trois grandes formes de sublimation, art, religion et science, annonce le thème de la pulsion de mort et son corrélatif, l'absence de négation dans l'in-conscient, cette leçon introduit la troisième partie qui sera dominée par l'opposition entre le désir et le service des biens.

Mais cette leçon se trouve symétrique de la IXe leçon par rapport au centre qu'est la XIVe leçon. Je rappelle que le thème central de la IXe leçon est celui des rapports entre *das Ding* et le signifiant, illustrés par un usage tout à fait nouveau de l'ancienne fable du potier. Il s'agit du façonnage du signifiant et de la création *ex-nihilo* à partir de celui-ci. La XIX' leçon fournit une application exemplaire de ceci à propos de la thèse de l'invention productrice. J'indique ici, au passage, que cette lecture est faite sur la sténotypie du séminaire, l'édition publique faisant, pour des raisons diverses, écran à tout ce qui est mis ici en valeur, voire en rendant à la limite impossible la saisie.

Pour répondre à notre question concernant Raphaël, partons de ceci que l’œuvre a été construite à partir d'un programme imposé. Peu nous importe ici qu'il ait été conçu par Jules II lui-même ou par des conseillers plus érudits. Nous voyons déjà ainsi apparaître deux dimensions de -577 -

l’œuvre, celle qui serait du côté de l'art, de la technique, de l'habileté et celle que nous pourrions dire du côté du discours. Cette distinction est peut-être moins assurée qu'il ne semble. Le côté de l'art est lui-même tributaire d'un discours, celui qui commandait au travail de l'artiste et qui concernait aussi bien la perspective, le maniement des couleurs, la représentation de la forme humaine que la mise en proportion, telle que l'analyse de Funck-Hellet l'a faite admirablement saillir, et les canons esthétiques. C'est en quoi l'œuvre est bien historiquement datée. L'avantage de la mise au jour de ce schéma fondamental est de rendre caduques les innombrables discussions concernant les significations diverses de l'œuvre. Prenons quelques exemples. Le programme général serait la représentation du *speculum doctrinale* du néo-platonisme. Le Vrai, le Bien, le Beau sont les thèmes donnés pour la chambre de la Signature. Le Vrai aurait deux représentations, la Dispute du Saint-Sacrement pour son acception théologique, l'École d'Athènes pour son acception philosophique. L'interprétation générale traditionnelle s'attache à l'opposition, incontestable d'ailleurs, entre le matérialisme d'Aristote et l'idéalisme de Platon. À celle-ci s'opposerait une autre. La fresque illustrerait la conception platonicienne de l'harmonie de l'Univers telle que Platon l'expose dans le *Timée* en s'appuyant sur la découverte pythagoricienne des rapports harmoniques qui régissent la musique et sont présentés sur l'ardoise tenue face à Pythagore. Nous laisserons de côté l'incertitude qui persiste dans l'identification d'un certain nombre de personnages secondaires. La révélation du schéma qui ordonne l'œuvre, l'imputation difficilement contestable de la place de Dieu le Père, déduite de ce schéma, au niveau du troisième cercle secondaire, rassemble tous ces éléments contradictoires sous cette signification première. À la magnification du dogme de l'Eucharistie, donc, fait face la glorification de Dieu le Père. Nous pouvons donc valablement considérer l'œuvre comme organisation discursive et c'est à celle-ci que nous accorderons valeur sublimatoire.

Serait-ce forcer les choses que d'y voir, concernant le mode de présence de Dieu, un analogue de la pulsion de mort dans Freud. En tout cas, nous avons bien à faire chez l'un et chez l'autre à une structure, structure que le séminaire de Lacan nous semble illustrer admirablement. Mais c'est aussi la présentation de la forme générale de la subjectivité humaine telle qu'elle résulte de l'expérience psychanalytique.

Il convient de préciser ici quelques points. Il ne pouvait y avoir place dans ce travail pour une explicitation des thèses lacaniennes et une discussion de leur validité, mis à part ce qui nous a paru résulter, non du sens immédiatement saisissable, mais de la disposition particulière et rigoureuse des termes essentiels, disposition que l'on pourrait dire en treillis, au sens mathématique du mot.

