

## SILET

Jacques-Alain MILLER

(premier cours)

23/11/94

I

Je vous remercie d'être là, à m'attendre. Je vous fais mes excuses pour ce retard qui dépasse mon retard académique habituel, et qui est dû à ce que la personne qui cette fois m'a conduit s'est égarée. Je vous remercie d'être là alors que ce cours a été assez discrètement annoncé pour que j'aie pu caresser l'idée de ne parler que devant quelques uns.

Le choix d'un titre, cette fois j'en ai senti le poids. Le choix d'un titre engage. Et quand il s'agit de ce cours il m'engage à l'aveugle, ou du moins à tâtons, car ce cours est pour moi une recherche, et ce que je cherche je ne le connais pas d'abord.

C'est le principe du paradoxe qu'expose le Ménon - en un mot - le Ménon de Platon : comment peut-on chercher à connaître ce qu'on ne connaît pas du tout ? Mais non, mais non : c'est de là que Platon a introduit pour la première fois son hypothèse de la réminiscence selon laquelle connaître c'est se souvenir. Et, enfin, on pourrait imaginer que par là la psychanalyse est un exercice éminemment platonicien. On peut se l'imaginer si on néglige que le Sujet supposé Savoir par lequel elle opère est une méconnaissance de l'inconscient.

L'hypothèse que connaître c'est se souvenir autorise à mettre en doute l'idée même de rechercher ce qu'on ne connaît pas. La recherche ne serait que, soi-disant, ne serait qu'un rappel, un retour, une revenue, la levée d'une méconnaissance. Et c'est ainsi qu'il faut entendre la formule : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais pas déjà trouvé. » Au moment même où il le cherche dans le désarroi, Dieu est déjà là, auprès d'Augustin. Et l'absolu de notre cher Hegel est déjà là auprès de nous, veut être auprès de nous avant même que s'entame l'odyssée de la phénoménologie.

Il y a aussi la solution d'Épicure qui peut-être m'agréerait davantage, et qui a recours pour résoudre le paradoxe à ce néologisme qu'il a forgé de la prolepse, de l'anticipation, qui est toujours déjà là sans doute mais, comme l'écrit un excellent commentateur, toujours déjà là à l'œuvre dans le fonctionnement du langage et de la pensée.

Donc en donnant un titre pour ce que je n'ai pas dit encore, j'anticipe. J'anticipe à partir de ce que je vous ai dit. Et quand je dis « vous », ce n'est pas vous seulement, ce sont aussi les « vous » auxquels je me suis adressé dans l'intervalle de temps où j'ai quitté cette place. Et même, ce que j'anticipe de ce que j'ai à vous dire cette année, je l'ai découvert déterminé par trois des exposés que j'ai prononcés dans cet intervalle.

Le premier à Paris, que j'ai consacré au texte de Freud sur *Constructions en analyse* après en avoir fait un essai à Milan où j'avais précédemment commenté *Analyse finie et infinie*. Donc, *Constructions en analyse*.

Le second à Buenos Aires sous le titre des Journées d'études de nos collègues Argentins : « Images et regard ».

Et le troisième à Athènes que j'avais annoncé sous un titre que je croyais astucieux : « L'agalma de Lacan ». Je trouvais astucieux d'utiliser un mot grec pour m'adresser aux Grecs la première fois. J'ai dû déchanter en découvrant sur place qu'en grec moderne ça n'a pas la même signification : ça veut dire seulement « statue ». J'avais donc annoncé « La statue de Lacan ». Et ça m'a assez surpris pour qu'au fond je parte de cette confusion. Est-ce que ça voulait dire que j'élevais une statue à Lacan ? Possible. Est-ce que ça veut dire que je retrouvais la statue de Lacan ? Quand on voit dans quel état sont les statues là-bas...

Bref, je me suis aperçu qu'en définitive ces trois petites prises de parole tournaient en fait toujours autour du même point - bien que je les avais entreprises sans le savoir - autour du même point et que chaque fois je ne faisais que l'effleurer, que je passais en tournant un peu la tête, que je me retournais pour jeter un regard, mais enfin que je ne regardais pas ça en face. Et je me suis aperçu aussi que c'était là

aussi bien que me conduisait mon chemin de l'an dernier, à travers ses traverses.

Classiquement, qu'est-ce qu'un titre ? L'ellipse du contenu, son résumé, et cela est bien difficile pour ce qui n'est pas encore. Ce peut être aussi l'énoncé de la forme. Montaigne dit Essais, et ça désigne la forme nouvelle qu'il donne à son discours. Lacan dit froidement Écrits. « Sous quelle forme est ce que j'expose ici et dont je pourrais faire mon titre ? » me suis-je demandé. J'ai trouvé quelque chose comme « Soliloques en zigzags ». Ça dit bien ce que ça veut dire, « Soliloques en zigzags », ça dit que je parle tout seul avec le soutien de votre présence. Et aussi que je ne vais pas tout droit, et le zigzag décrit assez bien cette démarche qui est en fait assez heurtée, saccadée, chacun de ces petits discours hebdomadaires tendant à se boucler sur lui-même tout en appelant le complément à venir.

« Soliloques en zigzags », ce n'est pas le titre que j'ai retenu parce qu'il vaudrait finalement pour l'ensemble de ce Cours, que j'ai appelé « L'Orientation lacanienne », qui fait plus sérieux que « Soliloques en zigzags ». Je l'ai appelé « L'Orientation lacanienne » pour dire la boussole que j'ai choisie dans ce que j'énonce ici. Mais, cette boussole, je la mets en œuvre en manière de contre-dogme - au moins j'essaye - et de ce fait elle m'inspire des zigzags.

Donc, finalement, mon titre ne sera ni l'ellipse du contenu, ni l'énoncé de la forme, mais simplement un signifiant (c'est amusant que le mot de signifiant soit donné dans le Bloch et Wartburg, et peut-être même dans le Littré, soit donné pour « aujourd'hui désuet » ; il a trouvé depuis une vie nouvelle). C'est simplement un signifiant sur lequel prendre appui, un point de départ, un fil, une rampe, et pour cette année ce sera, je l'écris : SILET.

C'est du latin. Pour vous en donner un repérage grammatical et lexical précis, c'est la troisième personne du présent de l'indicatif du verbe silere, qu'on peut traduire par « se taire », mais ça serait plutôt, ça, du côté tacere. Silere serait plutôt « rester silencieux », comme verbe actif. On n'est pas obligé de le réfléchir, comme quand on dit « se

taire ». Quand on dit « se taire », il y a toujours l'idée qu'on se fait taire ou qu'on vous fait taire, alors qu'ici, au fond, c'est l'activité de garder le silence. Et si je le mets en latin, c'est qu'en latin c'est un syntagme complet, vous n'êtes pas obligés d'ajouter un nom ou un pronom qui indiquerait le sujet du verbe. De telle sorte que si nous pensons en français, ce qui est le cas de la plupart ici, il reste une ambiguïté : est-ce « il » ou « elle » ? Et c'est précisément pour cette raison que je le dis en latin.

Qui reste silencieux dans la psychanalyse ? C'est l'analyste. On peut lui en faire le reproche : « Vous ne dites rien ! » Et ça sera d'ailleurs le thème des Journées d'études qui se dérouleront dans une année, le titre donné pour centrer la question de l'interprétation : « Vous ne dites rien. »

C'est l'analyste qui reste silencieux, mais c'est aussi la pulsion, la pulsion silencieuse. Et Freud, « dans un demi-jour » dit Lacan, évoque à la fin du « Moi et le ça » le silence que les pulsions de mort feraient régner dans le ça.

Le silence, c'est un rapport éminent du sujet au signifiant, et il est là à la croisée des chemins, si je puis dire, de l'analyste et de la pulsion. J'aurais pu l'introduire sous la forme d'une devinette : Qu'est-ce qu'il y a de commun entre un analyste et une pulsion ? Réponse : le silence.

Eh bien, c'est bien ça : je voudrais parler du silence. Et c'est certainement très difficile que de parler du silence, parler en étant, si je puis dire, à la hauteur du silence, de la force qu'il y a dans le silence, dans le « ne rien dire », ne pas piper mot, motus et bouche cousue.

Je faisais la liste de Journées d'études. Il y en a une qui doit se dérouler dans un an sous le titre « Les pouvoirs de la parole », et les responsables de cette Journée ont fait une affiche je dois dire assez géniale. Pour illustrer les pouvoirs de la parole, ils représentent une bouche fermée. On ne saurait mieux dire. Certes, vous pouvez prendre le silence de l'autre pour un consentement, conformément à la sagesse qui formule : « Qui ne dit mot consent. » Mais ce consentement c'est votre interprétation du silence, à vos risques et périls. Éventuellement, ce qui peut obliger

l'analyste à l'ouvrir, cette bouche, c'est cette interprétation, et pour dire : « Pas d'accord ». Voilà une intervention précieuse de l'analyste, son éventuel « Pas d'accord ».

Mais enfin, je voudrais surtout parler du silence. C'est ce que fait l'analyste : parler du silence. Quand il parle, il parle ou devrait parler à partir du silence, et même garder le silence tout en parlant. C'est peut-être le secret de l'interprétation : préserver ainsi la place de ce qui ne se dit pas, ou de ce qui ne peut pas se dire ; accorder sa parole moins à la parole de l'autre - de celui qui est là pour parler - accorder sa parole moins à la parole de l'autre qu'à ce qu'elle tait. Car le sujet du verbe silet ce pourrait être aussi la parole. La parole garde le silence et même, peut-on dire, elle défaille devant la jouissance.

On l'aperçoit déjà quand Freud nous propose son paradigme du fantasme, « Un enfant est battu », où il note d'entrée que c'est le plus difficile à dire, l'aveu qui s'extrait peut-être avec le plus de peine, mais aussi dans le cours de sa démonstration, que le pivot du fantasme c'est, comme il dit, « ce dont on ne se souvient pas », ce dont il n'y a pas réminiscence, qu'on est obligé de reconstruire, qui répond à une nécessité logique, à un donc, mais disons de façon matérialiste : quelque chose qu'on ne peut pas dire. Il y a le silence au cœur du fantasme.

Et ça se découvre de façon pathétique quand vient un sujet qui se découvre en proie à une pulsion où le moins qu'on puisse dire est qu'il ne se reconnaît pas. Le jeune qui doit admettre qu'il est exhibitionniste, et que quoi qu'il en ait, il ne peut pas s'empêcher de servir une pulsion qu'il réprovoque. Et alors que c'est un sujet disert, alors il y a pour décrire ça comme un fading de la parole. Alors : silet. Et c'est déjà extraordinaire qu'il ait quand même trouvé le chemin de l'analyse pour essayer de gagner sur ce silence.

J'ai dit que je voudrais parler du silence : pas seulement du silence, disons des affinités du silence et de la jouissance. Ces affinités se voient d'emblée pour autant que la honte, la culpabilité, s'attachent volontiers à la jouissance chez le névrosé et en empoisonnent la source. Mais il y a une

affinité plus profonde entre le silence et la jouissance, une défaillance me semble-t-il plus essentielle de la parole devant la jouissance. Par exemple, Lacan dit de la femme que : silet, elle garde le silence sur sa jouissance, sur la jouissance au-delà.

Et au fond, si je voudrais parler du silence et de ses affinités avec la jouissance, c'est aussi à partir d'un constat, je pourrais dire un constat clinique : l'arrachement qu'il me faut pour parler. Dans ce cours au fond je suis passé en public de la position de l'enseignant professionnel - il y a déjà plus d'une décennie - à celle d'analyste professionnel. Et j'ai découvert ce faisant quelque chose qu'il me semble qu'on pourrait appeler « jouir du silence », jouir du silence quand on ne me parle plus, en analyse - sans doute, bon, n'est-ce pas le plus important. C'est bien cette insidieuse jouissance de ne pas parler, ce « ne pas parler » qui est recommandé pour un analyste, ne parler qu'à l'économie, ou au moins ne parler qu'à bon escient, parfois sans doute en un mettre un coup de parler, quand c'est indiqué, mais enfin cette position est assise sur un silet. Et ça s'infiltré de jouissance, ça. Ça rend d'ailleurs le fait d'enseigner, de parler en public, sans doute d'autant plus nécessaire.

Mais il y a cette jouissance de ne pas parler. Et même j'aurais pu donner comme titre : « Jacques-Alain silet » et rester dans le jouir de ne pas parler. Ou alors j'aurais dit : « Sileo », je garde le silence, et je resterais là, muet, « je », « on » ferait silence.

Je ne peux pas m'empêcher de penser que Lacan est allé vers le silence, vers le silence public et que ça ne paraîtrait pas abusif de dire : « Lacan silet », Lacan fait silence. Et ce Cours, les enseignements qui se donnent dans le même ensemble que celui-ci, sont faits sans doute pour couvrir ce silence. Tout notre babillage est sans doute fait pour couvrir ce silence et de le rendre d'autant plus présent. C'est un silence, celui de Lacan, à interpréter. Est-ce qu'il consent ou est-ce qu'il garde un silence réprobateur ?

Alors ces affinités de la jouissance et du silence, je peux les approcher à partir de ce petit affect dont je fais témoi-

gnage. C'est que sans doute la parole, comme nous disons après Lacan, c'est l'épreuve du manque-à-être, c'est l'épreuve pour le sujet en effet d'une division. La parole c'est une machine à se perdre : on dit plus qu'on ne veut, on dit moins, on dit autre chose, on dit à côté, on dit le contraire, c'est une machine, enfin ce que Lacan appelait « les défilés du signifiant », qui au fond en elle-même impose le manque et le détraquage, une erreur de calcul quelque part, toujours. Alors que, précisément, il n'est pas sûr que la jouissance soit du registre du manque et même, par sa face la plus profonde, elle ne laisse pas place au manque.

C'est là que la différence du plaisir et de la jouissance mérite d'être rappelée. Le plaisir a un contraire qu'on l'appelle souffrance ou douleur. C'est un binaire, un binaire signifiant. Et on a eu même l'idée, avant Freud - qui s'est maintenue après mais un peu en vain - on a eu l'idée au XVIII<sup>e</sup> siècle dans la philosophie des Lumières d'agir sur l'homme par ce binaire du plaisir et de la souffrance, d'associer le bien au plaisir et le mal à la souffrance, et ainsi de savamment encourager l'homme à progresser dans le bon sens. Ce qui suppose un contrôle totalitaire de l'environnement, contrôler cet environnement de façon à ce que les expériences du petit homme soient conformes et qu'au fond chaque fois qu'il fait mal, eh bien qu'il le paye d'une petite souffrance juste dosée, de façon à ce qu'il se remette dans l'axe qui convient. Idée philanthropique si l'on veut, où sont déployés tous les sadismes de la philanthropie.

Cette idée simple d'opposer le plaisir et la souffrance qui semble-t-il répond à l'expérience immédiate, s'accompagne de la notion antique que l'homme cherche son plaisir. On peut évidemment affiner la notion : qu'il cherche son avantage, qu'il cherche éventuellement des satisfactions d'amour-propre, d'amour de soi. Et au fond un La Rochefoucauld a pris comme ça en enfilade l'ensemble du comportement humain pour montrer, enfin... désillusionner à chaque fois le lecteur sur le fait qu'à travers des méandres en fait la boussole reste la même, fixée sur le nord de l'amour de soi. Et en raffinant

encore davantage on peut faire de cette fin unique de l'homme, on peut faire l'utile, ce qui lui est utile : ce qui suppose éventuellement un calcul supplémentaire à propos du plaisir, parce que ça suppose qu'on rentre dans la considération qu'un plaisir immédiat peut amener des inconvénients ultérieurs et donc que pour un bien, un avantage plus grand, il faut savoir supporter un désagrément momentané, et ainsi on fait de l'utile la boussole de l'homme.

Ce binaire a été dérangé par la notion qui est apparue avant Freud - indépendamment de Freud - que l'on pouvait bien trouver son plaisir dans la douleur, et même son bonheur dans le crime. Évidemment, ça dérange cette construction. Ce que Freud a fixé c'est que par en dessous de ce qui se distingue dans l'expérience comme plaisir et souffrance il y a, invariable, quelque chose qui se satisfait et qu'on ne sait pas. Et au fond c'est à ça que Lacan a donné le nom français de jouissance.

Alors bien sûr, on peut dire que plaisir c'est aussi jouissance. Mais la question c'est que jouissance peut être aussi bien plaisir ou souffrance éprouvés. Et Lacan a progressivement spécialisé le terme de jouissance pour qualifier cette satisfaction dite inconsciente et qu'on ne sait pas. De telle sorte qu'à ce niveau-là, pas de manque. Sans doute peut-on tirer de Freud la notion que le fonctionnement de ce qu'il appelle l'appareil psychique conduit invariablement à l'insatisfaction. Mais en même temps on trouve aussi chez lui l'observation ou la démonstration que ça jouit toujours. Et il y a à ce niveau-là - à ce niveau qui est à préciser bien sûr - il y a comme une complétude : par quelque voie par où ça passe, le résultat c'est une jouissance. Et le sujet à l'occasion ne s'y reconnaît pas, ne s'y retrouve pas. C'est ce que Lacan traduisait en disant « acéphale » la pulsion, ou encore en écrivant à la place de « ça jouit », « se jouit », et même en passant du « Je pense donc je suis » à « Je pense donc se jouit ».

C'est une notation qu'on trouve exprimée sous une forme très élémentaire dans le Séminaire XI, page 151, au début du chapitre qui s'intitule précisément « Démontage de la pulsion » et qui situe bien ce paradoxe

de la jouissance qu'il y a toujours. « Les patients, dit Lacan, ne se satisfont pas, comme on dit, de ce qu'ils sont. Et pourtant, nous savons » - ce nous renvoie dans le contexte aux analystes, et donc est présenté par lui comme une donnée immédiate de l'expérience en quelque sorte - « et pourtant nous savons que tout ce qu'ils sont, tout ce qu'ils vivent, leurs symptômes mêmes, relève de la satisfaction. » Au fond le paradoxe c'est qu'étant dans un état « peu contentatif », comme il emploie l'expression, néanmoins ils se contentent. « Toute la question, dit-il, est justement de savoir qu'est-ce que c'est que ce « se » qui est là contenté. »

Voilà une perspective prise sur le sujet qui paraît bien inhumaine - cette perspective qui n'est pas la seule que l'on puisse prendre. Cette perspective conduit en effet à mettre entre parenthèses la plainte, la souffrance exprimée, déclarée, pour chercher en quoi finalement ça s'arrange pour celui qui est là à récriminer, comment est-ce que ça atteint ce que Lacan appelle « sa sorte propre de satisfaction ». Et en effet il y a là une petite indication : « sa sorte propre de satisfaction » ça dit qu'il y a comme un x, ici : c'est une satisfaction, on ne sait pas laquelle, mais ce que nous avons devant nous en analyse c'est un système qui atteint « sa sorte propre de satisfaction ». C'est le point de vue sur le sujet que Lacan a résumé dans une phrase que j'ai déjà citée plusieurs fois de sa Télévision : « Le sujet est heureux. »

Au fond ça justifierait la séance unique dont rêvait un collègue américain, qui la voyait assez longue d'ailleurs. Mais enfin, constatant que c'était plutôt dans les premières séances que l'abondance venait du matériel informatif, si je puis dire, et qu'on était déjà pour des raisons de Sécurité Sociale allé jusqu'à des traitements brefs de douze séances remboursées, en effet par un passage à presque à la limite, il se voyait fort bien réduire les douze à une un peu longue, une journée. Évidemment avec le point de vue que j'énonce ici, ça pourrait être de convaincre le sujet à la fin de l'exposé de ses maux, avec une bonne poignée de main, que finalement non pas tout

s'arrangera mais que tout s'est déjà arrangé.

Évidemment, ça n'est pas ainsi que ça se passe. Et nous nous autorisons à nous mêler de quelque chose pourtant. Le paradoxe étant qu'à ce niveau-là, encore une fois, pas de manque. Ce n'est pas, si je puis dire, la rhétorique du manque qui est valable dans cette perspective. Dans cette perspective, on n'a que du plein. Et Lacan invite à penser que néanmoins, si nous nous mêlons de cette affaire, de ce système qui marche si bien, qui s'entretient, c'est que « l'état de satisfaction est à rectifier » au niveau de la pulsion. Ça, au fond, c'est énorme.

Il s'agit de savoir comment la parole, l'épreuve du manque-à-être que constitue la parole, serait susceptible d'obtenir précisément cette rectification de l'état constant de satisfaction. C'est ça le point, le point que j'évoque, que je souligne même à l'occasion, et qui revient, et dont en définitive je me dis que je ne l'ai jamais vraiment regardé en face : comment est-ce que la parole permet de rectifier l'état constant de satisfaction de ce système où tout s'arrange ?

Et donc, sous le titre Silet, je voudrais procéder à une certaine étude de ce qu'il faut là que je pluralise, une étude des modes de jouissance. C'est ce qui est impliqué déjà par l'idée de cette « sorte propre de satisfaction ». Et à partir du moment - c'est logique, si je puis dire - à partir du moment où on prend la perspective de ce registre où il n'y a pas de manque, si néanmoins il est question d'une modification ou d'un changement et même - gardons ce mot qui est fort - de rectification, alors nécessairement on est conduit à une pluralisation. Ça veut dire que s'il n'y a pas de manque à ce niveau, il faut au moins qu'on puisse dire qu'on passe d'un mode de jouissance à un autre, dont le résultat restera toujours ce solde positif, mais obtenu différemment. Il faut bien que la différence soit dans la manière d'obtenir ce résultat constant, et c'est là donc qu'il faut entrer dans ces différences des modes de jouissance.

J'aurais pu dire, au lieu de cet austère « Silet », « Manières de jouir ». Mais enfin, je ne sais pas ce que ça m'aurait valu comme public. Donc j'ai préféré Silet. Ça conserve la notion de cette

finalité unique : ça travaille pour la jouissance, un « tout pour la jouissance », mais la différence s'introduit au niveau des moyens. Donc plus on accentue, si je puis dire, la positivité et l'unicité de la finalité du fonctionnement de l'appareil psychique, et plus il faut soigneusement différencier dans les modes de jouissance.

Ça se supporte bien entendu de ce que Lacan en est venu, il me semble finalement dans le fil de cette problématique, à faire du symptôme même un mode de jouir. C'est déjà inclus dans cette différence : le symptôme qui fait mal, dont on se plaint est en fait une jouissance ou, dit plus précisément Lacan, un mode de jouir, un mode de jouir par la souffrance. Donc cette formule qui est un peu en pointe dans son enseignement, on s'aperçoit qu'elle est en même temps, comme souvent chez Lacan, une retranscription qui fait valoir ce qu'il y a de plus fondamental dans le point de vue analytique. Le symptôme comme mode de jouir : voilà une précision qui est apportée là, la première dans notre étude des modes de jouissance : jouir de l'inconscient. Ça, ça sera à examiner.

Est-ce qu'il n'y a que le symptôme qui soit un mode de jouir de l'inconscient ? Est-ce qu'on ne peut jouir de l'inconscient que sous la forme du symptôme ? Répondons tout de suite : non. Précisément, l'opération analytique a pour but de changer le mode de jouir de l'inconscient, et on peut même aller jusqu'à dire - je l'ai dit l'année dernière en passant, sans m'arrêter trop parce que ça brûle un petit peu les semelles - que l'opération analytique pourrait bien être elle-même un autre mode de jouir de l'inconscient. Et ce qu'on pourrait supposer de mieux c'est qu'il faudrait passer par ce mode de jouir de l'inconscient, passer par le mode analytique de jouir de l'inconscient précisément pour changer, rectifier son mode de jouir de l'inconscient. Mais en même temps il se pourrait que, croyant passer par ce mode de jouir, on y reste collé, que l'on reste attaché au mode analytique de jouir de l'inconscient. Voilà au fond mon point de départ.

La vérité animée par Lacan, sa marionnette, dit dans la fameuse

prosopopée : « Je parle ». Et précisément ça n'est pas ce que dit la jouissance, elle ne dit pas « Je parle ». Ça pourrait être la Chose. Lacan aurait pu imaginer la prosopopée de la Chose (das Ding). Mais justement pas. La jouissance ne dit pas « Je parle ». Elle ne dit pas non plus : « Je ne parle pas » - là on la prendrait en flagrant délit de contradiction. Non, la jouissance : silet. Et la vérité, précisément il est très douteux - on s'en est aperçu déjà - il est très douteux qu'elle puisse dire la vérité sur la jouissance. Et même, Lacan a inventé la notion de semblant pour pouvoir dire que la vérité ne peut dire que du semblant sur la jouissance. Et il se pourrait même que la vérité ce soit comme jouir à faire semblant.

Alors j'ai au départ annoncé que je coinçais mon point de départ - ce point de départ qui est justement non pas ce qui m'embarrasse, mais enfin ce dont je différais l'examen méthodique - que je le coinçais à partir de trois exposés que j'ai eus à faire dans l'intervalle. Je voudrais pour cette fois ramasser le cœur de ce qui m'a là occupé et qui est ce qui cerne ce point, ce thème de cette année.

S'agissant de *Constructions en analyse* de Freud, pour lequel j'ai inventé une formule que j'ai dite de type einsteinien - c'est du semblant d'Einstein, pour sûr - je l'ai introduite par une information que je vais reprendre sur les pouvoirs de la parole. Au fond, ces pouvoirs de la parole, je les conduis très vite vers le silence justement. Donc ça c'est ma première voie. Je me suis intéressé aux pouvoirs de la parole parce qu'il fallait essayer de donner une formule, comme toujours à ce qui revient, à ces Journées d'étude sur l'interprétation. Et pour ne pas dire « L'interprétation », ce qu'il m'était venu de proposer après discussion avec d'autres c'est donc ce syntagme, « Les pouvoirs de la parole », qui résume assez bien me semble-t-il ce qui est l'inspiration même du départ de Lacan, dans son rapport « Fonction et champ de la parole et du langage ». Au fond, c'est plutôt de là qu'il est parti, d'une exaltation des pouvoirs de la parole. La troisième partie de ce texte princeps est d'ailleurs une partie technique, consacrée à la technique de la cure,

destinée à mettre en valeur comment se servir de la parole dans l'expérience analytique pour en obtenir les effets attendus. Donc une partie qui porte au fond solidairement sur la technique de l'interprétation et sur la fonction du temps, dans la mesure où la scansion temporelle, le « ça suffit comme ça, revenez la prochaine fois » est au fond le tranchant même de l'interprétation au sens de Lacan.

Le syntagme « Les pouvoirs de la parole » a déjà été utilisé par un nommé René Daumal, qui est tout à fait repéré sur la cartographie de la poésie française puisqu'il a été un des animateurs d'un mouvement para-surréaliste qui a été en coquetterie avec André Breton, qui s'appelait Le grand jeu. Et ce René Daumal, auquel Breton d'ailleurs s'adresse dans un de ses Manifestes, a consacré une étude précise à la rhétorique de l'Inde. Il l'a fait avant la guerre sous le titre de : « Les pouvoirs de la parole », et la thèse que j'ai exposée rapidement c'est que cet article de René Daumal sur « Les pouvoirs de la parole » est en fait une source non citée de Lacan dans cette troisième partie de « Fonction et champ de la parole et du langage ». Cet article est de 1938 et il a été repris plus brièvement en 1940 dans un autre qui s'appelle « Pour accéder à l'art poétique hindou ». Au fond ce René Daumal était déjà une sorte de lacanien avant la lettre, si je puis dire, puisque il a essayé un mathème du pouvoir de la parole. Lui, sa référence ça n'est pas Saussure c'est la rhétorique hindoue, et cette rhétorique fait du mot l'association de phonèmes et du sens. Donc on peut écrire l'équation : mot = phonèmes + sens

Ces sens, on en distingue de trois types, et c'est précisément « le sens » qui est baptisé « un pouvoir ».

Premièrement, le sens littéral, celui qu'on trouve dans le dictionnaire.

Deuxièmement, le sens figuré, dérivé ou métaphorique, et qu'on trouve aussi dans le dictionnaire.

Celui qui compte c'est le troisième, que Daumal appelle un « sens suggéré ». C'est celui qui compte dans la mesure où on ne peut pas le codifier. C'est le sens en tant que son effet dépend de la circonstance, du lieu et du moment, il dépend de l'occasion. Au

fond c'est ce troisième pouvoir de la parole qui est, à proprement parler - par rapport aux sens codifiés, disons ceux qu'on trouve dans le dictionnaire - c'est lui qui est à proprement parler un plus-de-sens. Là je reformule les choses à notre façon, sauf que l'expression « plus-de-sens », si lacanienne, est de René Daumal. Il me semble qu'elle n'est pas restée sans écho chez Lacan.

C'est là que notre Daumal propose un mathème du plus-de-sens, qu'il introduit comme ça : cherchons à écrire quelle est la valeur du sens figuré par rapport au sens littéral ; eh bien, dit-il, le sens figuré c'est le sens littéral plus un x qui est ce plus-de-sens.

$$f = l + x$$

Et ce plus-de-sens que construit Daumal, il le retrouve en sanscrit sous les espèces de ce mot : *dhvani*, qu'il traduit par « la résonance de la parole ». Et il me semble que c'est tout de même ce qui a attiré l'attention de Lacan, et vous verrez, pages 294-295 des Écrits, ce mot *dhvani* traduit par « résonance », et encore page 317.

Je voudrais trouver le temps d'étudier la théorie de la résonance de la parole dans la rhétorique hindoue. La matière est abondante. Il distingue classiquement cinq mille trois cent cinquante cinq résonances différentes de la parole, et à les prendre une par une, il faut aller vite. Mais ces cinq mille trois cent cinquante cinq résonances, variétés de plus-de-sens, c'est au fond ce qui fait le cœur de ce que Lacan a appelé dans ce texte « la poétique de l'œuvre freudienne ». Et cette année, de la même façon que nous avons l'an dernier pris comme fil une logique inspirée de Freud, eh bien disons que cette année notre fil ce sera plutôt la poétique freudienne.

Bon, eh bien je vais m'arrêter là pour aujourd'hui et je vous donne rendez-vous mercredi prochain à la même heure, sauf erreur, où cette fois-ci on connaîtra le chemin.

23 NOVEMBRE 1994

II

Si j'avais à donner un titre, encore un, à ce que je veux présenter aujourd'hui, ce pourrait être : « L'envers de Lacan ». Et rien qu'à juxtaposer des dits affirmatifs empruntés à son enseignement, il me semble que, à condition de les choisir comme il faut, personne ne doutera qu'il y a Lacan et son envers. Il faut les prendre, ces dits, à des moments suffisamment éloignés l'un de l'autre, parce que ce passage à l'envers s'est fait continûment. On ne peut pas signaler, par exemple, un tournant, comme on l'a fait pour Heidegger par exemple. Lui-même l'a fait, signalant que, une fois bouclée son grand œuvre de *L'être et le temps*, et après être resté un moment sur la lancée de ce travail, il a revu, reconsidéré ses positions. Et en particulier, il a abandonné, il a resitué et abandonné sa référence au *Dasein*, comme encore anthropologique, pour dégager plus purement la question de l'être, et d'ailleurs faire de ce tournant lui-même un thème de réflexion, de méditation, qu'on ne le réduise pas à une simple révision.

Il n'y a rien de semblable chez Lacan, sinon de mentionner tout de même, en quelque sorte après coup, qu'il avait dû compléter ce qui avait été sa... le premier résultat de son retour à Freud. Il n'empêche que, avec le recul qui est le nôtre, il y a une inversion de position fondamentale qui ne peut pas échapper. Et c'est ça que je voudrais disposer aujourd'hui soigneusement. Non pas dans tous les détails, plutôt donner une cartographie et même les bornes, où nous inscrivons notre départ.

La première difficulté à laquelle s'adresse notre questionnement de cette année, c'est pour le dire ainsi, le rapport du dire au jouir. Et elle comporte, cette difficulté, une mise en question, la mise en question de ce qui serait l'impuissance du dire quant au jouir. Autant dire que ce qui est mis en question est ce qui pourrait bien être l'impuissance de la psychanalyse elle-même, son impuissance quant au jouir. Ça n'est pas une question qui nous isole dans un registre théorique, au contraire elle est engagée dans la pratique quotidienne de la psychanalyse. Il s'agit de savoir à quoi on peut prétendre avec cette opération et si les obstacles qu'elle peut rencontrer tiennent essentiellement à son *modus operandi*, à sa façon d'opérer, à ses moyens d'opérer, ou si ces moyens sont susceptibles d'amélioration.

Qu'est-ce que la parole peut changer du mode de jouissance d'un sujet ? Je formule la question, il me semble que je ne fais que donner une forme explicite à un souci, une inquiétude d'aujourd'hui. Est-ce pour avoir trop attendu de la psychanalyse que cette inquiétude se fait jour ? Est-ce pratique défailante ? Nous aurons à l'examiner.

Enfin, cette limite se rencontre parfois très vite, elle devient très vite manifeste parfois, quand c'est par exemple un sujet homosexuel, mâle essentiellement, qui s'engage dans une analyse et où, parfois très vite, son mode de jouissance, paraît assez chevillé pour qu'on ne puisse pas admettre comme but du traitement, comme but de la cure analytique de modifier son mode de jouissance coutumier, pour l'inverser en hétérosexualité. Et, au fond, c'est là une promesse que le praticien, dans la règle, s'abstient de lui faire entendre même. Donc, cette limite, enfin est familière.

J'ai, la dernière fois, mentionné la troisième partie du Rapport de Rome de Lacan, son texte « Fonction et champ de



II

Si j'avais à donner un titre, encore un, à ce que je veux présenter aujourd'hui, ce pourrait être : « L'envers de Lacan ». Et rien qu'à juxtaposer des dits affirmatifs empruntés à son enseignement, il me semble que, à condition de les choisir comme il faut, personne ne doutera qu'il y a Lacan et son envers. Il faut les prendre, ces dits, à des moments suffisamment éloignés l'un de l'autre, parce que ce passage à l'envers s'est fait continûment. On ne peut pas signaler, par exemple, un tournant, comme on l'a fait pour Heidegger par exemple. Lui-même l'a fait, signalant que, une fois bouclée son grand œuvre de *L'être et le temps*, et après être resté un moment sur la lancée de ce travail, il a revu, reconsidéré ses positions. Et en particulier, il a abandonné, il a resitué et abandonné sa référence au *Dasein*, comme encore anthropologique, pour dégager plus purement la question de l'être, et d'ailleurs faire de ce tournant lui-même un thème de réflexion, de méditation, qu'on ne le réduise pas à une simple révision.

Il n'y a rien de semblable chez Lacan, sinon de mentionner tout de même, en quelque sorte après coup, qu'il avait dû compléter ce qui avait été sa... le premier résultat de son retour à Freud. Il n'empêche que, avec le recul qui est le nôtre, il y a une inversion de position fondamentale qui ne peut pas échapper. Et c'est ça que je voudrais disposer aujourd'hui soigneusement. Non pas dans tous les détails, plutôt donner une cartographie et même les bornes, où nous inscrivons notre départ.

La première difficulté à laquelle s'adresse notre questionnement de cette année, c'est pour le dire ainsi, le rapport du dire au jouir. Et elle comporte, cette difficulté, une mise en question, la mise en question de ce qui serait l'impuissance du dire quant au jouir. Autant dire que ce qui est mis en question est ce qui pourrait bien être l'impuissance de la psychanalyse elle-même, son impuissance quant au jouir. Ça n'est pas une question qui nous isole dans un registre théorique, au contraire elle est engagée dans la pratique quotidienne de la psychanalyse. Il s'agit de savoir à quoi on peut prétendre avec cette opération et si les obstacles qu'elle peut rencontrer tiennent essentiellement à son *modus operandi*, à sa façon d'opérer, à ses moyens d'opérer, ou si ces moyens sont susceptibles d'amélioration.

Qu'est-ce que la parole peut changer du mode de jouissance d'un sujet ? Je formule la question, il me semble que je ne fais que donner une forme explicite à un souci, une inquiétude d'aujourd'hui. Est-ce pour avoir trop attendu de la psychanalyse que cette inquiétude se fait jour ? Est-ce pratique défaillante ? Nous aurons à l'examiner.

Enfin, cette limite se rencontre parfois très vite, elle devient très vite manifeste parfois, quand c'est par exemple un sujet homosexuel, mâle essentiellement, qui s'engage dans une analyse et où, parfois très vite, son mode de jouissance, paraît assez chevillé pour qu'on ne puisse pas admettre comme but du traitement, comme but de la cure analytique de modifier son mode de jouissance coutumier, pour l'inverser en hétérosexualité. Et, au fond, c'est là une promesse que le praticien, dans la règle, s'abstient de lui faire entendre même. Donc, cette limite, enfin est familière.

J'ai, la dernière fois, mentionné la troisième partie du Rapport de Rome de Lacan, son texte « Fonction et champ de



la parole et du langage en psychanalyse », et cette troisième partie peut nous donner une référence sur la difficulté qui nous occupe. Et, pour le dire tout de suite, dans l'extraordinaire contournement que ce texte fait de cette difficulté, un contournement qui s'accompagne, quand la question tout de même, semble se faire jour, d'une minoration. Et donc je prends cette référence pour aussi... comme une marche dans notre chemin.

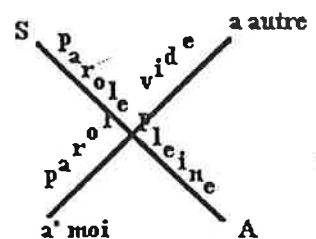
Cette troisième partie, dernière, essaye de spécifier quelles sont les incidences techniques, pratiques de la doctrine de la parole et du langage exposée dans les deux premières parties. Cette troisième partie tente de tirer les conclusions, pratiques, de la novation théorique premièrement amenée. C'est une volonté, disons, d'être complet, à cet égard. On peut exiger, en effet, de quelqu'un qui dans la psychanalyse amène du nouveau qu'il en donne une traduction pratique. C'est même une pierre de touche éventuellement de la validité de son apport. Il ne suffit pas de la cohérence interne de son discours.

Disons, à ce propos, que c'est peut-être ce qui a manqué à Freud à un certain tournant de son élaboration ; puisqu'il y en a un chez Freud, qui est datable de son émission du Moi et le ça, de la révision qu'il y fait de sa première topique « Inconscient-préconscient-conscient », pour adopter la seconde, dite structurale, distinguant « le moi, le ça et le surmoi ». Et, au fond, Freud n'a pas donné de façon au moins évidente les conséquences pratiques de cette novation théorique. On en a plus tard et de façon allusive quelques aperçus, mais on n'a pas, comme là dans ce texte de Lacan, une partie qui dirait en quoi la technique de l'interprétation est remaniée de fond en comble ou resituée par cette nouvelle topique. Et ça a fait manque dans l'histoire de la psychanalyse. A savoir que ses élèves, ses collègues se sont engouffrés

dans cette absence, pour eux élaborer une technique modifiée de l'analyse. Et on doit d'ailleurs à ce mouvement un certain nombre de textes, de ceux qui n'étaient pas des post-freudiens, qui étaient des contemporains de Freud, on a un certain nombre d'écrits techniques qui, valent de retenir, en particulier ceux qui ont été émis lors du Congrès de Salzbourg en 1924, et ensuite, disons dans la même ligne, renforcé de Mélanie Klein, le grand texte de James Strachey sur *La nature de l'action thérapeutique de la psychanalyse*. Mais là, dans le Rapport de Rome, il y a une doctrine ; et elle comporte un chapitre technique qui est ce troisième. Et, d'ailleurs le texte est lui-même parcouru d'indications techniques rassemblées dans cette partie.

Si j'essaye de résumer dans un principe, et dans les termes qui sont les nôtres pour cette année, ce qui s'en déduit, je dirai que là où il s'agit de jouir, il n'y a pour l'analyste rien à dire. Et, il me semble que c'est au fond la traduction pratique de cette opposition fameuse, et aujourd'hui qui paraît éculée, entre « la parole vide » et « la parole pleine ». ça se conclut par... enfin on ne peut pas manquer de conclure de cette opposition : motus pour l'analyste, là où il s'agit de la jouissance du sujet en analyse.

Cette opposition de Lacan, elle se laisse lire dans un mouvement d'après coup, à partir du schéma croisé qu'il amènera un peu plus tard et que vous connaissez.



C'est ma façon de simplifier encore le schéma dit L, par Lacan, schéma en Z, dont la base est donnée par ce croisement de deux axes : l'un symbolique, et l'autre imaginaire qui s'interpose, je laisse pour l'instant flottant où mettre le petit prime ['] - faut-il le mettre là où il s'agit de l'autre ou là où il s'agit du moi ? - entendez que dans les Écrits même, on trouve les deux versions, le prime mis en haut, c'est la première version qui suppose que l'autre imaginaire est second par rapport au moi, comme l'image au miroir est, peut être dite seconde par rapport à celui qui se mire, et la seconde version au contraire, plus surprenante, plus à distance de l'expérience, met le prime là où il y a le moi, et accentue au contraire la dépendance de cet instance. Je choisis la seconde version ici.

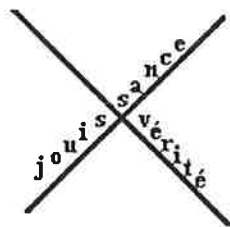
Alors ce schéma se prête à ce qu'on y situe ces catégories opposées de « la parole vide » et de « la parole pleine ». Personne, avec un peu de familiarité de ces termes - ce qui pourrait être le cas d'un certain nombre d'entre vous ici - n'hésitera à placer la parole vide sur l'axe imaginaire et la parole pleine sur l'axe symbolique.

Au fond, « la parole vide » c'est celle qui est supportée et qui commente là ce qu'on peut appeler simplement « le narcissisme ». Tandis que « la parole pleine » est celle qui ne mérite ce qualificatif qu'à donner lieu à l'intersubjectivité.

Opposons, superposons à ces deux catégories du vide et du plein, du point de vue de la parole, narcissisme et intersubjectivité.

Mais aussi bien, c'est entre a et a', c'est là où il y a la relation narcissique qu'il est question de jouissance. Ce qui est conforme, je l'ai fait remarquer, à ce que formule Freud à un tournant de son œuvre, quand il fait du moi « le réservoir de la libido », il préférera ensuite souligner que c'est le Ça qui est le

réservoir de la libido, et il s'arrangera de cette apparente contradiction en faisant valoir que ce qu'il appelle le moi est une différenciation interne du Ça. Bon. Mais, en ce point initial de l'élaboration de Lacan, il est question de jouissance sur l'axe imaginaire, là où il y a, où se multiplient les impasses du narcissisme. Tandis que sur l'autre axe, pas question de jouissance, question de vérité.



Alors c'est précisément là où la parole s'efforce d'accompagner la jouissance, c'est là précisément qu'elle dit le moins, qu'elle vaut le moins. Et c'est là précisément que règne la frustration, cette frustration inhérente au moi comme imaginaire, dans son rapport avec l'autre symétrique, qui est voué de structure à lui dérober sa jouissance.

De telle sorte que si la parole ici s'efforce de commenter les avatars de la jouissance étreinte par la frustration, elle ne fait que répercuter une fondamentale frustration d'être. Le sujet, et c'est ce que Lacan détaille avec certains délices, *là le sujet s'engage dans une dépossession toujours plus grande de son être imaginaire.*<sup>1</sup> Et, c'est toujours en définitive l'autre qui jouit à sa place, et c'est donc sur cet axe que se multiplient les agressions, à mesure que sa jouissance se fait toujours plus aliénée, aliénée à l'autre. Alors là, quand le sujet parle à ce niveau où il tente de commenter, d'accompagner, de cerner, de récupérer la jouissance qui se dérobe, quand il parle à ce niveau, principe technique : rien à dire

<sup>1</sup> cf. *Fonction et champ de la parole et du langage*, in *Écrits* p. 249

pour l'analyste ; savoir se taire. Comme Lacan le formule explicitement, il n'y a pas de réponse adéquate à ce discours : « le sujet tiendra comme de mépris toute parole qui s'engagera dans sa méprise ».<sup>2</sup> Et rien ne sert même d'approuver, de renchérir, quand le sujet commente sa frustration, voire même ses succès, rien ne sert de renchérir, au fond toute réponse sera encore plus frustrante que le silence.

Au fond, la notion qui est ici en jeu est que là où il y a jouissance, il y a toujours narcissisme, et là où il y a narcissisme, il n'y a que mirage. Au fond, ce qui oriente là Lacan dans ce principe très ferme de l'interprétation, c'est l'idée que le *jouir* est spécialement attaché au voir, au champ scopique, à l'image. Et, par exemple, dans le cas Schreber, on voit se dégager, très pure, dans la catastrophe qui est la sienne, on voit émerger comme un repère la jouissance de l'image narcissique. Par rapport à quoi, enfin, il recompose une des zones de stabilité qui contribuent à la réorganisation de son monde.

Alors, ce niveau de jouissance étant, chez le névrosé, toujours dépourvu de certitude, à la différence de ce qu'y rencontre là le psychotique, la parole sera toujours déçue. Et, au fond, c'est pourquoi c'est le silence de l'analyste qui s'impose. Et que, au fond c'est la critique que Lacan fait à tout ce qui a été la pratique antérieure, le tort des analystes a été de vouloir parler à ce niveau-là. Et au fond, d'en être déçus, et par là même d'avoir, selon lui, méconnu les pouvoirs de la parole, pour les avoir essayés précisément dans un registre où la parole est vide de toute certitude. Ils ont simplement éprouvé à ce niveau les résistances que l'axe imaginaire oppose à la parole pleine. Et c'est pourquoi ils en ont fait l'analyse des résistances, un

effort pour obtenir, c'est au moins la direction du mouvement, obtenir un franchissement dans le sens de la parole pleine. Mais le résultat de vouloir opérer par la parole au niveau où il y a jouissance, le résultat prévisible c'est l'apparition, le déchaînement de l'agressivité, d'où développement théorique sur la place centrale de l'agressivité chez l'être humain.

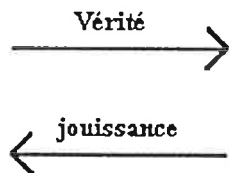
Donc, le point, le point technique que fait Lacan, consiste à souligner que le *dire* compte, est à sa place là où il ne s'agit pas du *jouir*. Alors, où il s'agit de quoi ? Disons, là où il s'agit d'être, d'être vraiment, là où il s'agit de la vérité de l'être, et non pas de sa jouissance. Au fond, la volonté de jouissance, l'intention de *jouir* est toujours déçue. C'est la leçon, au fond immédiate de la référence au paradigme du Stade du miroir. La volonté de jouissance ne délivre qu'un faux être, toujours aliéné à l'autre imaginaire. Et au fond, c'est seulement - pourquoi ne pas l'appeler comme ça ? - « la volonté de vérité », comme disait Michel Foucault, c'est seulement la volonté de vérité qui est susceptible de délivrer un être qui tient le coup.