Les indications, les relations données ici nous ont semblé être les plus importantes. Il est bien évident qu'elles ne sont qu'indicatives et qu'elles ne sont pas les seules. Elles devraient être suffisantes pourtant pour convaincre le lecteur qu'il n'y a pas là placage arbitraire d'une organisation du séminaire qui n'aurait rien à voir avec ce qui en fait l'inépuisable matière ni avec la visée de Lacan. Il sera facile de vérifier que la construction rigoureuse de la XIXe leçon n'est pas une exception. Toutes sont conçues avec le même souci. On peut dire la même chose de l'ensemble des séminaires de Lacan, avec cette réserve que, plus on avance dans le temps, plus cette construction est serrée, dense et difficile à pénétrer. Ceci n'implique pas que tous les séminaires reposent sur un schéma identique, mais tous observent ces mêmes principes. On peut comprendre mieux alors la remarque capitale faite par Lacan à la XXIe leçon. « Ne vous aurais-je rien enseigné ici autre chose que cette méthode implacable de commentaires des signifiants, qu'il vous en resterait quelque chose, du moins je l'espère, et j'espère même qu'il ne vous en restera rien d'autre. À savoir que, si tant est que ce que j'enseigne ait la valeur d'un enseignement, je n'y laisserai après moi aucune de ces prises qui vous permettent d'y ajouter le suffixe isme, en d'autres termes que d'aucun des termes que j'aurai successivement poussés devant vous, mais dont heureusement votre embarras me montre qu'aucun d'entre eux n'a pu encore suffire à vous paraître l'essentiel, qu'il s'agisse du symbolique, du signifiant ou du désir, qu'aucun de ces termes en fin de compte ne pourra jamais de mon fait, servir à quiconque de cri-cri intellectuel. »

La structure, elle, est plus difficile à saisir et à manier, en effet. Donnons rapidement un dernier exemple de ce qu'elle peut suggérer. J'en donne seulement les éléments: la défense primaire, telle qu'elle est évoquée à la deuxième leçon et la fonction du père mort à la vingt-sixième.

Cher lecteur, mon prochain, mon semblable, mon autre, puisse ce modeste travail te convaincre que l'analyse n'a rien à voir avec ce qui -579 -

s'agite quotidiennement sous sa rubrique dans les médias. Un talent d'écrivain, comme celui de Lacan, n'est certes pas négligeable pour faire entendre le discours psychanalytique dans le brouhaha actuel, mais il ne suffit pas. Que peut bien vouloir dire ce bonimentage de Père la Souris, entendu récemment à la radio dans la bouche d'une femme de lattes à la mode, que le pardon serait la marque de la fin de l'analyse ?

Claude DORGEUILLE

N. B. On peut utilement aller voir à la Bibliothèque Sainte-Geneviève à Paris la copie faite au siècle dernier de l'École d'Athènes qui se trouve dans le grand escalier.
Nous n'avons pas mis de renvois aux figures dans le texte, ceux-ci nous ayant paru aller de soi.