Alors, cette volonté de vérité, c'est ce qui, chez Lacan se désigne d'une expression inconnue chez Freud, qui est vraiment importée directement de Hegel. *via* Kojève : « le désir de reconnaissance ». C'est vraiment là comme un aérolithe, qui vient dans, qui entre dans la psychanalyse, pour y faire quelques dégâts, opérer un certain nombre de remaniements tout à fait essentiels, mais que Lacan ensuite renverra au magasin des accessoires, une fois que ça aura opéré ces restructurations. Ce désir de reconnaissance qui suppose que le premier objet du sujet, ça n'est pas de *jouir*, c'est d'être reconnu comme sujet par un autre sujet. C'est bien connu, encore faut-il voir que ça implique en

<sup>2</sup> cf. *Fonction et champ de la parole et du langage*, in *Écrits* p. 250

quelque sorte l'exclusion du jouir de la vérité de l'être.

Et c'est en quoi Lacan peut définir la psychanalyse proprement dite, à partir, et exclusivement à partir de l'axe symbolique, quand il la définit comme une pratique, je le cite page 329 des *Écrits*, « une pratique qui se fonde sur l'intersubjectivité ». Et je crois qu'il n'est pas excessif de reprendre ces deux axes tels que je les commente aujourd'hui, pour en faire deux vecteurs allant en sens opposé :



Au fond, le mouvement tel qu'il le dessine de la cure analytique est fait, d'une part, sur ce vecteur inférieur, est fait d'une décomposition de la structure du moi, progressivement les objets qui ont retenu le sujet dans son histoire s'évacuent, les expériences d'impuissance ou de satisfaction qu'il a pu avoir... d'insatisfaction viennent pour partir, décomposées... et ainsi se pèle en quelque sorte le moi, régression, mais, comme il le souligne, page 288, cette régression « implique la dimension progressive de l'histoire du sujet ». Je vérifie si c'est « progressive » ou « progrédiente » : « dimension progressive de l'histoire du sujet ». Et, au fond, au fur et à mesure que la régression communément soulignée par les analystes se déroule, s'opère, au fond, en sens contraire, cette progression<sup>3</sup> que Lacan nomme « la réalisation psychanalytique du sujet ». D'un côté, une décomposition régrédiente, régressive du moi, et réalisation progressive du sujet.

Des modes de jouissance, il est peu question, à proprement parler. On peut, peut-être, en retrouver une mention, dans

cet écrit, dans cette perspective, mais alors il est réduit à ce que Lacan appelle des « facteurs psychophysiologiques individuels », <sup>4</sup> et dont il dit, superbement, qu'ils restent exclus de la dialectique de l'analyse. Et c'est pourquoi il n'est pas abusif de forcer les choses jusqu'à ce schéma. <sup>5</sup> Il y a une inertie des facteurs psychologiques dont nous n'avons rien à faire là où opère la psychanalyse. Et voilà, au fond, qui réduit notre souci et notre inquiétude si nous pouvions nous rallier à cette position : « On ne peut pas donner, dit-il, pour but à l'analyse d'en modifier l'inertie propre. » Autrement dit, il prend son parti que la dialectique de la vérité se paye d'une inertie, au fond définitive, de facteurs psychophysiologiques. Et une fois accomplie la décomposition de la structure de l'ego, eh bien ! il faut vous faire à ce qui reste. Et ne demandez pas à la psychanalyse de changer ça. Et, au fond, il refuse, enfin, à ce que l'analyse définie comme une pratique fondée sur l'intersubjectivité soit confrontée à ces données initiales qui sont désignées d'une façon qui, en effet, est bien faite pour les rejeter : facteurs psychophysiologiques.

Au fond, l'analyse des résistances, c'est une pratique de la psychanalyse qui s'accommode au niveau où cette inertie propre joue, alors que le mode d'interprétation qu'il recommande a à se situer au niveau proprement dialectique de la vérité. C'est-à-dire au niveau où il ne s'agit pas du développement mais de l'histoire, c'est-à-dire où il s'agit de resubjectiver ce qui a été, et où là, la parole pleine est en mesure de donner du sens, après coup.

Autrement dit, l'objectif, le but qu'on peut donner à la psychanalyse dans ces conditions, c'est de rétablir la continuité

<sup>4</sup> cf. *Fonction et champ de la parole et du langage*, in *Écrits* p. 254

<sup>5</sup> J.A. Miller montre le schéma des deux vecteurs.

<sup>3</sup> J.A. Miller montre le vecteur de la vérité.

du discours conscient,<sup>6</sup> c'est de réparer, au fond, la toile du conscient, où l'inconscient n'a pas d'autre définition que de faire trou, d'être une solution de continuité, une interruption, un chapitre censuré<sup>7</sup> dans la continuité du discours conscient. Mais dans la mesure même où l'inconscient n'est pas autre chose qu'une solution de continuité dans le discours conscient, il n'a pas d'autre définition que d'être discours.

Au fond, c'est la thèse que commente ce Rapport de Rome : l'inconscient est discours. Et le symptôme est message, message à déchiffrer.

De ce fait, au fond, on peut dire, que le symptôme - et Lacan est allé très loin dans ce sens, c'est sans doute ce qui explique qu'il ait pu passer à l'envers - dans ce sens, le symptôme n'est rien d'autre qu'un mode de dire, un mode inconscient de dire.

Et, reprenant le terme freudien de « conflit », là encore avec superbe, il définit le conflit comme n'étant rien d'autre que « les péripéties de la subjectivité ». Ce qui suppose, en effet, de reléguer hors de sa considération, on peut le dire, la théorie des pulsions tout entière. Et bien sûr, elle apparaît ici ou là, quelques définitions, mais rien ne l'emporte en face de cette déclaration tout de même extraordinaires, page 264 : *Freud place la théorie des instincts* - traduction à l'époque admise, reçue pour « pulsions » - *Freud place la théorie des instincts à un « rang secondaire et hypothétique »*.

Alors ça a des conséquences par exemple très saisissables concernant le cas clinique. Par exemple celui de L'homme aux loups, qui est là amené comme référence. Le cas de L'homme

aux loups est réparti sur les deux versants. Au fond, l'opération de Lacan, c'est comme, c'est comme Moïse, il partage les eaux : d'un côté, les eaux de la jouissance, de l'autre, la vérité, et qui vraiment est de l'ordre symbolique.

Et c'est ainsi qu'il peut, d'un côté placer ce qu'il appelle « la capture homosexuelle qu'a subie le moi ramené à la matrice imaginaire de la scène primitive », tandis que tout ce qui est la recherche haletante sur la scène primitive est par Lacan clairement situé sur l'axe imaginaire, comme l'indiquent les termes « la capture, le moi, la matrice imaginaire » - tout est dans le choix de ces termes - et de l'autre côté, l'isolation symbolique du « je ne suis pas châtré », forme compulsive, ou qui explique la forme compulsive où reste rivé son choix hétérosexuel. Au fond un partage, hétérosexuel dans le symbolique, homosexuel dans l'imaginaire. Donc la notion implicite qu'il faut faire fond sur la formule symbolique où l'hétérosexualité de *L'homme aux loups* est enracinée.

Donc, la notion pratique que Lacan apporte alors, c'est que le symptôme dont il s'agit de soulager le patient, le symptôme est structuré comme un langage, qu'il est un langage dont la parole doit être délivrée, et, au fond, le thème à la fois des résonances de la parole, comme celui du maniement du temps, celui de la séance courte - la séance variable, la séance courte - est pour lui... s'inscrit dans ce contexte.

Et on ne doit pas alors se surprendre que la seconde partie du Rapport de Rome commente, texte après texte, les trois premiers écrits de Freud associés, au fond, à sa découverte, successivement *L'interprétation des rêves*, *La psychopathologie de la vie quotidienne*, et l'ouvrage sur le Witz qui sont la référence, au fond, technique de Lacan à

<sup>6</sup> cf. *Fonction et champ de la parole et du langage*, in *Ecrits* p. 258

<sup>7</sup> cf. *Fonction et champ de la parole et du langage*, in *Ecrits* p. 259

partir desquelles il élabore ces conséquences techniques.

Au fond, les conséquences techniques, c'est qu'il s'agit de rendre à la parole - ça doit être l'opération de l'analyste - rendre à la parole sa fonction constituante pour le sujet, c'est-à-dire que le sujet soit mis en demeure ou en mesure de se fonder dans sa parole.

Alors, se fonder dans sa parole, ça veut dire qu'il ne se fonde pas dans la jouissance. La jouissance ne fonde rien. Au fond, la jouissance capture. On pourrait dire que là, Lacan oppose constamment la fondation dans la parole et la capture par la jouissance ; au sens où on peut être captivé, capturé par une image qui alors vous fait porter une empreinte. Mais, pas de fondation dans la jouissance, le terme même de fondation n'a de sens que dans la parole. Et au fond, il n'y a pas un « je jouis » constituant, il n'y a qu'un « je suis » ou « je ne suis pas », châtré par exemple, constituant.

Alors, on voit que Lacan a donné beaucoup de vigueur à sa critique de l'analyse des résistances, et quand on arrive à suivre les abus que cette pratique comportait sans doute, on ne peut pas lui donner tort. Il n'empêche que quand Lacan dit, au fond : n'interprétez pas la résistance, ça veut dire : n'interprétez pas la jouissance. #

Et il en donne, enfin, des exemples pratiques, précis, cueillis dans les textes de Freud. Par exemple s'agissant de *L'homme aux rats*,<sup>8</sup> Freud s'aperçoit - la notation est devenue célèbre - au point où le sujet narre l'anecdote du capitaine cruel, que son visage laisse paraître « une jouissance à lui-même ignorée ». Et Freud s'aperçoit très bien que le sujet, à ce moment-là, l'identifie à ce capitaine cruel. Comme on dira en néo-kleinien, il

projette son mauvais objet et son surmoi mauvais d'objet interne sur l'analyste. Et Lacan souligne que Freud n'interprète pas ça, alors que ça ne passe pas inaperçu de Freud, mais que Freud, lui, se garde d'analyser la résistance, au fond, qui est patente, précisément dans cette évidence de jouissance. Et qu'au contraire, dit Lacan, Freud paraît entrer dans le jeu, puisque il commence à endoctriner le patient et il lui fourre dans sa comprenette un certain nombre d'énoncés psychanalytiques, dont il sait par ailleurs que ils seront, au fond, pris dans cette jouissance et dans cette disposition fantasmatique.

Il ne dit pas, il ne lui dit pas : « Écoutez vous me prenez pour le capitaine cruel. Je n'ai rien d'un capitaine cruel, je peux vous l'assurer, etc. » Il se tait là-dessus, et au contraire, on pourrait dire il en remet dans l'intrusion endoctrinante. Et qu'est-ce qu'on n'a pas critiqué Freud, à l'époque de l'analyse des résistances et vraiment de l'ego-psychology, que Freud vraiment ne savait pas y faire pour n'avoir pas, aussitôt, essayé de démonter ce dispositif, patent.

Et c'est là, au contraire, que Lacan tire une leçon d'interprétation, de la juste place de l'interprétation : Freud utilise cette résistance elle-même pour faire résonner autre chose. Et au fond, il ne se perd pas dans les méandres de la jouissance, il essaye de faire vibrer les résonances de la parole, et c'est ça que Lacan appelle sa technique renouvelée de l'interprétation. Au fond, ça consiste à s'adresser au symptôme. Ne perdez pas le temps avec les équivoques du moi. Adressez-vous au symptôme en faisant vibrer la parole.

Et c'est, au fond, ça qu'on pourrait dire être la, le principe de l'interprétation symbolique : jouer du pouvoir du symbole en l'évoquant dans les résonances sémantiques de vos propos, puis jouer sur les résonances du sens

<sup>8</sup>cf. *Fonction et champ de la parole et du langage*, in *Ecrits* p. 291



d'une façon calculée. Et au fond, bien sûr, je soulignerai ce qui figure dans le texte de Lacan, ce « d'une façon calculée », parce qu'à l'époque, en effet, il a l'idée d'un calcul de l'interprétation, précis, par lequel on peut atteindre le symptôme par résonance sémantique. Le symptôme qui ne demande qu'à être entendu, qui est un message, simplement inconscient et non conscient, un message qui ne demande qu'à être entendu. Et donc, en effet, comme une parole gelée, une référence que Lacan soulignera. Bon.

Alors, ça suppose, enfin, de savoir sauter sur l'axe symbolique, si je puis dire. Mais pour sauter sur l'axe symbolique, il faut en mettre un coup. Faut pas être là à dire : « - Mon petit, voilà ! vous, vous jouissez là et vous me prenez pour un autre. » Pour sauter sur l'axe symbolique, au fond, il faut bien dire, c'est, dans sa polémique même, c'est beaucoup plus sympathique que l'autre façon de faire. Pour sauter sur l'axe symbolique, il faut, et pour donner l'interprétation juste, au sens de Lacan de Rome, il faut un, appelons-le comme ça, un engagement de l'analyste en tant que sujet. Au fond, la condition de l'interprétation analytique au sens de Rome, c'est que l'analyste soit sujet et que la parole qu'il délivre à l'autre, l'adressant au symptôme, que cette parole, au fond, lui-même se fonde en elle.

C'est ça qui ressort de la lecture que Lacan fait des cas de Freud. Et c'est ça, au fond, sa doctrine de l'interprétation à cette date. Il faut que l'interprétation ne porte qu'à la condition que l'analyste comme sujet se fonde dans cette interprétation. Vous allez croire que j'invente, et là, au fond, j'ai même l'impression de passer dans les dessous de ce texte tellement parcouru, mais je cite Lacan : « Freud se fondait lui-même dans l'interprétation qu'il donnait ». Et au fond, pour que l'interprétation

symbolique porte, il faut que la parole dite soit une vraie parole, une parole de reconnaissance mais essentiellement mutuelle ou réciproque. Et donc, il peut aller jusqu'à dire : il faut que cette interprétation soit une vraie parole pour l'un comme pour l'autre.

Et on ne peut pas nier que, en effet, quelque chose passe là de ce qui est la pratique de Freud, dans ce moment même de découverte de l'inconscient, mais comme principe technique de l'interprétation, on peut dire que c'est énorme. C'est-à-dire, c'est sur la voie qui conduit à - elle en a conduit d'autres - à expliquer comment, ils continuaient leur analyse dans l'analyse de leurs patients. J'ai entendu ça, enfin, ce n'est pas si vieux. Bon.

Alors, et par exemple, là encore, comme pièce à l'appui, Lacan amène L'homme aux rats où, vous connaissez l'interprétation de Freud qui, le sujet lui confiant que sa maman lui conseille de laisser tomber son amie pauvre pour songer à épouser une héritière, et Freud génialement vise aussitôt la génération d'avant et lui dit : Ça a été comme ça pour votre père. Là, formidable ! il tombe juste, et en plus ça renfle en effet le cas individuel jusqu'à une donnée transgénérationnelle. Et Lacan ajoute, si Freud a pu donner cette interprétation, s'il a réussi à la donner, c'est parce que lui-même a été l'objet d'une suggestion semblable de la part de sa famille. Et c'est pas une novation en passant, c'est dire, c'est au fond, avec ce qu'il est comme sujet dans sa recherche de la vérité, c'est avec ça qu'il opère. Et donc, l'interprétation, elle est sans doute pour l'autre, mais elle est aussi en un certain sens pour lui.

Et, au fond, je ne développe pas, parce que d'ailleurs ça n'est pas développé dans ce texte même, le thème de la transformation du sujet que comporte une interprétation réussie.

De telle sorte, il faut bien dire, si on cherche un paradigme de l'interprétation constituante au sens de Lacan, le paradigme le plus clair qu'on trouve, c'est « Tu es ma femme », dans son texte du Rapport de Rome. C'est la parole par laquelle, par la médiation de l'autre, le sujet se constitue comme époux. Ça n'est pas, il ne dit pas « Je suis », il dit « Tu es », c'est-à-dire, il reconnaît l'autre dans sa qualité pour que lui en revienne en retour ce qu'il en est de son être. C'est, au fond, le modèle même de, la matrice même de la médiation symbolique. Et on peut dire que, en définitive, tout ce que Lacan explique sur les interprétations de Freud, c'est « Tu es ma femme ». Il ne cesse pas de dire quelque chose de cet ordre. En tout cas, c'est le paradigme le plus clair qui est donné dans le Rapport de Rome de ce qu'est l'interprétation.

Alors, bien sûr, c'est pas tout à fait satisfaisant aux yeux mêmes de Lacan, et donc c'est ça qui le conduira à la thèse extrémiste, mais bon, qui consiste à poser, non pas que le sujet ne se réalise que dans la reconnaissance de l'autre sujet, pour que l'autre sujet le reconnaisse, non pas que le sujet est pour un autre sujet, mais, au fond plus radicalement, en acéphalisant le signifiant, si je puis dire, que le sujet est un effet du signifiant. Et au fond, à la place de la théorie de la reconnaissance, eh bien ! il y a la théorie qui met le sujet, au sens analytique, à la place du signifiant. Lacan élaborant, à partir de Saussure, la théorie selon laquelle le signifié est l'effet du signifiant, en viendra, à un saut, par un *fiat*, à identifier le sujet et le signifié, le mettre à la même place, pour pouvoir dire : le sujet est l'effet du signifiant.

Et, au fond, avec, en effet, cette formule, on peut dire que là le thème même de l'intersubjectivité, disparaîtra, s'évacuera progressivement de son enseignement.

Et donc, au fond, ce qui viendra à la place de cet extrémisme de l'intersubjectivité, c'est la transformation du schéma signifiant sur signifié [S/s], dans le schéma qui met le sujet barré sous le signifiant, c'est-à-dire qui fait du sujet analytique un sujet vide - et là le vide perdra sa connotation péjorative pour au contraire être valorisé -, le sujet vide peut n'être qu'une variable du signifiant, c'est-à-dire une variable qui prend ses valeurs selon le coïncage des signifiants.

$$\frac{S}{s} \longrightarrow \frac{S_1}{\cancel{s}} S_2$$

Et, au fond, ça conduira, en effet, à compléter le grand S par la paire signifiante, et donc d'indiquer que le sujet, sa valeur est continuellement donnée par le rapport d'un signifiant à un autre.

Et au fond, en effet, avec ça, on a une théorie de l'interprétation qui laisse de côté cet engagement subjectif de l'analyste. Bon. Mais qui essaye de rendre compte, c'est le schéma qui essaye de rendre compte, en effet, de la mutation subjective attendue de l'interprétation, ce terme de « mutation » qui est employé par James Strachey en 1934.

Faut dire que toute cette doctrine de l'interprétation que j'ai résumée, au fond, elle sépare le dire et le jouir. Et au fond, que c'est une migration progressive qui indiquera que le jouir n'est pas seulement sur l'axe imaginaire, mais qu'il engage le sujet du dire.

Et c'est ainsi que Lacan inventera de mobiliser ce sujet du dire aussi bien dans le fantasme que dans la pulsion. C'est-à-dire, ce qui suppose précisément d'attirer hors de cet axe imaginaire les termes qui chez Freud répartissent la jouissance comme le fantasme et la pulsion. Et Lacan en viendra à des écritures que vous connaissez. Pour le fantasme : S barré, le sujet du dire, dans son rapport à petit a ;

et pour la pulsion, S barré dans son rapport à la demande.

F (S ◊ a)

P (S ◊ D)

Ne retenons pour l'instant que ceci, que le sujet du dire se trouve là engagé dans des catégories qui, je le disais, répartissent la jouissance. Et au fond, petit a, qui aura un grand avenir, est précisément comme la jouissance, disons, découpée par le langage, une jouissance, s'il fallait la situer, qui est bien en relation avec l'axe symbolique, qui n'est pas systématiquement rejetée hors de ce registre.

Vingt ans plus tard c'est un tout autre panorama, bien sûr, qui se découvre. Prenons comme référence le Séminaire Encore de Lacan. Là, au fond quel est l'axe de ce Séminaire qui a retenu pour un certain nombre de thèmes, dont celui de la sexualité féminine qui est déjà renouvelé, mais enfin quel est le, quel est l'axe de ce Séminaire ? L'axe de ce Séminaire, c'est d'associer au contraire, d'une façon tout à fait nouvelle, le dire et le jouir.

Et c'est même, enfin, on peut dire, en proposant une nouvelle signification pour la proposition qui semble clef de ce Rapport de Rome : « L'inconscient est structuré comme un langage. » Au fond, c'est une proposition qui semble faite pour séparer, comme je l'ai indiqué, le dire et le jouir. Eh bien, pas du tout ! Dans *Encore*, Lacan explique ce qu'il dit quand il dit que « l'inconscient est structuré comme un langage ». Et ce qu'il dit, au contraire de ce qui paraissait, c'est que l'inconscient veut dire que l'être en parlant jouit. C'est ce qu'il expose par exemple, page 53 de ce Séminaire, où il propose une nouvelle définition du principe du plaisir freudien : « Je le définis, dit-il, de ce qui se satisfait du bla-bla-bla, c'est ça que je dis quand je dis

que l'inconscient est structuré comme un langage. » Il ne s'en était pas aperçu en 1953. Et donc, au fond, l'axe de ce Séminaire, c'est de marquer que la signification de l'inconscient, ce que veut dire l'inconscient, c'est que, en parlant, l'être jouit. Et donc loin, là, d'opposer, et même en sens contraire, ce qui s'élabore dans la parole proprement dite et la jouissance, au contraire, on peut dire, là est consommée enfin, l'identité même de la parole et de la jouissance.

Alors, bien sûr, il est question de tas de jouissances dans *Encore* qui est consacré à ce thème. Il est question de la jouissance du corps, et même la jouissance paraît attachée au corps, au corps en tant qu'il se jouit. Ce qui, il faut bien dire, laisse le sujet de côté, semble-t-il. Et d'ailleurs Lacan formule à l'occasion qu'un sujet comme tel n'a pas grand-chose à faire avec la jouissance. Il y a la jouissance du corps de l'autre, la jouissance sexuée. Il y a la jouissance phallique. Il y a la jouissance supplémentaire reconnue aux femmes. Mais, au fond, le cœur de la démonstration de Lacan, c'est ce qu'il appelle « l'Autre jouissance », cette Autre jouissance qui se supporte du langage. Et ce qui se satisfait au niveau de l'inconscient, je le cite : « Pour autant que quelque chose s'y dit et ne s'y dit pas, s'il est vrai que l'inconscient est structuré comme un langage. » Là, on peut dire que, au contraire, nous sommes à l'envers de la construction que j'ai mise en évidence dans le Rapport de Rome, et que tout y est appareillé autrement.

C'est pourtant dans le contexte d'une théorie de l'interprétation qui sépare rigoureusement le jouir et le dire que Lacan justifiait aussi bien l'usage des résonances de la parole que son maniement spécial du temps de la séance.

Alors, néanmoins, on trouve évoqué dans le Rapport de Rome une certaine, en passant, une certaine liaison du jouir et du

dire. Et la notation, refermée assez vite, que le langage est corps, et qu'à ce titre il peut, dit-il, « être pris dans les images corporelles ». Au fond, mais en fait ce qui est ici pointé, c'est ce qu'il peut apercevoir au fond de la jouissance dans son rapport à la parole.

Et il fait alors, il fait référence à un article d'un auteur qu'il suit de temps en temps, Robert Fliess, le fils, dont il utilise un certain nombre de commentaires dans son Séminaire de La relation d'objet. Ce Robert Fliess qui, en 49, a écrit un article, enfin que Lacan signale, sur « Silence et verbalisation ». Lui-même, Fliess, et Lacan le souligne aussi, enfin, prend la roue d'un article d'Abraham, qui est une conférence de 1924 qui figure aujourd'hui dans le tome 2 des œuvres d'Abraham, page 245, et qui s'intitule : « Contribution de l'érotisme oral à la formation du caractère ». Je ne sais pas si j'aurai le temps d'aller beaucoup plus loin aujourd'hui, mais je pars de cette référence un peu obligée pour cette année.

Alors, c'est une étude délicieuse de l'investissement libidinal de la bouche, comme on pouvait vraiment faire en 1924. Et Abraham souligne que, au fond, et c'est toute la veine qui va être ensuite exploitée par Mélanie Klein et ses élèves, il souligne la valeur essentielle du plaisir de l'acte de succion et les migrations dont ce plaisir est susceptible, au point de considérer finalement que on valorise parfois trop le stade anal, la jouissance qui s'y attache, alors que les conditions en sont posées précédemment dans la façon dont le sujet a expérimenté, a satisfait suffisamment, pas suffisamment, trop, le plaisir oral. Alors ces migrations sont simples, la plus simple c'est le passage à la morsure; mais - je ne vais pas développer ces différentes considérations - je passe là, les sujets que Abraham a pu isoler comme ayant eu une insatisfaction primaire lors de leur

période d'allaitement. Enfin, il arrive à recomposer ça dans l'analyse. Bien. Et alors il décrit, <sup>9</sup>au fond, un caractère construit autour de cette insatisfaction orale qui marque l'ensemble d'une personnalité. Au fond, ça concerne la bouche et donc ça passe tout naturellement à la parole.

*« Au cours du travail psychanalytique, nous observons des sujets qui traînent toute leur vie les conséquences d'une insatisfaction de la période d'allaitement. Dans leurs conduites sociales, ils semblent toujours demander quelque chose, soit sous forme de modestes prières, soit sous forme d'exigences agressives. La façon dont ils formulent leurs vœux tient de la succion obstinée et permanente. Les faits brutaux et les arguments raisonnables sont également impuissants à les dissuader, ils persistent au contraire à supplier et à insister. On pourrait presque dire qu'ils « collent aux autres comme des sangsues. » Ils ont une horreur particulière de la solitude. L'impatience est chez eux un trait caractéristique. L'on trouve également chez eux un élément de cruauté - ah ! oui, par ce que le stade sadique-oral régresse au stade de la succion, donc il mêle les deux et ça donne « Un élément de cruauté qui prête quelque chose de vampirique à leur position à l'égard d'autrui.*

*Leur ardent désir de satisfaction par succion s'est transformé en un besoin de donner par la bouche, si bien que nous découvrons en eux, outre un désir permanent de tout obtenir, un besoin constant de communiquer oralement avec les autres. Il en résulte une logorrhée liée dans la plupart des cas à un sentiment de trop plein. Ces sujets ont l'impression que la richesse de leur pensée est inépuisable et ils attribuent à leurs paroles un pouvoir particulier ou une valeur exceptionnelle. L'essentiel de leur*

<sup>9</sup>Payot, page 338

*contact avec les autres s'effectue sous forme de décharge orale. (...) J'ai pu constater chez de tels individus qu'en dehors du domaine verbal, ils étaient également hors d'état de se retenir (rires). C'est ainsi qu'il n'est pas rare de trouver chez eux un besoin d'uriner névrotique et exagéré qui peut apparaître en même temps qu'un flot de paroles ou immédiatement après (rires).*

*Dans ces expressions du caractère appartenant au stade sadique-oral, la parole prend aussi en charge la représentation des pulsions par ailleurs refoulées. Chez certains névrosés, l'intention hostile du discours est particulièrement frappante. Dans ce cas elle sert le dessein inconscient de tuer l'adversaire. (...) Parfois la parole exprime toutes les tendances pulsionnelles (...) Le besoin de parler signifie désirer aussi bien qu'attaquer, tuer ou détruire et en même temps toutes sortes d'évacuations corporelles, y compris la fécondation. Pour l'activité fantasmatique de ce sujets la parole subit une valorisation narcissique identique à celle qui, dans l'inconscient, est attribuée aux productions corporelles et psychiques.*

Alors, voilà, au fond, déduits on peut dire de la pulsion orale, déduits des sujets, au fond, qui sont en état de demande permanente. Et, au fond, notez que la parole peut prendre en charge la représentation des pulsions refoulées et on peut dire que c'est le point de départ de ce qui sera la valorisation de la pulsion orale dans tout le kleinisme.

Et il faut bien dire que la pulsion se présente spécialement dans l'analyse du fait qu'on ne voit pas les signifiants refoulés de la demande, mais ce qui est là présent comme organe c'est la bouche, par où toute demande sort. Et là nous avons, au fond, une liaison qui est faite, - enfin sur un mode qui paraît un peu désuet en effet dans l'analyse du

caractère à partir de la pulsion -, mais nous avons, au fond, l'émergence de ce qui, chez Lacan, sera la place centrale donnée un moment à la demande.

Alors, Robert Fliess, lui, étudie dans l'analyse la relation de l'acte de parler, de l'acte physique de parler comme il s'exprime, avec ce que nous pouvons appeler la jouissance, avec l'érogénéité. Et il constate, au fond - enfin, il constate, il pose -, qu'il faut rendre compte, dans ces termes, des effets érotogéniques, des effets de jouissance, disons, que comporte, qu'implique la règle fondamentale de l'analyse elle-même.

Au fond, c'est remarquer que l'invitation à parler - qui est, au fond, constitutive même du discours analytique -, que l'invitation à parler, au fond, a des conséquences de jouissance; Et il est intéressant qu'en effet il le note dans des moments déterminés dans la relation analytique.

Et c'est ça que Lacan signale. Il signale cet article parce qu'il dit, au fond, le discours peut être l'objet d'une érotisation suivant les déplacements de l'érogénéité dans l'image corporelle. Il ramène l'image pour être tranquille avec la jouissance, mais c'est là tout de même qu'affleure la connexion de la parole et la jouissance.

Une autre référence de Robert Fliess en plus d'Abraham, c'est un article d'Ella Sharpe sur les problèmes psychophysiques révélés dans le langage. Et, au fond, Ella Sharpe, notant que l'acquisition de la parole dans le développement est contemporaine du contrôle des sphincters, anus et urètre, indique que les tensions peuvent se décharger, les tensions qui se trouvent donc restreintes, dont la décharge n'est pas possible par les autres orifices du corps, cette décharge peut se produire par la parole.

Et, alors singulièrement, ce que Robert Fliess étudie dans son article - je termine

- au fond, il étudie, lui, au contraire les silences. Et Lacan dit : c'est bien notable que finalement, c'est par le silence qu'il prend la question. Et pour Lacan, ça veut dire : vous voyez, vous essayez d'aborder la connexion de la parole et de la jouissance, mais comme la jouissance finalement, c'est pas vraiment du même ordre, vous êtes conduits à prendre la question par le silence. Vous saisissez le, bon. Et d'ailleurs il dit, pour refermer la parenthèse Lacan dit, tout ça est un ravèlement de la fonction du langage, et il dit : « Nous la mettrons [...] dans la parenthèse de la résistance qu'elle manifeste. », et il continue sur l'avènement de la vérité etc. Bon. C'est page 301.

Alors les trois types de silence, c'est très amusant... il distingue trois types de silence en analyse. Alors le petit silence, comme ça, gentil, normal, qui conduit l'analyste à dire : « Ben à quoi pensez-vous ? » Et le patient dit : « Oh ! ben je pensais simplement à... ». Et alors il dit : ben ça, c'est le silence urétral. (rires...). C'est-à-dire, il s'interrompt, c'est il interrompt le flot de paroles comme on interrompt le flot urinaire. Par contre,

Index des noms cités :

Abraham - *Contribution de l'érotisme oral dans la formation du caractère*

Fliess, Robert - *Silence and Verbalization*

Foucault, Michel - « La volonté de vérité »

Freud - *Le moi et le ça*

- *L'interprétation des rêves*

- *Psychopathologie de la vie quotidienne*

- *Le Witz*

Hegel

Heidegger - *L'être et le temps*

- *Le tournant*

Klein Mélanie

Kojève

Lacan - *Encore*

- *Fonction et champ de la parole et du langage*

- *La relation d'objet*

Moïse

Sharpa, Ella - *Problèmes psychologiques élaborés dans le langage*

Strachey, James - *Sur la nature de l'action thérapeutique de la psychanalyse*

on peut observer des sujets qui se taisent mais qui ont l'air de souffrir beaucoup pendant qu'ils se taisent, d'être sujets à une inhibition, à un certain désarroi à un moment, et même ils ont l'air de souffrir - enfin, je ne sais pas comment il observe tout ça si le patient est sur le divan - mais enfin, bon, et il a l'air de lutter, et alors il dit : - Ça c'est un silence anal.

Et le pire, c'est le silence oral, c'est-à-dire où le sujet s'interrompt pendant assez longtemps. C'est un mutisme, il ne fait preuve d'aucun affect particulier, sinon d'une impuissance à parler. Et alors ça veut dire que là il est, il a vraiment régressé et qu'il est temporairement devenu, par une régression foudroyante, il est devenu un enfant avant l'usage de la parole.

Mais, au fond, on peut dire que, à travers cette typologie des silences, se dessine cette prévalence de la pulsion orale, qui sera présente dans le kleinisme, et qui à travers, au fond, cette théorie de la bouche comme organe intéressé dans l'analyse dessine une connexion entre parole et jouissance.

Je poursuivrai la fois prochaine.

30 NOVEMBRE 1994

## SILET

Jacques-Alain MILLER

7 DÉCEMBRE 1994

///

Donc nous nous inquiétons cette année de ce que peut la psychanalyse sur ce que nous désignons d'un terme qui sera lui-même à examiner, à construire ou à reconstruire, de ce que peut la psychanalyse sur le mode de jouissance. Et je dis que nous nous inquiétons, puisque sous ce terme, peut-être approximatif, nous désignons une instance, un dispositif, une zone, une fonction qui se rencontre comme aux limites de notre exercice, où se trouvent appelés des mots comme ceux d'impuissance ou d'impossible. C'est pourquoi je dis que nous nous inquiétons.

Si je me suis attaché pour commencer à la troisième partie du Rapport de Rome de Lacan, c'est qu'elle donne le site premier qui peut paraître être le site propre de la théorie lacanienne de l'interprétation.

Or, le problème que nous formulons cette année est loin d'être inconnu dans l'histoire de l'analyse. Ce problème y figure comme celui du rapport de l'interprétation et de la pulsion. Et, il ne me paraît pas excessif de dire que l'enjeu de l'interprétation, dans l'histoire de l'analyse, a toujours été la pulsion. Et c'est pourquoi j'ai abordé cette question par l'interprétation - notre question de l'année -, pour autant que l'interprétation serait par excellence le moyen d'opérer dans l'analyse, d'y

opérer des transformations, des mutations du sujet.

Que le site premier de la théorie de l'interprétation chez Lacan soit cette troisième partie du Rapport de Rome n'est pas sans faire quelque difficulté à ceux qui orientent leur pratique à partir de cet enseignement. Dans la mesure où bien des termes, des constructions, alors apparues pour la première fois, se perdureront dans le cours de cet enseignement, c'est néanmoins avec une valeur, une signification, une fonction bien différente, et que voile, plutôt qu'elle ne révèle, la persistance des mêmes signifiants. Au fond, c'est toujours en quelque sorte, presque toujours dans des signifiants anciens - anciens dans son enseignement - que Lacan verse, si je puis dire, son vin nouveau. Et avec le recul où nous sommes, et tentés de prendre cet enseignement comme un vaste garde-manger et d'aller cueillir ici ou là ce qui est évocateur, ce qui pour nous résonne, eh bien ! finissent par s'amortir les reliefs, les tournants et les contradictions, enfin, qui animent cette recherche. Et pourquoi pas ? sinon que dans la pratique, ce n'est pas sans faire quelque embarras.

Et je reviens donc à ce site premier pour souligner que peut-être l'aisance même qui s'y manifeste dans la théorisation de la psychanalyse, dans la définition de l'inconscient, dans les prescriptions qui sont données quant à l'action de l'analyste, tiennent peut-être au fait que la pulsion en est, disons le mot, singulièrement retranchée. Enfin, l'éclat même de ce départ, son côté fulgurant, la novation qu'il a constituée à l'époque, et qu'on perçoit tout à fait aujourd'hui dans l'élaboration psychanalytique, tous ces effets positifs tiennent peut-être à ce que la pulsion freudienne soit là minorée, dévalorisée. voire, j'ai dit le mot, retranchée.

Et, ça n'est pas que la question n'en soit pas posée, elle l'est précisément dans cette référence, que je vous ai donnée la dernière fois, à l'article de Robert Fliess sur "Silence et verbalisation", lui-même inspiré d'Abraham et prenant aussi appui sur Ella Sharpe, cet article qui, à sa façon un peu primitive et qui fait rire quand on le cite aujourd'hui, nous l'avons constaté, cet article a tout de même le mérite d'aborder sommairement le problème de la pulsion dans la parole, et s'intéresse aux différents modes où la parole s'érotise, selon - c'est sa doctrine de référence - selon les différents stades du développement de la libido. Lacan le mentionne, et il faut le mettre à son crédit, il ne le mentionne pas pour faire rire, il le mentionne pour, par ce biais, interroger ce qu'il en est de la pulsion dans la parole. Et il ne va pas à en nier la description qui est donnée, il admet que la parole puisse prendre, disons - un mot de notre vocabulaire d'aujourd'hui - valeur de jouissance, selon les différents stades énumérés par Freud et spécialement chronologisés par Abraham, mais en même temps, il met le phénomène, si je puis dire au plus bas. Ce serait comme, là, le degré zéro de la parole. Et il souligne, ce qui vient à l'appui de cette perspective, qu'en définitive, quand la valeur de jouissance infiltre la parole, ça se repère au mieux dans le silence, quand précisément la parole ne prend pas son essor. La pulsion infiltre la parole et, au fond, ce qu'il y a, ça se saisit au mieux par l'effet qu'elle a de la faire taire, la parole, de la rendre au silence. Et c'est ce que Lacan souligne en disant : " *Il est remarquable que l'auteur en saisisse surtout l'effet dans les silences qui marquent l'inhibition de la satisfaction qu'en éprouve le sujet.* " L'inhibition de la satisfaction qu'éprouve le sujet dans la

parole, dans la production du flux de paroles. Bon.

Et, de ce fait, au fond, il écarte, ce qui est en fait l'ouverture d'un chapitre : La pulsion dans la parole, ou Langage et pulsion, ou Le signifiant et la jouissance. C'est le début de ce chapitre sous les espèces de l'entrée du clown. Et il s'agit, au sens premier de Lacan, exactement d'un ravalement de la fonction de la parole. Ça figure sous les espèces du verbe, dans cette phrase : "*La parole peut devenir objet imaginaire, voire réel, dans le sujet [c'est la traduction qu'il donne de cet érotisation de la parole] et, comme tel [elle peut] ravalier sous plus d'un aspect la fonction du langage.*" Ce terme de "ravalement" est vraisemblablement sous sa plume celui qu'utilise Freud quand il parle du "ravalement de la vie amoureuse", et c'est ce que Lacan écarte, dit-il : "*Nous la mettrons alors dans la parenthèse de la résistance qu'elle manifeste.*", et de là, il s'avance vers les hautes fonctions de la parole, celles qui ne sont pas ravalées ; celles où la parole n'est pas objet imaginaire ou réel, là où la parole ne vaut pas par la satisfaction qu'elle emporte, mais là où elle vaut par la vérité qu'elle véhicule. Et, ce que j'ai appelé un retranchement, s'exprime d'une façon qui est sans équivoque dans la phrase suivante : "*Ce ne sera pas pour la mettre à l'index de la relation analytique, car celle-ci y perdrait jusqu'à sa raison d'être. L'analyste ne peut avoir pour but que l'avènement d'une parole vraie [...].*" Et là s'accomplit la mise hors de l'opération analytique proprement dite de la question de la satisfaction dans la parole. Vous trouverez, je le rappelle, cette référence, pages 301-302 des *Écrits*, dans l'édition du Seuil.

Et c'est bien sûr ce geste de retranchement, qui est pourtant pour nous en question cette année et sur



lequel Lacan lui-même est revenu. Il n'a pas cessé de s'inquiéter de cette pulsion qu'il mettait ainsi à la porte du banquet analytique, et il l'a progressivement fait rentrer pour qu'elle prenne sa part aux agapes de son discours.

Alors, le site premier de la théorie de l'interprétation à laquelle nous nous référons, ce site déserté par la pulsion, c'est, redisons-le, l'intersubjectivité. Au fond, l'interprétation, dont Lacan essaye de renouveler la pratique de l'analyse, c'est l'interprétation intersubjective. Celle-ci va jusqu'à impliquer dans l'interprétation, l'analyste comme sujet. Elle suppose, je l'ai souligné déjà la dernière fois, un engagement subjectif de l'analyste. Là, Lacan ne nous dit pas, comme il lui arrivera de dire plus tard, que l'analyste paye de mots. Non, l'interprétation intersubjective suppose que l'analyste ne paye pas de mots, qu'il ne paye pas de sa personne, mais il paye, si je puis dire, de son sujet, il paye de son être. Au fond, c'est une... peut-être que le succès qu'a rencontré cette perspective sur l'interprétation doit quelque chose au fait que c'est certainement la théorie la plus satisfaisante pour le sujet hystérique, qui précisément, dans sa manœuvre dans l'analyse, souhaite et commence cette intersubjectivité, souhaite l'engagement subjectif de l'analyste. Et quand Lacan dira plus tard que l'analyste paye de mots, qu'il paye de sa personne etc., c'est comme un écho et un démenti apporté à ce principe de l'interprétation intersubjective.

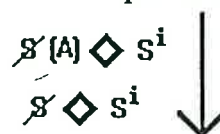
Cette implication subjective de l'interprète est très régulièrement, au début de son enseignement, illustrée par Lacan au moyen de la pratique de Freud. Il s'attache à montrer en quoi Freud, dans sa découverte, se fonde comme sujet dans ses interprétations. Dans la mesure où celui qui interprète aurait, non moins que l'interprété, à se réaliser

comme sujet dans la parole, à se faire être comme sujet.

Et, à cet égard, déjà la problématique intersubjective de l'interprétation comporte que l'interprétation est décision, qu'elle est acte, qu'elle est création, qu'elle se supporte d'un certain *ex nihilo* chez l'analyste, en tant qu'il a à se faire être dans l'interprétation, à se fonder. Ce qui veut dire que'en ce sens, l'interprétation part chez l'analyste du point manque, et qu'il opère une certaine conversion du néant en être, dont il bénéficie par la parole fondatrice de l'interprétation.

Et c'est en quoi Lacan, au fond, n'a pas d'autre paradigme de l'interprétation, de paradigme linguistique de l'interprétation à nous donner que la parole : "*Tu es ma femme.*"

Et donc, ce que je prélève de cette problématique de l'interprétation intersubjective, qui peut paraître vieillie, datée, mais dont les termes continuent d'infiltrer l'ensemble de l'enseignement de Lacan et notre réflexion, j'en préserve que l'interprétation, au fond, a son origine, sa source dans le manque, qu'elle trouve son origine dans le manque-à-être du sujet. Et au fond, en employant des termes que Lacan amènera plus tard, je pourrais écrire déjà  $S$  barré [ $\bar{S}$ ] pour désigner ce point manque du sujet qui a à se faire être dans la parole et dire que tout signifiant de l'interprétation, que j'écris grand  $\Sigma$  avec l'index I majuscule [ $\Sigma I$ ], que tout signifiant de l'interprétation a rapport avec ce point de manque du sujet.



Et là aussi, pour donner tout de même en court-circuit un aperçu de la persistance et de la modification de ce schéma, je dirais qu'il tourne quand

Lacan en vient à mettre l'interprétation en rapport avec le manque dans l'Autre, avec le signifiant du manque dans l'Autre, S de grand A barré [S/A], dans son rapport avec le signifiant de l'interprétation. Je chiffre ainsi une trajectoire dont nous sommes encore loin, pour marquer que, sous une version ou une autre, ce qu'il demeure c'est cette connexion, qui peut prendre des valeurs diverses entre le manque et le signifiant de l'interprétation.

Et c'est ainsi que peut-être toute théorie de l'interprétation analytique est-elle hantée, si c'est implicite, ou est-elle liée, si c'est explicite, avec la fonction du manque, et on le voit jusqu'à les derniers écrits de Freud, où ce qu'il appelle construction, chez l'analyste, la construction qui est le travail de l'analyste, est chez lui aussi en rapport avec le manque dans l'Autre, avec le trou dans le savoir, avec cette maille sautée qu'on ne peut pas rétablir dans la continuité de la réminiscence. Et au moment où il y a cette défaillance, où le sujet ne peut pas dire et ne pourra jamais dire, alors se lève, est appelé chez l'analyste, ce mode d'interprétation qu'il appelle la construction. Je dis que c'est un mode d'interprétation puisqu'il le communique au sujet. Au fond, ce qu'il appelle construction, c'est ce signifiant qui vient de l'analyste pour combler le trou dans le savoir, le trou dans le savoir inconscient, ce qui ne peut pas être récupéré de ce qui pourtant doit être là.

Je résume en disant cela la lecture relativement détaillée que j'ai donnée de "Constructions dans l'analyse", dans une publication qui s'appelle *Cahiers*, n° 3, c'est une lecture que j'ai faite l'année dernière sur un mode de séminaire, avec des échanges, des échanges divers, mais dont le centre de gravité est ce rapport de la construction, selon Freud, avec ce manque. C'est ce

qu'il appelle construction, c'est la parole qui s'élève, on a envie de dire par le moyen de l'analyste, là où il n'y a que silence chez l'analysant, là où l'analysant ne peut pas dire. Comme si le refoulé qui voulait revenir - le refoulé freudien est en effet animé d'une volonté de retour - comme si le refoulé qui voulait revenir et ne pouvant revenir, enfin, du côté de l'analysant, se trouvait frayer sa voie du côté de l'analyste. J'ai signalé tout le danger qu'il y a à aller trop dans ce sens qui pourrait faire croire à une communication d'inconscient à inconscient, alors qu'il s'agit de recomposer la structure logique, qui fait certainement que ce qui ne peut pas se dire d'un côté se fait entendre de l'autre, doit résonner de l'autre côté.

Alors, dans l'interprétation intersubjective, je dis, la parole part chez l'analyste du point sujet. Et, très précisément, elle vise chez l'analysant le point sujet. Au fond, s'il y a un principe qui se dégage de cette perspective intersubjective, c'est : interpréter toujours le point sujet, et même n'interpréter que ça.

Alors, il y a là quelque chose, une construction de Lacan qui est à décomposer. Et c'est très difficile en définitive de le faire, parce qu'on est, au fond, ébloui, fasciné par l'assurance de sa déduction, et, même quand les emboîtements ne sont pas tout à fait ajustés, on a l'impression que le chemin est tout tracé. Et il y a, en effet, une cohérence qui n'est pas niable, et en même temps, instruits comme nous sommes des problèmes qui sont laissés de côté et qui permettent cette cohérence, nous pouvons voir cette unité démonstrative tout de même se craqueler. Et donc, je crois qu'il faut là aller pas à pas, pour percevoir, disons les deux versants, qui ont l'air de

s'accoler parfaitement en continuité et qui ne le sont pas tellement.