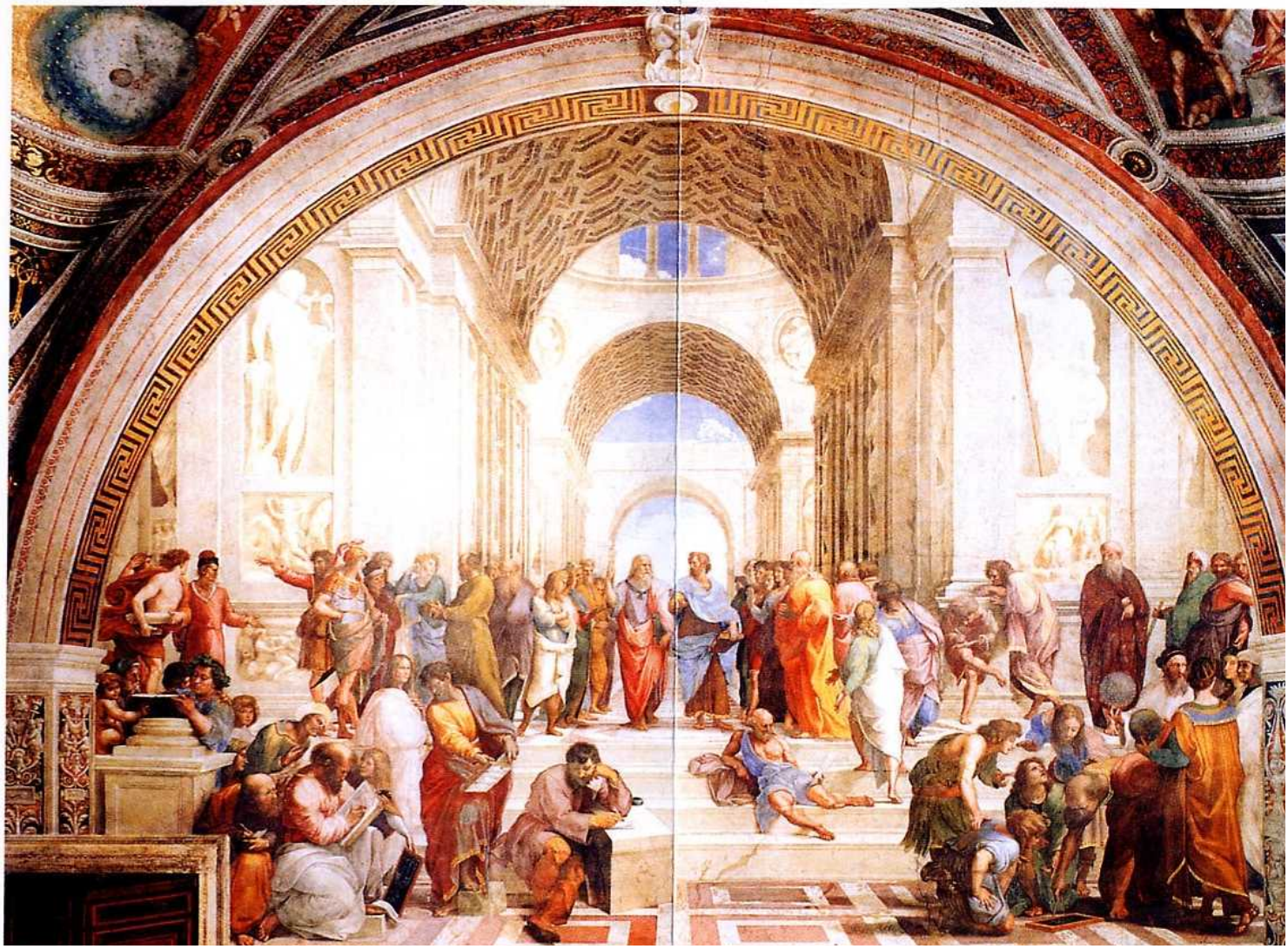
Table des matières

Avant propos 7

Leçon I, 18 novembre 1959 9
Leçon II, 25 novembre 1959 29
Leçon III, 2 décembre 1959 51
Leçon IV, 9 décembre 1959 75
Leçon V, 16 décembre 1959 95
Leçon VI, 23 décembre 1959 115
Leçon VII, 13 janvier 1960 135
Leçon VIII, 20 janvier 1960 153
Leçon IX, 27 janvier 1960 175
Leçon X, 3 février 1960 193
Leçon XI, 10 février 1960 211
Leçon XII, 2 mars 1960 235
Leçon XIII, 9 mars 1960 255
Leçon XIV, 16 mars 1960 271
Leçon XV, 23 mars 1960 289
Leçon XVI, 30 mars 1960 305
Leçon XVII, 27 avril 1960 323
Leçon XVIII, 4 mai 1960 345
Leçon XIX, 11 mai 1960 365
Leçon XX, 18 mai 1960 383

Leçon XXI, 25 mai 1960 397
Leçon XXII, 1er juin 1960 415
Leçon XXIII, 8 juin 1960 433
Leçon XXIV, 15 juin 1960 453
Leçon XXV, 22 juin 1960 475
Leçon XXVI, 29 juin 1960 491
Leçon XXVII, 6 juillet 1960 503

Annexes
Annexe I, leçons publiques du Docteur Lacan 525
Annexe II, le poème d'Arnaud Daniel 551
Annexe III, composition des séminaires de Lacan 553



« L'Ecole d'Athènes » - Raphaël