Ces deux versants sont, me semble-t-il, les suivants. Et ce qui permet de faire ce départ, ce partage assez fin, c'est en définitive de s'interroger sur l'action qui doit être celle du sujet à qui l'on s'adresse. Je vous donne ces deux versants.

Pour le dire le plus simplement, selon un, il faut répondre. La parole ne peut accomplir sa plus haute fonction si elle tombe dans le vide. Et le sujet ne peut pas se fonder dans la parole si la réponse de l'autre ne lui... ne met pas son sceau sur ce qui a été formulé. Et donc, sur ce versant, la réponse de l'analyste est essentielle. Ça, c'est le versant, je dirais, le plus désuet. C'est celui qui n'ouvre dans l'enseignement de Lacan aucune perspective. C'est là vraiment que se concentre ce qu'il y a d'erreur dans la perspective intersubjective, dans la valorisation de la réponse de l'analyste en tant que sujet.

Et, il y a un deuxième versant qui est tout imbriqué avec le premier au point de n'être pas toujours distinguable, il faut le faire là, il faut tirer des deux côtés pour les opposer. Il y a un deuxième versant qui apparaît ici et là, qui est au contraire qu'en fait, la parole n'a pas besoin de la réponse de l'autre.

Alors je vais essayer de faire sentir ça, si je puis dire. D'abord, le terme même de réponse est un terme qui appartient à cette problématique de l'intersubjectivité. La théorie de l'interprétation intersubjective, au fond, elle se formule en termes de question et réponse. Seulement, tantôt Lacan insiste sur la nécessité de la réponse de l'autre et tantôt il indique que, selon un autre aspect, elle n'est pas du tout nécessaire.

Alors le point commun, c'est la définition de la parole comme question. Et on peut dire que ce qui court dans toute cette problématique, c'est la notion

que la parole est en son fond question. Et que même, la question fondamentale qui l'habite, c'est : qui suis-je ? Et, et au fond, il faut à ce moment-là un " *Tu es ma femme* " pour que je me repère, que je dise : " pas du tout, très peu pour moi ", ou au contraire que j'assume, au fond, cette offre d'identification.

Mais à côté de ça, il y a une autre perspective, qui frôle la première, mais qui est quand même bien distincte, et qui consiste à formuler que la réponse est dans la question ; que la réponse, ça n'est pas tant qu'elle vienne de l'autre, c'est que la réponse est déjà incluse dans la question. Et dans ce sens, disons que l'interprétation, ça n'est alors enfin que... ça n'est pas tant la réponse de l'autre, que de souligner que la réponse est déjà dans la question. C'est déjà souligner que ce que cherche la parole est déjà dans ce qu'elle a dit.

Alors, d'un côté, au fond, il apparaît que l'un dit quelque chose à l'autre et que en ce disant, il dit quelque chose de lui-même. Quand il dit quelque chose de l'autre, il dit quelque chose de lui-même via l'autre. Et au fond, c'est bien ça qui peut être pris selon un angle ou l'autre, c'est bien ça qui peut ou impliquer, en effet que, la fonction décisive de la réponse de l'autre, ou que cette décision, au fond, soit très mince, qu'elle soit simplement de souligner que à parler, vous avez déjà tout ce que vous cherchez.

Alors d'un côté, on a chez Lacan, disons, l'éloge de la parole, de la fonction décisive de la réponse de l'autre. " *Telle est, dit-il, la responsabilité de l'analyste chaque fois qu'il intervient par la parole.* " Cette responsabilité, c'est qu'il peu reconnaître l'autre comme sujet ou bien l'abolir. Et, on a par ailleurs, sur l'autre angle, la notion que la parole inclut sa réponse sous une forme inversée.

Et alors, précisément, si on prend cette perspective bien connue de la communication dite intersubjective, en fait, dans ce circuit, l'autre n'apparaît pas tant un sujet, que le lieu par où son propre message fait retour au sujet.

Et déjà, sur ce versant, la réponse dont il s'agit, n'est pas celle de l'autre en tant que sujet qui se fonde dans la parole, c'est la réponse de l'autre comme lieu d'écho. L'autre n'est alors que le moyen par lequel le sujet s'entend, qu'il entend aussi bien les sons de sa parole, s'il s'agit de manifester le trouble qu'y apporte l'homophonie, que les conséquences de sa parole, s'il s'agit de souligner, ce qui se passe si on prend ça au sérieux. Mais dans l'effet du retour inversé du message, nous ne sommes pas dans la dimension où l'autre aurait à se fonder dans sa parole en tant que sujet. Nous avons affaire à un autre qui accomplit sa fonction, si je puis dire, par un simple "Tu l'as dit". Ça, c'est l'énoncé majeur de l'interprétation, écrivons-le comme ça : "Tu l'as dit.", phonétiquement : "Mr TULADI" interprète. Là, au fond, on peut dire que c'est l'acte de l'interprétation, s'il y en a un, qui consiste à prendre acte. Et par là même à donner au sujet occasion d'entendre les phonèmes qu'il a produit, ou bien éventuellement de démentir, de prendre ses distances avec le sens de ce qu'il a dit. En tout cas, ça lui ouvre, ça ouvre dans la parole un espace nouveau du sans et du sens, du son et du sens.

Ce "Tu l'as dit", n'a pas toujours besoin de se dire par son nom. Ce "Tu l'as dit" n'a pas toujours besoin de se fonder dans la parole en se présentant. Ça passe par souligner ce qui a été dit, le répéter, le scander, autant de fonctions où la réponse de l'autre n'est pas de l'ordre de la fondation dans la parole de son être de sujet. Je ne vais pas faire la phénoménologie des émissions sonores de l'analyste. Il y aurait là sans doute

matière à une recension, il doit y en avoir de toutes sortes, on m'impute parfois des grognements, mais, au fond, ces émissions sonores, elles prennent leur place dans ce qu'on rougirait un peu d'appeler une interprétation intersubjective : Est-ce que l'analyste qui grogne se fonde comme sujet dans la parole ? Enfin, c'est douteux tout de même.

J'ai consulté d'ailleurs, pour voir qu'est-ce qu'on faisait avec ces signifiants-là, puisque s'en sont - s'en sont : s apostrophe e. n., du moins, bon, avec du son, bien sûr - j'ai consulté un recueil qui m'est tombé sous la main, qui date déjà de quelques années, sur... très amusant, sur le langage et la sexualité, et qui traite, essaye - ce sont des Américains qui ont fait ça - ils essayent d'étudier l'usage différentiel du langage selon les sexes. Et disons que le but de l'ouvrage, qui est un ouvrage scientifique, mais enfin de la grande période du féminisme, a pour but de montrer comment s'effectue concrètement la domination discursive du mâle dans le dialogue. Alors ils mettent des micros quand les hommes et les femmes se causent, des hommes et des femmes se causent et puis après ils font des études chiffrées très précises, assez enseignantes d'ailleurs. Alors il y en a, par exemple, il y a une de ces études qui porte précisément sur les interruptions et les silences dans le dialogue. Et, c'est pas maintenant que je vous en donnerai les perles, mais il y a une étude, dans cet article justement, sur les émissions minimales de la parole : le "mmm... mmm...", ils disent aussi "yé", mais ça, ça serait "ouais", quelque chose comme ça, et ils notent justement que ce ne sont pas des interruptions, puisque on constate avec le magnétophone, que quand l'interlocuteur fait ces sons-là, l'autre continue de parler. Donc, ça n'est pas

vraiment un tour de parole dans le dialogue. Et ils disent, au fond, que, très justement, que ça manifeste chez le locuteur de ces "mmm..." que l'intérêt se maintient, qu'il participe au développement du thème. Et il y a une certaine Pamela Fichman (?), en 1973, qui a d'ailleurs - alors ce que j'admire chez eux, c'est leur sens de la citation, c'est-à-dire quand il y a une expression qui vient de quelqu'un, on donne l'article, la page, etc., - alors elle, elle a trouvé d'appeler ça qu'ils accomplissent un *support work* (un travail de soutien dans le dialogue). Et ce sont des indicateurs, dit-elle, que l'auditeur est soigneusement attentif au flux de paroles du locuteur. Donc, ce sont des paroles dont le paradoxe est qu'on les dit en tant qu'auditeur. On les dit en tant que - pour prendre le vocabulaire de Lacan - on les dit en tant que récepteur, que ça ne fait pas de vous un locuteur de plein exercice. C'est simplement... vous restez un auditeur et vous signalez précisément par l'émission de ces sons que vous restez un auditeur, que vous ne devenez pas un locuteur justement, mais que vous restez bien un auditeur et pas... et que vous ne revassez pas à autre chose. Alors je ne vais pas vous en donner davantage sur ce type d'analyse, mais le chiffrage des tours de parole entre hommes et femmes dans une petite société mixte dans les années 70 aux États-Unis, ne manque pas... est assez savoureux.

Alors, d'une certaine façon, ce sont des signifiants. Est-ce qu'on peut dire qu'ils sont sans signifiés ? Disons qu'ils sont sans signifiés lexicaux, mais que néanmoins ils ne sont pas sans signification. Ils ont la signification qu'on peut leur attribuer de : "je suis bien là, j'écoute, je te suis", donc, au fond, ils ont une signification de présence.

Alors, l'interprétation intersubjective - je voudrais vous faire sentir à défaut de vous le démontrer dans tout le détail, il faudrait pour ça faire séminaire sur le texte lui-même - l'interprétation intersubjective, au fond elle se divise ou elle a tendance à se diviser selon deux versants.

Sur le premier versant, il s'agit de la reconnaissance du sujet, de la fondation réciproque des sujets dans la parole, et sur l'autre versant, il s'agit au fond de, de pas tellement plus que de souligner le signifiant et de prendre acte du signifiant. Comme si, par sa seule émission dans la parole, déjà c'était accompli.

Alors je dis, la théorie que présente Lacan à cette date, elle est cohérente, relativement, mais elle est divisible. Et dans la suite de son enseignement pendant des années, elle va se diviser. Cette théorie apparemment cohérente, elle va en quelque sorte éclater, et elle éclate, me semble-t-il, je peux en présenter l'image, elle éclate sous la pression de la pulsion, sous la pression de faire place à la pulsion dans la parole. Et c'est ainsi que progressivement Lacan laissera tomber le thème de la reconnaissance, ou même que c'est ce thème là qu'il va proscrire à son tour, de la psychanalyse. Et en revanche il préservera le circuit de la parole, c'est-à-dire la notion que la parole trouve sa réponse dans la question, sous une forme inversée.

Alors, je peux peut-être, là aussi en court-circuit, vous faire sentir comment nous orienter dans cette entrée progressive de la pulsion dans la parole.

Au couple question/réponse, qui a été fondamental pour Lacan au tout commencement de son enseignement, il substitue le couple demande/désir. Et il faut bien voir ce qui s'éclaire si on s'aperçoit qu'à la place où il y avait le couple question/réponse pour

conceptualiser la communication, qu'est-ce que ça fait que ce soit à cette place-là que vient le couple de la demande et du désir ? Le désir c'est si l'on veut la réponse, quand Lacan en construit le concept, c'est la réponse en tant qu'elle se trouve dans la question. Et c'est pourquoi, en franchissant d'un coup beaucoup de chaînons intermédiaires, j'ai pu dire qu'en définitive, pour Lacan, ça n'est pas - quand il raisonnera sur le désir, qu'il en construira le concept - ce n'est pas tant qu'on interprète le désir, c'est que le désir est lui-même l'interprète, et peut-être là vous en saisissez l'abord, en tant que le désir désigne une fonction qui est déjà dans ce qui est dit. Ce n'est pas la réponse qui va venir de l'analyste, tout le chemin de Lacan vise à dévaloriser précisément ce qui va venir de l'analyste. Au point que précisément, ça puisse introduire à une pratique de l'interprétation qui se réduit au silence dans la mesure où c'est le désir qui interprète.

Alors, ce qui a changé et ce qui va changer dans l'orientation de Lacan, c'est ceci, au fond, il peut dire dans le Rapport de Rome : "*Ce que je cherche dans la parole, c'est la réponse de l'autre.*" Il dit ça. Et ça, au fond, c'est définir la parole comme une question ; une question qui attend la réponse de l'autre, qui la pêche. Et tout change quand il définit la parole comme une demande. Parce que lorsqu'on définit la parole comme une demande, on ne peut pas dire : "*Ce que je cherche dans la parole, c'est la réponse de l'autre.*", ce que je cherche dans la parole, c'est une satisfaction. C'est là l'accent qui change, quand à question on substitue demande : je demande, quand je parle, je demande satisfaction. Et au fond, déjà par le biais du concept de demande, ce qui se réintroduit dans l'enseignement de Lacan, c'est la liaison de la parole et

de la satisfaction. Alors qu'il est parti précisément dans la perspective où l'essentiel c'est la liaison de la parole et de la vérité.

Et c'est précisément d'avoir prélevé ça dans la psychanalyse, et l'avoir épuré, durci, radicalisé, que, au fond, alors le problème a commencé à se poser de : quelle place pour la satisfaction ? Quelle place pour ce qui n'est pas l'avènement de la vérité ?

Au fond, son idée c'était : eh bien, quand la vérité advient, la satisfaction suit. Le général de Gaulle répondait : "*L'intendance suivra.*" Là, il y a : la satisfaction suivra, la vôtre et celle de tout le monde, compatibles entre elles, puisque la valeur de parole se mesure toujours, dit-il, à "*l'intersubjectivité du nous*". Et il dit, si c'est le cas, la satisfaction de l'un et de tous les autres, au fond, suit, et c'est bien ce qui là pivote. L'interprétation intersubjective c'est l'interprétation identifiée à la reconnaissance.

Et le second départ de Lacan, ce sera au contraire de poser que l'interprétation est à l'opposé de toute reconnaissance. C'est ce qu'il indique, page 623 des *Écrits*, dans "La direction de la cure" : faire que le sujet se retrouve comme désirant dans le flux signifiant, "*c'est à l'inverse de l'y faire se reconnaître comme sujet*". Et aussi bien, et c'est ça que ramasse le concept du désir, ce concept qui est une construction de Lacan : le désir n'est pas à reconnaître, il "*ne se saisit que dans l'interprétation*".

Alors, certes, j'avais déjà souligné que la formule qui figure dans "La direction de la cure" : "*Il faut prendre le désir à la lettre*", c'est une formule qui consacre le fait qu'il ne s'agit pas de reconnaître le désir dans l'analyse, qu'il n'y a pas de réponse décisive de l'autre, et qui - il faut voir - rend compte de ce qui est inclus dans la parole.

Et c'est là qu'on voit s'accomplir cette division que je disais, comme si, sur le premier versant, il y a une parole en quelque sorte incomplète qui appelle son complément de la réponse de l'autre. Et bien sûr quelque chose va en demeurer, va persister, chez Lacan de cette idée qu'en définitive il y a, le complément même de ce qui a lieu du sujet est à chercher au lieu de l'Autre, bien. Mais son concept du désir, c'est d'abord un concept qui est fait pour rendre compte de ce qui a lieu dans la parole elle-même. Et c'est pourquoi il fait de ce désir une fonction qui habite les signifiants mêmes de la parole, qui est là entre les signifiants ou, comme il commence à dire jusqu'à en faire la théorie, entre les lignes. Au fond, il a inventé le concept du désir, son concept du désir, pour rendre compte de ce que ça veut dire qu'il faut aller chercher entre les lignes. Et là il n'est pas question de reconnaître, de se dire, il est entre les lignes, on va l'amener sur la ligne, on va l'amener sur les lignes, non, la notion, le concept du désir, c'est qu'il est structurellement entre les lignes et à jamais. Et dès lors, pas question de le reconnaître, il est là et il glisse.

Alors, là, au fond, qu'est-ce qui amène, sur quoi pivote ce que je vous présente ? Ce qui fait, ce qui est le moins travaillé peut-être dans ce Rapport de Rome, c'est peut-être la notion même du refoulement. Il y a déjà pourtant l'idée que la théorie de Freud comporte des concepts comme ce refoulement de censure, et donc de vérité, qu'il est interdit ou impossible de dire : interdit quand il s'agit d'une censure sociale, impossible quand il s'agit du fonctionnement psychique. Et dès lors, dès le Rapport de Rome, Lacan peut dire que la vérité qui est ainsi censurée est le plus souvent déjà écrite ailleurs et qu'on peut l'y retrouver ; et que la métaphore est le synonyme du

déplacement symbolique mis en jeu dans le symptôme.

Autrement dit, il y a déjà une théorie du symptôme et une théorie, au fond, très élémentaire du symptôme, qui consiste à poser que le symptôme a la structure d'un langage et qu'il est un signifiant dont le signifié est refoulé. Autrement dit, cette théorie du symptôme, je l'écris avec un sigma, c'est que le signifiant du symptôme est présent, c'est le symptôme même, et que le refoulé est de l'ordre du signifié.

$$\Sigma \frac{S}{s}$$

Et au fond c'est très précis, ce qui est refoulé, c'est du signifié. Et qu'il s'agit de faire revenir ce signifié à la conscience, c'est-à-dire d'obtenir un effet qu'on peut appeler grand S, entre parenthèses (+), pour signifier le franchissement, petit s. Voilà ce qu'il s'agit d'obtenir : un franchissement de la barre de la censure, de façon à ce que le signifié refoulé réapparaisse. S(+)<sub>s</sub>

Et, disons, ce que Lacan appelle la vérité, c'est le signifié en tant que refoulé, et ce qui est à l'horizon, c'est que par l'opération de l'interprétation on parvienne en effet à faire revenir à la conscience ce signifié refoulé et par là même on délivre le symptôme comme une inscription dit-il qui, une fois recueillie, peut sans perte grave être détruite. Autrement dit ce qui est à l'horizon, c'est que l'interdiction est levée, la censure, la malédiction, si l'on veut, disparaît, et il y a, au fond, absoluton, délivrance. C'est ce que Lacan appelle, au fond, " le pardon de la parole ". Et ça restera pour lui une référence tout son enseignement. Est-ce que c'est pensable, au fond qu'à la fin le refoulement se lève et qu'il y ait le pardon de la parole ? Eh bien, dans le Rapport de Rome, c'est ce qu'il met à l'horizon de l'opération analytique.

délivrer le signifié refoulé qui est la vérité du symptôme et absoudre le sujet de cette censure, et s'effectue le pardon de la parole. Et ce que j'ai appelé son nouveau redépart dans la "La direction de la cure", c'est au contraire de marquer que il n'y a pas de pardon de la parole, que cette absolution est structurellement impossible.

Et c'est alors qu'il amène son S barré, c'est précisément en ce point, au moins dans ses *Écrits*, qu'il l'amène. Je le cite, donc déjà plusieurs années plus tard : "C'est d'une parole qui lèverait la marque que le sujet reçoit de son propos, que seulement pourrait être reçue l'absolution qui le rendrait à son désir." Je dis que cette phrase renvoie exactement à ce qui, dans le Rapport de Rome, est la notion à l'horizon d'une parole absolutoire, c'est-à-dire de la réconciliation du signifiant et du signifié. Alors que le symptôme témoigne du refoulement et donc d'un désaccord entre le signifiant et le signifié. Or, les choses pivotent jusqu'à reconnaître que cette absolution qui mettrait le sujet en accord avec son désir, qui ferait aller du même pas le signifiant et le signifié, que ça c'est impossible. Et il précise, et ça nous donne l'architecture de ce concept du désir : "Le désir n'est rien d'autre que l'impossibilité de cette parole."

Autrement dit, ce que Lacan a inventé avec le désir, c'est la notion que la barre de la censure est, si l'on veut, permanente, qu'elle est définitive, que le signifié reste toujours discordant, et que ce qu'il y a sous le signifiant, qu'on appelle le signifié, eh bien ! que de ça, il y a quelque chose qui ne peut pas venir, entre guillemets, à la conscience, qui ne peut pas venir à la parole. Et au fond, dans ce basculement entre conscience et parole, c'est là que s'effectue au fond vraiment la construction de ce concept de désir. Au fond, le concept de désir

s'impose à partir du moment où on saisit la discordance du signifiant et du signifié, et qu'il y a quelque chose de ce signifié refoulé qui structurellement ne peut pas venir à la parole. C'est-à-dire qu'il y a là un impossible. Et ce signifié, en tant qu'il ne peut pas venir à la parole, c'est ce que Lacan appelle le désir.

Alors, c'est alors qu'en effet il écrit le sujet avec un S barré, c'est-à-dire il inscrit cette barre freudienne du refoulement, il l'inscrit sur le sujet. Et pour dire, au fond, qu'il en est définitivement marqué ; jusqu'à poser, en effet, que - et ça éclaire sur ce qu'est son concept du désir, qui n'est pas exactement ce qu'on en fait dans un maniement un peu parfois hâtif - ça implique que le désir est, par définition, incompatible avec la parole. Et au contraire, que bien sûr il est compatible avec le silence. D'où la notion, c'est alors qu'il peut donner comme emblème de l'interprétation "le doigt levé du Saint Jean de Léonard", au fond, on lève le doigt faute de pouvoir le dire. Et c'est aussi bien ce qui, sous un autre angle, sera à s'écrire grand S de A barré grand [S~~A~~], le grand S, c'est comme le doigt de Léonard, le signifiant de l'Autre barré c'est le doigt de Léonard pointé vers ce qui, sous le signifiant, ne peut pas se dire.

Alors bien sûr, c'est pas Wittgenstein. Ça ne dit pas ce dont on ne peut parler et qui est le désir. Ce dont on ne peut parler, il faut le taire. Ça dit au contraire, ce dont on ne peut parler, il ne faut pas le taire, il faut le dire entre les lignes. On ne peut le dire qu'entre les lignes. On ne peut le dire que dans l'allusion. On ne peut le dire qu'à côté, on ne peut que le faire comprendre, on ne peut que le signaler. C'est-à-dire, au fond, ce qui prévaut, c'est le mode indirect. Et vous verrez, si vous lisez ces, ce que j'ai



essayé de commenter de "Constructions dans l'analyse" de Freud, je souligne, ce qui est d'ailleurs très apparent dans le texte, aussi la prévalence pour Freud des modes indirects comme expression de l'inconscient. C'est pas intéressant que vous disiez oui ou non. Ce qui est intéressant, c'est ce qui va passer à côté, en dépit de ce que vous voulez dire. Ce qui va passer dans la zone qui entoure, ce qui va passer par allusion, ce qui va passer sans qu'on puisse dire : c'est là. Très commode pour les coupables, ils sont toujours innocents de ce qu'ils ont dit.

Alors, au fond, la problématique de l'interprétation intersubjective, celle qui est au départ, repose dans l'idée même de fondation du sujet dans la parole. Elle repose sur la notion que tout peut se dire, à l'horizon il y a une complétude, et sur la notion que c'est l'imaginaire qui fait obstacle, mais que, sur l'axe symbolique, la réconciliation et l'accord sont possibles. Or, ces symboles que Lacan amènera par la suite, le S barré, le S de grand A barré, ce sont des symboles qui sont familiers, que nous manions, que nous évoquons - mais ces symboles, au fond, sont d'abord là pour dire que ce n'est pas l'imaginaire qui fait obstacle à la vérité, que la contradiction est interne au symbolique, que la difficulté tient au signifiant lui-même, que l'impossibilité elle tient à la logique du signifiant, et non pas à l'interposition de l'imaginaire freinant le symbolique. Et à cet égard, à ce moment-là l'imaginaire prend dans l'économie du discours une place tout à fait seconde. Ce qui passe au premier plan, c'est la logique du signifiant et des impossibilités internes au signifiant, internes à l'ordre symbolique, qui déterminent ce qui ne peut pas se dire.

Alors, certes, j'accentue ici la rupture. J'accentue la rupture pour qu'on ne lise pas Lacan en somnambule.

Évidemment, il y a des éléments de continuité dans tout ça.

Déjà, alors, je voudrais faire remarquer la petite difficulté qu'il y a, que la théorie que Lacan a pu donner des séances courtes, la seule qu'il ait vraiment donnée de façon articulée, eh bien ! elle s'inscrit dans le cadre de l'interprétation intersubjective. Vous la trouvez sur deux, trois pages de cette troisième partie du Rapport de Rome. Et cette technique est là justifiée par le fait que l'interruption de la séance marque une scansion dans le progrès dialectique de la vérité en marche vers son accomplissement. D'ailleurs, Lacan a laissé la notation que ce procédé était une expérimentation qu'il a faite à un moment dans son expérience, et il dit en 1953 : "*Ce moment est venu à sa conclusion.*" C'est pas vrai ! C'est pas vrai, et il le dit d'ailleurs lui-même en note : "*Pierre de rebut ou pierre d'angle, notre fort est de n'avoir pas cédé sur ce point.*" Ah ! ben nous reviendrons là-dessus. Nous reviendrons puisque, là encore, le même procédé apparemment auquel Lacan a continué de se fier, qu'il a même accentué, le même procédé s'est visiblement rapporté, a été rapporté à une tout autre problématique que celle de l'interprétation intersubjective. Mais n'oublions pas que sa première justification et sa première émergence, c'est dans le contexte, enfin, où signifiant et signifié, il s'agit à l'horizon de les accorder.

Au fond, ce qui est à l'horizon, c'est ce que Lacan appelle "*la parole pleine*". Son concept de parole pleine - j'ai évoqué la dernière fois "*la parole vide*" - mais la parole pleine trouve ici exactement son lieu. La parole pleine c'est la parole où le sujet, je cite Lacan "*convertirait la vérité de ses symptômes*". C'est-à-dire, c'est la parole où le signifié refoulé parviendrait

à être dit, parviendrait à trouver son signifiant dans la parole et pas simplement, et pas dans le symptôme.

Au contraire, au contraire son, alors, disons que dans cette perspective, au fond le symptôme est ce qui doit s'évanouir à mesure que son signifié passe, arrive à trouver son signifiant dans la parole. Mais, au contraire, on trouvera plus tard chez Lacan une redéfinition du symptôme où, loin d'être ça, le symptôme, au fond ce sera pour lui le nom le plus authentique de la relation du sujet au signifiant. Jusqu'à dire, le sens du symptôme c'est le sens de la relation du sujet au signifiant, en tant que précisément, c'est l'état, au fond l'état symptomatique c'est l'état normal du signifiant, si je puis dire. Le signifiant comme tel, c'est une intrusion dans le sujet. Et à cet égard, ce qui le montre au mieux, c'est l'état symptomatique du signifiant.

Alors, on peut dire qu'ensuite, enfin, qu'est-ce qui fait basculer cette interprétation intersubjective et, disons, le fondement cherché dans l'intersubjectivité. Au fond, ce qui le fait basculer, c'est sans doute, enfin, un approfondissement par Lacan du concept du refoulement. C'est sans doute la notion que, c'est sans doute la notion du refoulement originaire, en définitive. C'est qu'il constate sur les traces de Freud, en le retraduisant dans ces termes, que la discordance qu'il y a entre le signifiant et le signifié, au fond, est définitive. Et que donc le statut propre du signifié refoulé, c'est l'entre les lignes.

Et ce débat entre le symptôme et son signifié, ce débat entre le signifiant du symptôme et le signifié du symptôme qui est refoulé, qui est cette vérité refoulée, entre les lignes, ce débat, que Lacan va, sur lequel il va mettre, enfin, tous les projecteurs, même si c'est voilé dans les *Écrits* parce qu'il joue

beaucoup de parties à la fois, bon, mais ce débat entre le signifiant du symptôme et le signifié du symptôme, signifié qui est refoulé et qui donc est cette vérité qui passe entre les lignes, ce débat ne sera par Lacan vraiment structuré et, d'une certaine façon pour cette période, résolu, que par son "Instance de la lettre", en distribuant métaphore et métonymie, l'un du côté du symptôme, la métaphore, et la métonymie du côté de ce signifié refoulé baptisé désir. Et au fond, si à ce moment-là il y a un nouvel équilibre, cinq ans après ce Rapport de Rome, un nouvel équilibre qui s'instaure - c'est pas simplement que ça lui tombe du ciel ou de Jakobson, pour vraiment qu'il s'engante, là, le gant métaphore et le gant métonymie, c'est que c'est appelé par tout ce qui précède et par cette mise en place, le signifiant du symptôme et son signifié refoulé qui court entre les lignes.

Et donc il va proposer alors des mécanismes pour en rendre compte : le mécanisme de la métaphore pour rendre compte de la subsistance du signifiant du symptôme, et le mécanisme de la métonymie qui est fait pour expliquer, en termes linguisto-logiques, pour expliquer la subsistance du signifié entre les lignes. Et c'est là que c'est saisissant, c'est qu'on voit, à tâtons, Lacan chercher à s'orienter avec ces termes, et puis en effet lui arrive, à point nommé, cet article de Jakobson qui constitue une simplification saisissante de la rhétorique, limitée à deux grandes figures, et aussitôt, au fond, il utilise ces deux concepts linguistiques, il les remanie aussi, pour résoudre le problème qui déjà se formulait auparavant.

Alors, il y a des conseils, concernant la technique de l'interprétation, néanmoins très précis, qui ici peuvent être extraits. Mais au point où nous sommes, je vais faire, je terminerai sur

une autre remarque. Sur la remarque que tout du long où Lacan se débat entre le signifiant du symptôme et son signifié refoulé, il y a une absence totale de référence à la satisfaction que le symptôme comporte. Toute cette théorie vraiment laisse à l'écart ce qui est pourtant, dans l'œuvre de Freud, répété à toutes les pages, à savoir : le symptôme comporte une satisfaction.

Et alors je voudrais quand même prendre un peu à revers là-dessus, la critique fameuse - s'il y a ici des étudiants du Département de Psychanalyse, ils ont dû en entendre parler déjà des dizaines de fois - la critique fameuse par Lacan du cas de l'homme aux cervelles fraîches, qui ne sont vraiment plus fraîches depuis le temps, de l'homme aux cervelles fraîches qui est un cas d'Ernst Kris. Au fond, c'est un texte classique, celui de Kris, surtout depuis la critique de Lacan, où Lacan, au fond, montre comment on fait un *acting-out* quand on est un abruti.

Mais peut-être que nous pouvons là, avec notre petite reconstruction soigneuse d'aujourd'hui, prendre un petit peu ça à revers. De quoi s'agit-il dans ce cas, que je ne vais pas vous raconter, enfin il s'agit d'un plagiaire obsessionnel, non pas qu'il fasse des plagiat, mais au contraire qui se croit plagiaire quand il ne l'est pas. Le cas inverse est plus fréquent, mais enfin, c'est son cas à lui. Et Lacan l'amène pour illustrer un *acting-out*. Alors au fond, le résultat. Kris fait à un moment une interprétation à ce sujet. Il lui dit : « Y a que les idées des autres qui sont intéressantes ». Dans le contexte de la cure ça amène un silence. Silence qui est souligné comme tel par Kris. Et Kris dit : « J'attends la réaction ». Après son interprétation sensationnelle, il attends la réaction du patient. Alors le patient fait silence, ça n'est jamais indifférent, le silence, c'est un signifiant majeur. Et

c'est alors que la patient dit : « Tous les midis, après la séance, avant d'aller déjeuner, je vais regarder les menus des restaurants, et c'est dans un de ces restaurants que je consomme mon plat préféré, des cervelles fraîches. Et Lacan dit : voilà Kris ne reconnaît, prend ça pour une confirmation de son interprétation et, en fait, c'est un *acting-out*. Et au fond le sujet confesse, faut croire, une série d'*acting-out* réguliers qu'il fait après la séance et qui serait quoi. L'*acting-out* ça serait d'aller s'occuper de la nourriture. Et il amène dans le fait, qui ne peut pas manquer de faire sourire, que ce faux plagiaire aime les cervelles fraîches. Et au fond, qu'est-ce que Lacan en commente, pourquoi est-ce qu'il méprise cette manœuvre de Kris comme ça. Pourquoi est-ce qu'il dit vraiment pouah ! et il est parfois désobligeant il faut le dire dans ses critiques, Lacan, à l'égard de collègue de l'I.P.A., là vraiment c'est presque c'est un sommet dans le désagréable. Au fond qu'est-ce qu'il reproche justement à l'interprétation de Kris, c'est d'avoir fait émerger la pulsion. D'avoir fait émerger la pulsion orale, dont il dit, au fond, qu'elle avait sans doute chez le sujet, elle était primordialement retranchée. Et au fond c'est dire : « Mor vieux avec votre façon d'interpréter vous faites émerger la pulsion, alors que ce qu'il s'agit de faire émerger, c'est pas ça du tout, il faudrait savoir faire émerger la vérité des symptômes ». Et il dit très précisément (je dois dire si j'ai l'air content comme ça quand je le dis) la satisfaction dans la parole, c'est que c'était, je n'avais pas très bien saisi pendant longtemps sur quoi ça se vissait cette critique de Kris, il y a beaucoup d'autres aspects, mais il dit explicitement : ce qui émerge de la pulsion n'a rien à voir avec la vérité des symptômes.

C'est-à-dire que Lacan se sert du cas de Kris et dévalorise ce que Kris a obtenu comme un vulgaire *acting-out*, au nom de ce que une interprétation intersubjective valable vise la vérité du symptôme, ne vise pas l'émergence de la pulsion, et que les deux n'ont rien à voir. Et il le dit dans cette phrase, enfin qui m'était restée mystérieuse pendant longtemps : La réponse que s'attire cette interprétation a une valeur (je simplifie), a une valeur de réalité au titre des pulsions du sujet, qui n'est pas celle qui se fait reconnaître dans les symptômes. Et ça, c'est tout à fait capital, puisque ça dit, n'est-ce pas ? que la réponse du sujet, c'est-à-dire l'émergence de la pulsion orale, ça a une valeur de réalité, et cette valeur-là n'est pas celle qui se fait reconnaître dans les symptômes qui est une valeur de vérité. Donc, en fait, il utilise le cas de Kris pour renforcer la disjonction du symptôme et de la pulsion, et pour confirmer, au fond, les dits de retranchement de la pulsion hors du champ propre de l'interprétation analytique.

Et d'ailleurs, c'est pour ça que Lacan, ici, insiste sur la parenté de l'*acting-out* et de l'hallucination, il met l'*acting-out* comme l'hallucination au chapitre des interférences du symbolique dans le réel, et il montre comment dans l'hallucination, eh bien le réel réapparaît de façon erratique, et il traite ici l'émergence de la pulsion orale de la même façon, comme une émergence erratique du réel, et ce qu'il appelle alors réel, c'est ce qui subsiste hors symbolisation. C'est-à-dire que sa démonstration a pour but de montrer qu'en définitive, si on rate quelque chose dans l'interprétation, alors on fait émerger le réel de la pulsion. Et que de faire émerger le réel de la pulsion, eh bien ! c'est un *acting-out* et c'est très mal. Alors que, il faut bien dire, l'*acting-out* ici, comme Lacan le

reconnaît lui-même, s'il y en a un, il est très... il l'appelle *acting-out* parce que, ce qu'il appelle *acting out* en définitive, c'est une émergence de la pulsion. Et donc, on peut bien sûr lire, valoriser la critique de Lacan, mais ici nous sommes plutôt tentés de faire le contraire, dans le contexte où nous sommes, puisque il utilise, enfin, ça vient comme une pièce à l'appui, disons, de la proscription de la pulsion hors du champ opératoire de l'interprétation.

Bon, eh bien ! je continuerai la fois prochaine.

7 DÉCEMBRE 1994

## SILET

Jacques-Alain MILLER

14 décembre 1994

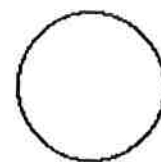
### IV

Nous nous intéressons cette année aux modes de jouissance du sujet, et précisément aux changements, aux transformations, aux mutations que l'analyse peut, ou ne peut pas, effectuer à ce niveau. Et, en abordant cette question, nous traitons des limites qu'il s'impose de reconnaître à l'effet de l'action de la psychanalyse, limites qui sont, au fond, couramment avouées, mais à la limite du discours qu'on en tient, et nous approchons de considérer ces limites, non pas à la limite de notre investigation, mais au centre. Voilà notre visée.

Pour nous avancer dans cette direction, je n'ai pas reculé à revenir à notre point de départ, qui est celui de Lacan. Au fond, nous n'en avons pas d'autre, puisque même notre abord de Freud est conditionné, orienté, par la refonte que Lacan a pratiquée sur la découverte de Freud. Cette refonte, c'est celle qui, non sans pouvoir arguer de l'évidence, prend son départ du moyen de l'opération analytique, à savoir, la parole, l'écoute de cette parole, de la part de l'analyste, mais non moins de la part de l'analysant

lui-même, et de l'interprétation, comme nous baptisons ces énoncés qui sont attendus de l'analyste.

Ce point de départ qui s'expose, se développe dans un texte assez ample - nous l'avons baptisé pour la circonstance où il a été proféré, le Rapport de Rome - élève une véritable cathédrale de l'intersubjectivité, et où il est promis que l'interprétation, à condition d'être authentiquement intersubjective, accomplit une mutation du sujet qui est d'ordre symbolique.

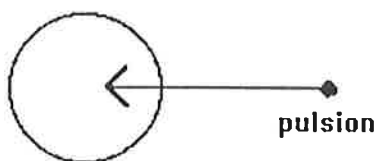


•  
pulsion

C'est une mutation, remarquons-le, qui, de façon tout à fait explicite, ne prétend pas avoir lieu au niveau des modes de jouissance, mais au niveau proprement symbolique. Et il faut dire que c'est au prix du bannissement de la pulsion, qui se trouve, au fond, située à l'extérieur de cette cathédrale de l'intersubjectivité, et c'est au fond le prix payé pour l'efficacité symbolique.

Eh bien, l'enseignement de Lacan, déroulé sur trois décennies, le ressort de son invention, dont nous sommes encore dépendants, est fait de l'admission de la pulsion, des conditions, des redéfinitions imposées à la pulsion, et du coup à tout le reste

de la problématique, par l'inclusion de la pulsion. C'est au moins la perspective que je prends aujourd'hui sur cet enseignement.



La trilogie fameuse du besoin, de la demande et du désir n'est pas autre chose qu'un concept, articulé en trois, qu'un concept fait pour admettre la pulsion dans ce que j'ai appelé une cathédrale. En effet, cette tripartition s'efforce, en définitive, de cerner la pulsion dans l'ordre symbolique et trouve à la répartir en ces trois termes.

Le besoin, c'est ce qui, de la pulsion, serait l'élément brut, ce qui tiendrait, au fond, à ce qu'il y a de physique dans ce qui s'impose à l'expérience.

La demande serait ce qui, de la pulsion, parvient à passer dans la parole, et de ce fait, annulant, réduisant, convertissant dans la parole le brut du besoin. Nous pouvons écrire, pour fixer les idées, grand D sur B marqué d'une barre d'annulation :

$$\frac{\underline{\underline{D}}}{B}$$

Et, si tout du besoin pouvait passer dans la demande, si tout de ce que Freud a appelé pulsion, pouvait

être converti dans la parole, au fond, nous pourrions écrire comme résultat, un zéro qui traduirait l'opération, qui indiquerait que le pouvoir de la parole va jusqu'à une conversion exhaustive de ce qui s'impose des exigences du corps.

Mais cette opération est faite, au contraire, est articulée ainsi, au contraire, pour indiquer, marquer que cette conversion-là ne saurait être exhaustive, qu'il y a à cette opération un reste. C'est ce reste de l'opération que Lacan a appelé, à un moment de son enseignement, le désir, comme le décalage de la demande et du besoin, ou comme le résidu de cette opération d'annulation. Au fond, au plus simple, ce reste, c'est-à-dire ce par quoi la poussée du besoin déborde la demande, devrait être tenu pour un reste de besoin.

Et, au fond, ça n'est pas sous cet angle que Lacan l'amène. Ce reste, qu'il y a, il l'amène, il le situe, il le conceptualise, il l'articule, il l'écrit du côté de la demande.

$$\frac{S}{s} \quad \frac{D}{d} \quad ||$$

Il l'écrit comme un reste qui se manifeste du côté de la demande. Et précisément, il situe ce reste, qui trouverait apparemment aussi bien à s'exprimer du côté du besoin, il l'écrit dans des termes de langage. Par référence

à la dichotomie du signifiant et du signifié, au fond il choisit d'écrire le désir comme le signifié de la demande, et précisément comme ce qui, du signifié, déborde toujours le signifiant. Il prend sur ce reste la perspective que l'on peut prendre sur lui à partir de l'ordre du langage. Et donc comme un décalage inévitable, impossible à supprimer entre le signifiant et le signifié, un décalage qui fait qu'il y a toujours du signifié en plus, que le signifiant, enfin, ne parvient pas à capturer.

Néanmoins, à cette articulation elle-même - du besoin, de la demande et du désir - à cette articulation elle-même, il y a un reste. Et ce reste apparaît évident à ceci, que Lacan ne vient pas à bout du terme de pulsion. Et qu'en fait, cette tripartition n'épuise pas la pulsion freudienne, j'en vois le témoignage dans le fait que, il en maintient le terme, de pulsion. Et en fait, ce trio est, en fait, un quatuor. Reste encore la pulsion, dans cette série ; la pulsion, faite, conçue comme demande silencieuse. Et, dans le paradoxe même de cette demande silencieuse, se répercute le reste, cette fois-ci, enfin, qu'il nous faut bien concevoir comme du côté, entre guillemets, « du besoin ». Quelque chose du besoin, de ce besoin brut de départ, qui surnage après l'opération, que n'épuise pas

non plus le signifié supplémentaire, et qui continue, silencieusement, d'imposer sa présence. Une demande silencieuse qui est comme une articulation sans texte.

Et c'est pourquoi, en dépit de construction qui nous amène à grand sur petit d [D/d], au moment même où Lacan s'oriente sur l'articulation l'antinomie de la demande et du désir, maintient, il invente une écriture : S bar poinçon grand D  $\mathcal{S} \diamond D$ , censé traduire la pulsion freudienne, en traduisant la poussée dans l'ordre du langage, sous une forme où elle ne dit rien, sinon qu'elle est là, qu'elle s'impose, et qu'avec elle s'impose ses scansion, ses coupures. C'est pourquoi, je la tiens pour, quand elle est écrite ainsi, comme une articulation mais sans énoncé.

$$\frac{S}{s} \quad \frac{D}{d} \quad || \quad \mathcal{S} \diamond D$$

Et, au-delà de ce ternaire, c'est l'objet petit *a* lui-même, dont Lacan a fait, à ses dires mêmes, son invention dans la psychanalyse, c'est l'objet petit *a* qui vient offrir la traduction de la pulsion freudienne dans la cathédrale que Lacan a élevée pour commencer. Cet objet petit *a*, qui apparaît d'abord comme le reste, le résidu d'une opération qu'il m'est arrivé d'écrire grand A sur grand J

(pour jouissance), J barré pour indiquer que, de l'effet de langage, la jouissance s'évacue, s'annule, se convertit dans le signifiant, et qu'il y a reste, qu'il y a du jouir en plus, pour lequel Lacan a utilisé un signifiant qui, dans sa construction, était auparavant destiné à d'autres emplois.

$$\frac{A}{\bar{J}} \longrightarrow a$$

Il a réutilisé ce signifiant pour situer, ce qui, de la pulsion freudienne, se traduit dans l'ordre du langage et dans la fonction de la parole.

De la perspective, donc, que je prends cette année, le ressort de l'invention conceptuelle de Lacan, c'est cette traduction multiple, difficile de la pulsion freudienne dans l'ordre du langage.

Et, j'ai indiqué la dernière fois les deux bornes de cette investigation : la première, où le point de départ est donné par le dire, où le dire est avant tout dire le vrai, où le symptôme est obstacle à dire le vrai, où donc la cure est délivrer la vérité du symptôme, tandis que le jouir est dévalorisé ; la borne ultime, c'est au contraire le jouir qui donne la clef, la raison même du dire. Et c'est ainsi que s'opposent la valeur de vérité et la valeur de jouissance ; avec le problème de les accorder. Et ce problème d'accorder valeur de vérité et valeur de jouissance, ce problème est le problème de l'enseignement de Lacan.

J'ai souligné la dernière fois, enfin, que la théorie initiale de Lacan quant au symptôme était remarquable par l'absence de toute référence à la satisfaction qu'il comporte, l'absence de toute référence à sa valeur de jouissance. Le symptôme, au départ de cet enseignement, est situé, au fond uniquement, quant à sa valeur de vérité.

Le symptôme, c'est une parole, et même un message, dans la mesure où Lacan conclut de l'opération freudienne essentiellement sur le symptôme hystérique, que la parole symptomatique « *inclut - je le cite - le discours de l'autre dans le secret de son chiffre* »<sup>1</sup>. Le symptôme, au fond, tient compte de l'autre, le symptôme est une adresse.

Par là, c'est un signifiant. Un signifiant dont le propre est que son signifié soit refoulé de la conscience du sujet, donc que son signifié soit inconscient. Et c'est aussi, par là même, un signifiant dont le support n'est pas le support linguistique, dont le support est emprunté à la chair du corps, ou est emprunté au registre de l'imaginaire.

Et dès lors le traitement analytique consiste à retrouver le refoulé défini comme un signifié, consiste à rendre son signifié au signifiant : ce que veut dire le symptôme.

<sup>1</sup>. [«Fonction et champ de la parole et du langage», p. 281.]



Et ce qui est là d'emblée à noter, c'est - et qui restera valable pour Lacan et encore pour nous - c'est que la théorie freudienne du refoulement trouve son support, trouve appui dans la dichotomie du signifiant et du signifié. Et c'est pourquoi Lacan, au fond, sans doute n'aura pas à renier ce point de départ. C'est que d'emblée le refoulement passe entre signifiant et signifié. Le refoulement c'est ce qui sépare le signifié du signifiant dans le symptôme.

D'où l'accent mis sur ce concept de « *la parole pleine* », qui serait - c'est ce que je déduis de ce Rapport de Rome - la parole sans refoulement. Et aussi celle qui aurait la propriété d'abolir le refoulement, celle où - je l'ai déjà citée la dernière fois - le sujet convertit la vérité de ses symptômes.

Et on peut dire que cette parole sans refoulement, cette parole qui aurait la propriété d'abolir le refoulement, de faire se rejoindre le signifiant et le signifié, c'est, au fond, la référence de l'enseignement de Lacan. Celle à partir de quoi il s'agit précisément de rendre compte qu'il n'en est pas ainsi.

Elle est d'abord présentée, sans doute dans ce Rapport, comme à portée de la parole, comme une possibilité de la parole. Mais c'est précisément de l'avoir posée comme telle que Lacan a pu énumérer toutes

les raisons qui font que, de parole pleine il n'y a pas.

Cette parole pleine, ce serait, premièrement, celle où apparaîtrait le signifié véritable, c'est-à-dire qu'elle suppose qu'il y a au signifiant un signifié véritable, qui est le sien, qui lui est propre. Et deuxièmement, ce serait la parole par laquelle, dans laquelle le support du signifié deviendrait celui du discours concret, pour employer une expression qui est celle de Lacan alors. C'est-à-dire où le support du signifié deviendrait le signifiant linguistique. C'est-à-dire que le signifié du symptôme pourrait alors, dans cette parole, abandonner son support corporel, ou son support imaginaire, pour trouver en elle son support symbolique.

Et au fond d'émigrer ainsi vers son support symbolique, le signifié du symptôme, enfin, cesserait de se supporter, de ce qui dans le corps et dans l'esprit fait symptôme. Au fond, de pouvoir se dire par des mots, cette vérité n'aurait plus à utiliser le moyen du corps, ou le moyen des images empruntées à la désagrégation du moi.

Voilà ce que serait « *la parole pleine* ».

Et ce que nous appelons l'enseignement de Lacan n'est peut-être rien d'autre que l'enseignement de l'impossible de la parole pleine ; que la vérité de la parole ne peut être pleinement convertie dans la parole.

Et cette impossibilité de dire dans la parole la vérité de la parole, c'est ce que, bien plus tard, Lacan écrira grand S de A barré : [S/A]

C'est ce qu'il formulera d'une façon surprenante : La vérité n'est pas toute. Et c'est aussi bien ce qu'il essayera de désigner en disant qu'il y a la vérité en tant qu'elle ne peut pas être pleinement convertie dans la parole. Et à cette vérité en tant qu'elle ne peut pas passer dans la parole, c'est à cela qu'il donnera le nom de « *désir* ».

Au fond, ce que Lacan a appelé « *le désir* », c'est l'autre nom de l'impossible de la parole. C'est le nom, au fond, le nom rhétorique, linguistique, de l'impossibilité de la parole pleine, dont il tentera plus tard de faire un mathème. Au fond, ce qu'il a désigné comme le désir, c'est ce qui semble du signifié résister au signifiant.

Et, au fond, par là, il a comme par miracle évaporé quelque chose de la pulsion freudienne, en tant que elle ne peut pas se dire. Et la négation est là comme la nuit dont parle Hegel où toutes les vaches sont noires. Ce qui ne peut pas se dire permet, dans sa parenthèse, d'inclure aussi bien la valeur de jouissance, que cette part du signifié qui ne trouve pas à s'accomplir dans le signifiant. Et c'est pourquoi, tout un temps, le discours sur le désir semble recouvrir, enfin, la butée que comporte le concept freudien de la pulsion.

C'est ainsi que au terme d'une élaboration que l'on peut suivre pas à pas, que Lacan a refondé son articulation de la psychanalyse, en 1958 dans son rapport sur « La direction de la cure », qui paraît en effet une sorte de redépart, et qui se conclut sur l'incompatibilité du désir avec la parole, on peut le dire, à l'opposé de l'orientation de son Rapport de Rome. Et ne traitons pas par indifférence la notation qu'il ajoute à cette formule : l'incompatibilité du désir avec la parole, il note en effet que ses auditeurs en ont été étonnés. Il met en cause là, au fond, leur compréhension, alors que cette formule est à l'opposé de ce que comportait son point de départ, cinq ans auparavant, puisque ce point de départ comportait l'existence de la parole pleine ; à savoir la parfaite compatibilité de la vérité avec la parole. Et non seulement la compatibilité, mais même que c'est seulement par la parole, avec la parole que la vérité proprement dite émerge. Ce que Lacan a appelé désir, à partir de cette date, c'est précisément ce qui de la vérité ne peut pas émerger par la parole.

Là, on saisit, on arrive à situer au plus précis, le terme que Lacan avait emprunté à Kojève du « *désir de reconnaissance* », dont il faisait jusqu'alors le désir fondamental. Ce qu'il appelait le désir de

reconnaissance, comme désir foncier du sujet, c'était le désir d'une parole de l'Autre ; de cette parole de l'Autre, pleine, qui pourrait reconnaître le désir du sujet, le faire passer dans la parole ; l'Autre sanctionnant d'une parole le désir du sujet, de cette parole qu'il y aurait de manquée dans son existence et qu'il viendrait chercher dans l'analyse. Il chercherait par le biais de l'analyste à atteindre la parole qui serait compatible avec le désir, la parole qui, de ce fait, rendrait le désir du sujet compatible, si je puis dire, avec l'ordre du monde, compatible avec les autres et avec le discours universel. Et donc, à l'horizon de l'expérience analytique, il y aurait l'avènement, dans la parole pleine, du désir enfin, si particulier qu'il soit au sujet, enfin reconduit à l'universel.

Au fond, il s'agit, il aurait s'agit, que le désir s'humanise. Lacan évoque l'humanisation du désir par la parole, par la parole de reconnaissance. C'est ce qui marque, au fond, que quand il utilisait ce terme de désir dans son Rapport de Rome, ce terme de désir n'était pas sans attenance, pour lui, à la pulsion freudienne. Au fond, ce qu'il appelait alors désir, c'était précisément - enfin, là je vais un peu au-delà de ce qui se formule explicitement -, ce qu'il appelait alors désir, c'est justement ce qui de la pulsion, toujours foncièrement sauvage ou autoérotique, était susceptible d'être

reconnu par l'Autre. Et c'est pourquoi il peut parler de l'humanisation du désir.

Il évoque par exemple le langage du désir, ce langage premier qui parle dans les symboles du symptôme. Ce langage, d'une part est universel, dans la mesure où il se fait entendre dans toutes les langues, et c'est en effet l'orientation prise au départ de l'analyse quant au symbolisme, quant au symbolisme du rêve, mais en même temps absolument particulier au sujet, dans la mesure, dit-il, où ce langage du symptôme, je le cite : « *saisit le désir au point même où il s'humanise en se faisant reconnaître* »<sup>2</sup>.

Autrement dit, à son point de départ, quand il utilise ce terme de désir emprunté à Kojève, c'est pour dire qu'il s'agit de cette part de la pulsion qui peut se faire reconnaître, qui est en instance de se faire reconnaître, qui est compatible avec la parole, qui est humanisable.

Ce terme de l'humanisation du désir, on le retrouve dans l'enseignement de Lacan, quelques années plus tard, quand il s'agit par exemple du cas d'André Gide, il continue d'utiliser cette expression, précisément pour rendre compte de ce qui chez le jeune Gide, le petit Gide, le jeune Gide et le grand Gide, se maintient comme masturbation, c'est-

<sup>2</sup>. ["Fonction et champ de la parole et du langage", p. 294.]

à-dire satisfaction sauvage de la pulsion. Et il rapporte, Lacan, cette survivance de la masturbation au défaut d'une parole qui aurait humanisé le désir. Ce défaut, il le réfère précisément au père et à la disparition du père. Là, au fond, c'est la mort du père qui aurait soustrait au petit Gide une parole capable d'humaniser le désir, de le rendre compatible avec l'universel, et en l'occurrence avec le lien social, le lien sexuel à l'autre. Pour dire, j'apporte cette référence pour marquer la valeur de cette notion d'humanisation du désir, et ce qui est en jeu à cette place, à savoir, les destins de la pulsion. Au fond, la condition pour que la pulsion entre dans la cathédrale de l'intersubjectivité, c'est qu'une parole puisse venir à en humaniser l'exigence.

Alors, l'interprétation intersubjective, telle que Lacan la dresse au départ de son enseignement, c'est non seulement une théorie qui s'expose, qui peut se répéter, comme je le fais, peut s'analyser, se découper, c'est aussi une machine de guerre ; une machine de guerre contre ce qui prévaut dans la psychanalyse à cette date ; une machine de guerre contre « *l'analyse des résistances* ». Et les commentaires que Lacan apporte montrent qu'il attend de sa conception une réforme de la pratique analytique.

Je crois qu'il n'est pas inutile, pour saisir, enfin, notre point de départ, de faire un petit retour à ce qu'a pu être cette analyse des résistances, à ce qui dans la pratique analytique s'est appelé ainsi, et au problème qu'au fond, elle essayait de résoudre. Parce que cette pratique s'affrontait, d'une façon enfin beaucoup plus proche peut-être que Lacan, s'affrontait au problème de la pulsion. Et sans doute d'une façon, on peut dire en impasse, mais, au fond, elle, elle n'accomplissait pas ce bannissement de la pulsion qui a été la voie de Lacan hors de ce marécage. Si elle était dans un marécage, cette analyse des résistances, c'est après tout pour avoir accueilli la pulsion au cœur de l'action de la psychanalyse. Et je ne vais pas en faire l'éloge, tout de même pas, mais je voudrais la prendre quand même par son bon côté.

Si, alors pour ça, référons-nous à un auteur qu'a beaucoup pratiqué Lacan, et qui est un esprit encyclopédique, qui a transmis beaucoup du passé de la psychanalyse aux Américains, contraint à l'exil en 1938, et qui avait des écrits de Freud et de ses élèves, une connaissance qu'il faut bien dire étourdissante. J'ai nommé Fenichel.

Je me suis reporté au chapitre de son traité, qui s'appelle *La méthode de la psychanalyse*, où il traite de l'interprétation. Et, il est

sensible, à prendre cette référence, enfin, que Lacan a vraiment sauté à l'autre bout de la pratique, en mettant en avant l'intersubjectivité et en bannissant, comme je disais, la pulsion.

On peut rire quand Fenichel baptise la psychanalyse « *une psychologie dynamique* ». N'oublions pas pourtant que même à l'époque Lacan continuait de qualifier la psychanalyse de psychologie. Le mot important est celui de dynamique. Là, il n'est pas question d'intersubjectivité, ou d'assomption, de fondation du sujet, il est question de forces. C'est l'expérience analytique considérée comme un champ de forces. Derrière ce qui est dit - c'est là la perspective, au fond, en cours après la guerre -, derrière ce qui est dit, l'analyste qui s'oriente sur l'analyse des résistances perçoit ou suppose une constellation de forces, et qui sont, enfin pour retraduire, des pulsions qui veulent se décharger. Au fond, « *la décharge* », comme il en emploie le terme, au fond ça désigne, c'est un vocable qui désigne la satisfaction de la pulsion. Et à ces pulsions qui veulent se satisfaire par la décharge s'opposent d'autres forces qui inhibent cette décharge.

Et c'est ainsi que Fenichel peut définir la psychanalyse comme la tâche d'éliminer ce qui s'oppose à l'expression directe de ces forces. C'est, au fond, assez curieux ! On

pourrait attendre, éliminer ce qui s'oppose à la satisfaction de ces forces, mais non ! j'ai bien relu le passage, il dit : ce qui s'oppose à l'expression des forces. Au fond, il a affaire sans doute à des forces qui veulent se satisfaire, mais aussi bien des forces qui veulent se dire, et qui rencontrent des obstacles à se dire.

Et c'est ainsi que, au fond, pour lui, tout en trouvant donc sa référence dans la force de la pulsion, l'inconscient - j'ai cueilli ça -, l'inconscient, comme il le dit, s'efforce continuellement de s'exprimer. Donc il y a, au fond, pour lui, un vouloir dire qui est inclus dans la force de la pulsion.

Alors, c'est, au fond, ainsi qu'il rend compte de la règle fondamentale de l'analyse : Tout dire, c'est-à-dire permettre à ces forces qui veulent se décharger et qui veulent se dire, leur permettre, dans le cadre analytique, de se dire.

Mais la permission ne suffit pas à obtenir cet effet. Les impulsions inconscientes rencontrent des résistances, des résistances dont il maintient, comme Lacan le rappellera, qu'elles sont des résistances du Moi, en elles-mêmes inconscientes au sujet. Et il y a chez Fenichel, ébauchée, enfin, pas explicitée, comme une différence du moi et du sujet.

Alors ça prescrit, au fond, ce que l'analyste a à faire : l'analyste a à aider l'analysant à éliminer les

résistances. Comment le fait-il ? Il les signale, c'est-à-dire il le rend conscient de ce qui fait obstacle à l'aveu dont il s'agit, dont Lacan fera l'aveu du désir, et puis deuxièmement, et ça c'est proprement l'interprétation, il dit la chose même. Au fond, l'analyste, selon l'analyse des résistances telle que Fenichel la présente, c'est celui qui dans l'analyse vient dire la chose même, que l'analysant ne dit, au fond, que de côté, qu'il n'arrive pas à nommer. De telle sorte que déjà Fenichel, au fond, souligne la fonction de l'allusion, comme le fera plus tard Lacan. Seulement chez Fenichel, c'est le patient qui fait allusion, le patient qui fait toujours allusion à d'autres choses. Au fond, le dire allusif, pour lui, c'est le dire du patient. Et c'est à l'analyste qu'il revient - alors, il emploie quand même un mot qui a de quoi nous retenir -, c'est à l'analyste qu'il revient de « déduire » ce qui se tient derrière les allusions du patient. Au fond, cet analyste, il donne au patient les mots qui lui manquent.

Et, donc ce qu'il appelle interprétation, c'est au fond une procédure de déduction de ce que le patient veut vraiment dire. L'interprétation, au fond, c'est nommer ce qui est inconscient pour que ça devienne conscient, et donc, au fond, c'est l'opérateur qui convertit le conscient en inconscient. Ça, c'est le refoulement, et ce qui y répond, au

fond, l'interprétation, à cet égard, c'est l'opérateur contraire, celle qui, c'est l'opérateur qui, au fond, convertit l'inconscient en conscient, il y a donc une sorte de miroir de l'interprétation et du refoulement.

Ça suppose, et on le trouve chez Fenichel aussi, que l'interprétation prenne en compte la fonction du *timing*, l'interprétation, selon lui, ne peut être efficace qu'au moment où l'intérêt du patient est éveillé. Et donc, il n'est pas question de délivrer au patient un cours sur le complexe d'Œdipe, c'est au moment où quelque chose veut se dire à ce propos, que l'analyste peut venir apporter la conséquence qui est hors de portée du sujet.

Alors, de là, en effet, on glisse de la résistance à la défense. Dans la mesure où les pulsions infantiles sont loin, elles ne sont pas ressenties au présent. Dès lors l'interprétation, pense-t-il, ne peut pas les viser elles-mêmes, ne peut pas viser à nommer les pulsions archaïques. Elle peut seulement viser « *les dérivés* ». Et c'est un terme, au fond, qui revient régulièrement dans le traité de Fenichel : s'occuper des dérivés des pulsions. Et donc, sa recommandation, c'est d'interpréter les attitudes défensives du sujet à l'endroit des pulsions, et non pas directement nommer les pulsions en jeu.

Par là, au fond, il s'oppose explicitement à la méthode kleinienne. Au fond, il recommande ce qu'on a appelé l'interprétation par la surface, non pas l'interprétation directe visant la pulsion, mais l'interprétation visant les défenses contre la pulsion. Alors que il impute à Klein, pas à tort, de recommander tout de suite les interprétations profondes. Selon lui, et en effet ça donne dans la pratique kleinienne le discours au patient, sans s'occuper de savoir si il comprend ou non, le discours sur la pulsion qu'il y a derrière tout ça. Il dit, Fenichel : ça n'interprète pas du tout.

Et en effet, cette pratique, elle est recommandée par Mélanie Klein à partir de la psychanalyse avec les enfants - vous pouvez vous reporter pour ça au chapitre intitulé « La technique de l'analyse » dans son livre *La psychanalyse des enfants* - et, au fond, Mélanie Klein déduit du fait que dans l'analyse des enfants le transfert s'établit dès le début de l'analyse, qu'il est urgent d'interpréter. Et ça, en effet, ça fait une tout autre technique de l'interprétation que celle de Fenichel ; au fond, ce qui revient chez Klein, c'est l'urgence d'interpréter, le plus tôt possible, dans la mesure même où le retour dans l'expérience analytique de ce qui est désagréable au sujet, de ce à quoi il n'a pas envie de penser, a pour conséquence normale et

immédiate un transfert négatif. Et donc, à peine vous ouvrez les vannes avec la règle fondamentale, à peine vous permettez au sujet d'avoir accès à ce qu'il n'a vraiment pas envie de dire, aussitôt il vous a, il va vous avoir à la mauvaise, et donc aussitôt dépêchez-vous d'interpréter afin de calmer ce transfert négatif, enfin, qui commence à naître avec la parole. Et c'est pourquoi elle recommande ceci : l'analyste ne devrait pas craindre les interprétations en profondeur au début d'une analyse, il s'agit d'apaiser l'angoisse qu'on a réveillée. Et, au fond, ça, ça repose sur l'idée qu'au fond dès qu'on touche à l'inconscient, c'est l'angoisse qui apparaît, qui flue, et l'appareil psychique est avant tout occupé à dominer l'angoisse, avec la règle fondamentale c'est à ça qu'on donne accès, c'est ça qu'on fait émerger, et donc il est urgent d'interpréter et d'interpréter sur le champ ! Et donc, au fond, dans la pratique kleinienne, on a à peine le temps de dire quelque chose que déjà il faut un cataplasme d'interprétation, et au fond, l'urgence, elle est double même dans la théorie de Mélanie Klein parce que, d'une part, il faut se dépêcher d'interpréter, on est déjà toujours en retard avec l'interprétation qu'il s'agit de donner, et en plus, il faut - et ça, c'est une recommandation technique qui a tout son intérêt - il faut toujours interpréter au point d'urgence, c'est-à-dire au point où la

pulsion presse. Et donc, n'allez pas, il ne s'agit pas d'interpréter en général, il s'agit de, il est urgent d'interpréter précisément au point d'urgence. Mais enfin, c'est précisément là une conception qui elle aussi prend en compte la pulsion, mais à l'opposé de Fenichel qui, lui, au contraire recommande de se tenir à distance de la pulsion, qui ne voit pas d'ailleurs qu'elle s'actualise, là où l'analyste kleinien a le sentiment qu'elle s'actualise immédiatement, pour Fenichel, la pulsion est au contraire, la pulsion archaïque est encore très loin, et il s'agit d'interpréter par la surface, c'est-à-dire par les défenses.

Alors l'intérêt... Lacan prendra son bien d'un côté comme de l'autre ! Et qu'il ait pris son bien chez Mélanie Klein, on le sait, on sait peut-être moins qu'il l'a pris aussi chez Fenichel. Parce que, précisément parce que Fenichel est attentif à tout ce qui fait obstacle à ce que puisse se dire la pulsion, il met au premier plan précisément la distorsion que subissent les énoncés qui seraient justes, au moment où ils viennent au dire. De telle sorte qu'au fond, ce qu'il appelle résistance, en définitive, enfin, c'est la distorsion des énoncés du patient. De telle sorte qu'interpréter, c'est défaire cette distorsion, redresser la distorsion due à la résistance.

Et c'est ainsi qu'il étudie très précisément ce qu'il appelle *the*

*devices of distortion* (les moyens, les mécanismes de la distorsion), et il semble que le chapitre célèbre où Lacan définit l'inconscient comme le chapitre censuré, eh bien ! c'est tout à fait compatible avec ce que Fenichel expose de la distorsion comme résistance. Il énumère, en effet, trois moyens principaux : que dans les énoncés du patient, on peut repérer des liaisons manquantes, des *hiatus*, des blancs, « *la censure a des ciseaux* », comme il dit, et ça, c'est vraiment très directement le chapitre manquant de Lacan ; deuxièmement, les affects sont également, ils sont ou supprimés ou déplacés, et au fond chaque fois qu'on les voit se produire d'une façon qui paraît disproportionnée avec la cause, on peut se dire qu'il s'agit d'un dérivé de la pulsion, et donc il met l'accent sur ce caractère de dérive de la pulsion ; et puis, troisièmement, on trouve dans le discours du patient, des idées qui sont substituées à d'autres, un écart entre ce qui est dit et ce qui est signifié (*what is said and what is meant*), et donc, il faut savoir y reconnaître l'allusion ou pister les contradictions des énoncés. Et au fond, au niveau de la description, c'est indiscutablement une description assez fine de la distorsion des énoncés, et je pense qu'on en trouve l'écho chez Lacan.

Bien sûr, la conclusion de Fenichel, c'est qu'il est très important



dès lors d'avoir beaucoup d'empathie avec le patient. C'est-à-dire, pour pouvoir pister ces blancs, repérer la disproportion des affects et leur dérive, et allusions et contradictions, au fond on obtient, on arrive à le faire à condition de sympathiser avec le discours du patient. Et donc, en effet, il évacue tout ce qui est la combinatoire propre du discours, et donc, et même il va jusqu'à recommander, comme moyen, de se fier à son propre inconscient. Et donc, en effet, dans toutes les conclusions, on peut dire qu'elles sont à l'opposé de celles de Lacan.

Il recommande, il a lui aussi une doctrine du temps, du *timing*, il recommande l'interprétation quand la distance entre ce qui est dit et ce qui est signifié est au plus bas. C'est-à-dire quand la distance entre le signifiant et le signifié est la plus courte, alors c'est là qu'il convient d'apporter l'interprétation. Donc, au fond, c'est tout de même en termes, signifiant et signifié ne sont pas des termes qu'il utilise, mais on perçoit aussi bien chez Mélanie Klein que chez Fenichel la recherche d'une doctrine du moment de l'interprétation.

Alors il s'ajoute à ça d'autres, des doctrines que nous n'avons pas retenues, en effet, qui supposeraient que le noyau de l'*ego* soit raisonnable, et que donc, l'*ego* soit en mesure, avec l'aide de l'analyste, de repérer

l'intrusion d'éléments irrationnels. Et, en effet l'interprétation, c'est quand même toujours pour lui l'appel à ce qui est raisonnable dans l'*ego* pour mesurer l'irrationnel des réactions du sujet.

Au fond, il suppose toujours qu'il serait possible à l'analyste de faire remarquer à l'analysant dans quelle mesure les résidus du passé perturbent ses sentiments présents, et en particulier s'agissant du transfert. Au fond, l'interprétation, c'est d'une part, pour lui, une démonstration, et c'est aussi cette parole qui établit une connexion du présent avec le passé. Interpréter, c'est rétablir la connexion du présent avec le passé, et donc, au fond, pour lui, il y a deux façons de mésuser de l'association libre, par exemple de ne parler que du présent, ou bien ne parler que du passé, alors que l'essentiel de l'analyse repose sur la connexion établie entre les deux, et après tout, en faisant cette distinction, en situant comme une résistance le fait de ne parler que de ce qui arrive et comme une résistance le fait de ne parler que de son histoire passée, au fond la description phénoménologique n'est pas, n'est pas mal venue, à cet égard.

Alors, ça glisse, je disais, de la résistance à la défense, dans la mesure où la métapsychologie fondamentale de cette technique repose sur la notion de conflit. Voilà ce que, disons, la technique qu'il a déduit du « Moi et le

Ça » de Freud : que le fond du symptôme, c'est un conflit entre le Ça et le moi, le surmoi étant, pouvant venir en renfort de l'un ou de l'autre. Et au fond, là, au fond il grossit le trait, quand on lit Fenichel on s'aperçoit qu'en effet l'ambiguïté qu'il y a chez Freud quant au surmoi apparaît de façon explicite, puisque pour lui, au fond, le surmoi peut être aussi bien le renfort, venir en renfort du moi, en tant qu'il comporterait les valeurs qui s'opposent à la reconnaissance de la pulsion, et à ce moment-là le surmoi est l'allié du moi, mais il y a aussi dans le surmoi des valeurs qui s'opposent au moi et qui font de lui l'allié du Ça.

Alors c'est là qu'il énumère les mécanismes de défense, dans la ligne ouverte par Anna Freud, et il en fait une liste dont tous les termes mériteraient d'être commentés. Il met à part la sublimation, parce que c'est une défense réussie contre la pulsion, dans la mesure où elle permet la décharge au prix d'un déplacement du but ou de l'objet, et il s'intéresse surtout aux défenses qui empêchent la décharge et qui font que les pulsions restent, dit-il, « *en suspens dans l'inconscient* », et donc il fait une liste, à laquelle Lacan s'intéressera : le déni, la projection, l'introjection, le refoulement, la formation réactionnelle, le fait de défaire ce qui a été fait, l'isolation (quand on n'a plus d'émotion), la régression, le

blocage, le déplacement de l'affect etc. Bon.

Alors, c'est à cette doctrine de la résistance que Lacan s'attaque explicitement à la suite de son Rapport de Rome. Et au fond, c'est l'objet de ce qu'il propose, à l'époque, à un assistant de son séminaire, au philosophe Hyppolite, comme texte à commenter, celui de « La dénégation ».

Ce commentaire, au fond, c'est pour Lacan l'occasion de reformuler, dans ses termes, l'interprétation de la résistance. Et, au fond, il utilise les termes de Fenichel, il utilise l'allusion, l'idée d'allusion et l'idée de discordance de l'énoncé, de distorsion et de discordance de l'énoncé. Et, au fond, il propose une doctrine de la résistance qui lui est propre et qui repose sur sa conception opposant le symbolique et l'imaginaire.

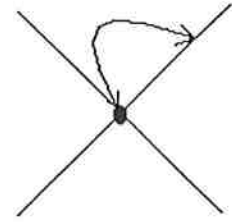
Au fond, il admet dans l'expérience le moment de la résistance. Le moment de la résistance, au fond, c'est... il est rapportable à quoi si on fait l'impasse sur la pulsion ? Le moment de la résistance c'est, chez l'analysant, la rencontre, je dirais, d'un impossible à dire, d'un impossible à dire à ce moment-là. Ça suppose, oui, qu'on admette que, de moment en moment, il y ait pour un sujet ce qui lui est possible de dire, de formuler. Et on admet, on reconnaît

dans l'expérience, au fond, certaines butées de la parole.

Et, au fond, alors, à quoi est-ce que Lacan le rapporte ? Qu'est-ce qu'il signale à ce moment-là ? Ce qu'il privilégie dans ce moment où se rencontre un impossible, c'est - et ça, c'est pas noté comme tel par Fenichel, il utilise pour ça une notation de Freud -, c'est qu'à ce moment-là émerge, dit-il, un trait qui s'adresse à l'analyste, en général d'ailleurs d'une façon plutôt malveillante, un moment, un moment d'agressivité. Et il s'exprime ainsi : alors, « *la parole du sujet bascule vers la présence de l'auditeur* »<sup>3</sup>. Alors, on peut le prendre, en effet, comme une observation tout de même pas toujours vérifiée. D'autant qu'il ajoute que cette « *scansion suspensive* » - terme qui appartient au temps logique - est « *souvent connotée par un moment d'angoisse* ». Une notation, d'ailleurs, qui est un peu celle que fait Mélanie Klein, sauf que chez elle, il me semble que l'émergence de l'angoisse, enfin, va de soi puisque cette angoisse est au fond le bain natal de l'inconscient.

Alors pourquoi il met l'accent, au fond, sur : le moment de la résistance finalement fait basculer la parole vers la présence de l'analyste ? C'est, au fond, pour indiquer que lorsque l'élaboration symbolique, qui

se poursuit sur ce vecteur, rencontre une difficulté, voire un impossible à dire à ce moment-là, le sujet repasse sur l'axe imaginaire.



Autrement dit, quand au moment, situons-le là, au moment où il rencontre, dans son élaboration, de l'impossible, le sujet saute sur l'axe imaginaire, et à ce moment-là, il s'aperçoit de la présence de l'analyste comme petit autre. Et donc, il est conduit ou il est à éprouver une tension agressive.

Et c'est pourquoi Lacan recommande alors que l'interprétation de ce moment de résistance cherche à se raccorder au discours comme tel : interpréter le moment de résistance qui conduit le sujet à se reporter sur l'axe imaginaire, l'interpréter en fonction de sa position sur l'axe symbolique. Et c'est ce qui, ce qu'il exprime en disant : il faut raccorder le *quolibet* du sujet à son discours<sup>4</sup>. Et c'est ça qui peut donner une ponctuation heureuse au moment de la résistance.

Autrement dit, il resitue, au fond, le moment de la résistance dans l'articulation de l'axe imaginaire et de l'axe symbolique, et de ce fait, au

<sup>3</sup>. [« Introduction au commentaire de Jean Hyppolite », p. 373.]

<sup>4</sup>. [« Introduction au commentaire de Jean Hyppolite », p. 375.]

fond, là où maladroitement Fenichel essayait de pister, à travers la résistance, la défense contre la pulsion et la pulsion elle-même, Lacan rabat cette recherche de la pulsion sur l'axe imaginaire. Ce qu'il met en valeur, c'est le retour au ici et maintenant de la relation imaginaire avec l'analyste.

Et donc, il n'y a pas à analyser la résistance, selon lui, il n'y a pas à analyser la défense, il n'y a pas à analyser directement la pulsion, comme le voulait, à nommer directement la pulsion, comme le voulait Mélanie Klein, il faut faire retour et ponctuer au niveau symbolique, et la valeur de l'interprétation symbolique, ce pont aux ânes, la valeur de l'interprétation symbolique veut dire : ne pas viser la pulsion dans l'interprétation.

Alors, ce sera une rupture pour Lacan, que d'en venir à reconnaître que la pulsion a droit de cité dans sa cathédrale. Et il le reconnaîtra en admettant, à travers l'énumération des mécanismes de défense telle qu'a pu le faire l'*ego psychology*, en admettant que la pulsion se structure elle-même « *en termes de langage* ». Ça, c'est une rupture que vous pouvez exactement dater sous sa plume en vous reportant à la page 466 des *Écrits* : l'admission que la pulsion se structure en termes de langage, et ce qu'il obtient, et ce qui lui permet de dire ça, c'est l'examen des mécanismes de défense, dont la liste a

été donnée par Anna Freud et par Fenichel, dans la mesure où il reconnaît - ça, il faut Lacan pour ça - que c'est l'envers des mécanismes de l'inconscient, et que ça n'est rien d'autre que des figures de rhétorique. Au fond la liste fénelienne, si je puis dire, cette liste, c'est une liste des figures de rhétorique qui sont en œuvre dans le discours même de l'analysant.

Et c'est, disons, après le moment d'une polémique ironique à l'égard de l'analyse des défenses, c'est un pas de plus que de reconnaître que, maladroitement, de façon mécanique, dans le fil de cette analyse des défenses, se laissait transcrire et finissait par apparaître, le caractère rhétorique des pulsions.

Et donc, je termine ce premier trimestre sur la dette de Lacan à l'égard de l'*ego psychology*.

Alors, je vous retrouve en janvier, je vous retrouve en janvier, le 11 janvier, le mercredi 11 janvier.

14 DÉCEMBRE 1994

## SILET

Jacques-Alain MILLER

11 janvier 1995

V

Bon. J'aurai ce soir dans le cadre de la Section clinique à vous parler, puisque je suppose que certains d'entre vous au moins suivent le cycle du mercredi soir. J'ai accepté d'y prendre part dans le souci de rendre hommage à Serge Leclaire, qui a été, à l'origine, le premier directeur de ce Département de Psychanalyse, où nous sommes, et qui est bien d'autres choses encore. J'aurai vingt minutes ce soir et il y a donc un certain nombre de choses que je ne pourrai pas dire.

En reprenant des textes que je n'avais pas maniés, je dois l'avouer, depuis longtemps, je me suis aperçu que ça ne venait pas mal dans le fil de ce que je poursuis ici, et donc j'y ferai, au cours de cet exposé d'aujourd'hui, j'y ferai une place. Je ferai une place à ce que je n'aurai pas à dire ce soir, une place au cadre où l'apport de Serge Leclaire quant à l'interprétation s'inscrit.

Enfin, avant de venir à ce point, je repars de - avant que je fasse ces lectures, qui m'ont plutôt conforté dans ma perspective - je repars de ce que j'avais souligné de la proscription de la pulsion. Et avant d'examiner les modes de jouissance dans la limite qu'ils apportent à l'opération analytique, j'ai voulu revenir au point de départ, point de départ qui n'est jamais indifférent quand il ouvre un champ, dans lequel ensuite, enfin, on barbote, on batifole, en oubliant, au fond, ce qui a déterminé ce champ, ce qui attire, ce qui conduit nos pensées dans un certain ordre, dans une certaine direction.

Et sans doute, ce que nous retrouvons aujourd'hui comme une difficulté

actuelle de la pratique de la psychanalyse, telle qu'elle s'est répandue, telle aussi qu'elle a admis à son exercice des sujets qui n'étaient pas ceux prévus au départ, et pour une durée elle-même qui s'est prolongée au-delà de ce qui était la coutume de Freud, cette difficulté actuelle peut-être est-elle déjà présente, peut-être est-elle le motif de ce que j'ai appelé - je crois avoir dit en tout cas cette expression - la proscription de la pulsion au point de départ de l'enseignement de Lacan.

La refondation de la psychanalyse - je ne crois pas excessif de qualifier ainsi l'intention et ce qui s'est montré effectif de l'incidence de Lacan dans nos bancs psychanalytiques - la refondation de la psychanalyse à quoi Lacan a procédé avec son Rapport de Rome impliquait la proscription de la pulsion, même si cette proscription peut paraître avoir été transitoire. Cette refondation de la psychanalyse qui détermine encore se présente comme - ça veut dire après tout qu'il faut y regarder à deux fois - s'introduit sous les espèces d'une interprétation de Freud.

Dans quelle mesure la refondation, enfin, pratiquée par Lacan est-elle une interprétation de Freud? Disons au moins que si c'est une interprétation, c'est une interprétation qui fait violence. Et, je reparlerai par la suite, enfin, des interprétations qui font violence, sans doute ce sont les meilleures, encore faut-il qu'elles soient appliquées où il faut, où ça fait vraiment mal. Sans doute une interprétation théorique n'a-t-elle le choix que d'être serve ou maîtresse. Et, ici, cette interprétation s'est faite maîtresse. Au moins, c'est ce qu'il a paru pendant très longtemps à ceux mêmes qui suivaient Lacan.

Et le travail de Serge Leclaire, le travail par lequel il a marqué, par lequel il reste, et qui tient précisément dans

l'analyse détaillée qu'il a donnée d'un rêve - ça suffit pour rester ça -, le travail de Serge Leclaire s'inscrit dans le mouvement d'une certaine protestation, d'une certaine contestation de l'interprétation de Freud par Lacan. Et on ne fait pas mal après tout de s'y reporter aussi pour ça. Nous sommes trop habitués peut-être à penser que les deux font la paire, Freud et Lacan. Là, au contraire, il y a le sentiment que il y a violence. Et, je voudrais dire que - c'est là-dessus que je suis parti cette année sans penser, au fond, rencontrer cet appui, que j'ai trouvé, retrouvé dans le travail de Leclaire. Vous ne le trouverez pas si facilement, parce que ensuite il a effacé un petit peu cette trace, quand il a donné de ce fameux rêve qui s'appelle « Le rêve à la licorne », une version vraiment pour le grand public, dans son ouvrage qui s'appelle *Psychanalyser*, il a effacé ce qui était quand même le support de son travail tel qu'il l'a présenté, et où c'était, enfin on pouvait le dire, une certaine contestation de la violence faite à Freud par Lacan.

Lacan, en effet, n'a pas hésité à contredire l'énoncé de Freud, au nom d'une logique de l'énonciation. Et on n'a pas cessé, enfin depuis qu'il a pris la parole, et d'une certaine façon ça continue dans certains secteurs de la psychanalyse, on ne cesse pas d'opposer à Lacan interprète de Freud des énoncés de Freud qui contredisent ses assertions. Et il est frappant que, au fond, il ait poursuivi sa route sur le chemin qu'il avait entamé, accompagné, enfin, de ce cortège d'énoncés noir sur blanc, enfin, de Freud disant le contraire, enfin, de ce que, lui, lui faisait dire.

Néanmoins, on peut dire que les énoncés minorés, dévalorisés, retranchés du texte de Freud par Lacan, ont continué de peser. Et que Lacan les admet, peut-être les admet toujours,

quand il est en mesure de le faire à ses conditions à lui.

Et ainsi la pulsion, au fond, qui faisait la proscrire, a demandé droit de cité. Et Lacan a fait droit à cette demande, progressivement. Il y a en effet un progrès dont on peut suivre les étapes. Et en même temps il y a une coupure, au moment où s'est accomplie son admission de plein droit.

Cette coupure est datable. Elle est datable de 1964, qui est l'année du *Séminaire XI* et aussi de la rédaction de cet écrit qui s'intitule « Position de l'inconscient », auquel j'ai consacré, on peut dire une seconde fois, puisque je l'avais fait au début de ce Cours, un long commentaire l'an dernier. On peut dire que ce moment, marqué par ce Séminaire et cet écrit, a la valeur d'un moment de conclure sur la pulsion. Ça ne veut pas dire que on en reste là. Ça veut dire que c'est une scansion, une scansion forte.

Et si je cherche avec vous quelques traits qui indiquent en quoi il s'agit d'un moment de conclure, je trouve ceci :

Premièrement, le fait qu'à cette date, et pas avant, à cette date, la pulsion initialement proscrire dans le décollage même de cet enseignement est admise au rang de concept fondamental de la psychanalyse. J'avais fait jadis remarqué le poids qu'il fallait donner, dans la liste des quatre concepts fondamentaux, au partage qui était fait entre répétition et transfert, que ce partage n'allait pas de soi, qu'au contraire le transfert avait été confondu avec la répétition, que c'était sa valeur de répétition qui avait été soulignée et qui l'était encore dans la littérature analytique, et que c'était peut-être une novation que d'inscrire séparément dans une liste restreinte à quatre termes des concepts fondamentaux, d'inscrire séparément l'un et l'autre. Eh bien ! ça n'est pas moins une novation que de promouvoir

le concept freudien de la pulsion dans cette liste, cette liste célèbre : quatre concepts fondamentaux.

Deuxièmement, c'est à ce moment-là, de mille neuf cent soixante quatre que Lacan affronte, commente de manière détaillée les énoncés de Freud dans son texte « Pulsions et destins de pulsions », comme on traduit. Et sans doute trouve-t-on dans les Séminaires et les *Écrits* de Lacan des indications, mais avant ce moment, il n'y a pas la prise en compte, le commentaire point par point d'énoncés de Freud qui jusqu'alors étaient précisément opposés à Lacan, comme démontrant la torsion, l'infidélité, la violence de son interprétation de Freud.

Et troisièmement, on peut dire que c'est à ce moment-là, que l'objet petit *a* de Lacan, qui doit son nom à Lacan, fait vraiment mathème, est intégré à l'ensemble des mathèmes de Lacan. C'est-à-dire que c'est à ce moment de mille neuf cent soixante quatre que la structure que l'on peut dire, d'une certaine façon, déduite de l'interprétation, et qui est la structure dite de l'aliénation, est articulée, en tant qu'opération, à celle de la séparation, qui y répond. C'est-à-dire qu'entre les deux, il y a une articulation nécessaire. Et que, de ce fait, la structure de la pulsion se trouve intégrée à titre nécessaire, comme répondant à la structure des formations de l'inconscient. Elle ne lui est pas juxtaposée, elle est articulée par un lien de nécessité. En tout cas, c'est ce que vise cette construction.

Et au fond, c'est peut-être seulement à ce moment que se démontre à quel mathème la pulsion freudienne peut vraiment répondre, à quelle nécessité logique.

On peut se demander qu'est-ce qu'il faut pour faire mathème ? Il ne suffit pas de donner un signe, il ne suffit pas d'une écriture qui se présente comme formelle,

être un symbole artificiel ou artificieux et qui reste constant, qui n'appartient pas à la langue unique, qui n'appartient pas à la langue de la parole, qui peut être éventuellement prélevé sur elle, qui se trouve fixé, séparé de son signifié. Il ne suffit pas de ces micmacs pour faire un mathème. Il faut encore que ce symbole soit pris dans un fonctionnement, un fonctionnement automatique, à l'aveugle. Et on peut dire que c'est ce qui s'accomplit à ce moment.....

Et c'est ce qui ouvre la voie à ce qui des années plus tard, se formulera sous la forme des quatre Discours et de leur permutation. Je vous renvoie par exemple au *Séminaire XVII*.

Donc, comme ce soir j'évoquerais rapidement la contribution de Serge Leclaire, au fond, la théorie de l'interprétation qu'on peut lui imputer à partir de son analyse du rêve à la licorne, je ne peux manquer de rappeler que Lacan - je ne l'avais pas rappelé l'année dernière - que Lacan a inscrit son texte de « Position de l'inconscient » à une place où Serge Leclaire était impliqué. Il faut lire en effet le sous-titre de cet écrit qui est toujours cité comme « Position de l'inconscient » : « au congrès de Bonneval reprise de 1960 en 1964 » C'est ce qui fait office de sous-titre.

Et - un mot sur ce congrès - je n'aurai pas le temps de le dire ce soir -, c'est un congrès, des Journées d'études annuelles, que Henri Ey, qui faisait figure, au fond, de patron de la psychiatrie française, réunissait régulièrement dans son hôpital de Bonneval, et que, il avait décidé de consacrer, à la fin de l'année 1960, au thème de l'inconscient. Et, sous son égide - et c'est sans doute la dernière fois que ça a eu lieu - ont pu se rassembler des élèves de Lacan avec Lacan lui-même, des membres de la Société de Psychanalyse de Paris, et en plu

quelques philosophes intéressés par l'affaire, parmi lesquels Paul Ricœur. Il apparaît que Lacan en a gardé un souvenir assez mitigé. Au fond, si en 1960 Henri Ey rassemble cette population sur le thème de l'inconscient, c'est dans le dessein, le sien, ou qui lui fut soufflé de faire connaître l'enseignement de Lacan à l'extérieur, de le sortir du confinement où il se tenait et d'entamer un débat scientifique, mais visiblement au-delà, enfin, avec une visée, une certaine visée de notoriété, dont tout démontre que ça n'était pas celle de Lacan, et qui s'est manifestée de la façon précise suivante, que le travail de Leclaire présenté à cette date, 1960, fin 1960, et qui était inscrit dans une contribution commune avec Jean Laplanche, s'est trouvé très rapidement publié dans la revue intellectuelle courue de l'époque, à savoir *Les temps modernes*. Donc pour la première fois on a vu surgir un travail d'inspiration lacanienne, en juillet 1961, et tout le monde a, enfin les étudiants, les professeurs, ont pu avoir un accès, au fond, qui semblait plus aisé à l'enseignement de Lacan. D'ailleurs, moi j'ai commencé à m'intéresser à ça en mille neuf cent soixante., fin mille neuf cent soixante trois, début mille neuf cent soixante quatre, j'ai acheté le numéro des *Temps modernes* que j'ai été bien content de retrouver à sa place.

Donc, c'est un moment qui a son importance historique et qui prépare ce qui cinq ans plus tard sera la parution des *Écrits*, en mille neuf cent soixante six, qui, d'un coup propulsera Lacan au rang des grands penseurs de l'époque, comme aujourd'hui on le dit volontiers, en oubliant qu'on l'a, avant et après cette date de soixante six, enfin dans, couvert de diverses injures, et souvent d'incidences profonds. J'ai été très amusé de voir que au rang de ses divinités tutélaires, le *Nouvel*

*observateur* inscrivait Jacques Lacan, alors que jusqu'à cette date, on ne s'était pas aperçu de cette bénévolance, et Lacan d'ailleurs n'en avait pas eu de son côté puisque, si mon souvenir est bon, je l'ai entendu à son Séminaire traiter cet organe une fois de torchon. Mais mille neuf cent soixante un, c'est une date, qui est celle de la parution de ce travail.

Au cours de ce congrès, de nombreuses interventions de Lacan ont eu lieu, qui apparemment n'ont pas été recueillies, et il s'en plaint, dans les *Écrits*, et à la place de ces interventions, qu'on peut supposer *ex tempore*, au cours de ce congrès - et Lacan laisse entendre, et même dit tout à fait explicitement que ce n'est pas par hasard que on ne s'est pas occupé de recueillir ses propos dans ce cadre - trois ans et demi plus tard, donc, il donne « Position de l'inconscient », le texte, l'*écrits* de Lacan que nous étudions en tant que « Position de l'inconscient », c'est en effet le rejet, le surgeon de ce congrès de Bonneval qui est donc rappelé dans le sous-titre, avec la mention que ça n'est pas *verbatim* ses propos, mais que trois ans et demi après, c'est une reprise. Et il prend d'ailleurs ses distances avec les circonstances, puisque il préface cet écrit d'un petit texte qui se termine par cette phrase (je préfère être soigneux là étant donné que j'ai passé tant de temps l'année dernière à parler de ce texte sans évoquer ce contexte) : « *Que le lecteur admette que pour nous ce temps logique ait pu réduire les circonstances à la mention qui est en faite dans un texte qui se recense d'un plus intime rassemblement.* »

Alors quelle mention fait-il des circonstances précisément ? Au fond, c'est une mention essentiellement de la contribution apportée par Laplanche et Leclaire sous le titre « L'inconscient, une étude psychanalytique », et qui a été publiée, comme l'ensembles des actes du



colloque, en mille neuf cent soixante six, dans un volume qu'on peut trouver, qui est paru chez Desclée de Brouwer. Et, dans ce texte, l'analyse du rêve à la licorne occupe les parties trois et cinq.

Et donc, c'est un texte, je dois dire, qui m'a amusé de relire et qui présente... je l'ai peut-être même mieux lu maintenant que je ne l'avais lu à l'époque, parce qu'à l'époque, je l'ai trouvé par endroit assez confus, et je me suis précipité sur les *Écrits* de Lacan pour comprendre ce que ça voulait dire. Là, je l'ai lu avec plus de facilité, et il présente, il veut présenter l'enseignement de Lacan dans des termes supposés accessibles au public cultivé. Ça, c'est son premier vœu, tel qu'il apparaît. Et puis aussi le confronter au texte de Freud. Troisièmement, démontrer l'enseignement de Lacan dans la pratique. Et au fond, c'est ce que fait essentiellement le texte de Leclaire, dans cette analyse du rêve à la licorne dont je ne parlerai pas cet après-midi puisque j'en dirai quelque chose ce soir. Et aussi mettre en question l'enseignement de Lacan. Et le contester, chercher à le compléter. Et, tout en le récusant en partie, le prolonger du même coup. Voilà ce qui m'apparaît être les ambitions de cette contribution, qui est à la fois... Et au fond ça annonce beaucoup de choses. Ça annonce le gros déjà des scissions du mouvement psychanalytique autour de Lacan, c'est gros d'une histoire que je ne raconterai pas. Ça se présente comme témoignage de compréhension de l'enseignement de Lacan, que lui apportent à cette date, on peut le dire, un universitaire et un psychiatre, tous les deux pratiquant la psychanalyse, et deuxièmement, c'est une affirmation disons de liberté intellectuelle, qui se démontre dans le fait que Lacan est renvoyé à Freud. Au fond, tous les deux disent à leur façon, j'interprète : il y en a un plus grand que

toi. Ils s'enlèvent un peu Lacan de dessus le dos, en indiquant du doigt enfin que celui quand même qui fait la loi, c'est pas lui, c'est le grand, qui n'est pas là, enfin pour s'exprimer autrement que par la bouche de ces commentateurs.

Et donc par là - j'y arrive - le doigt est mis sur ce qu'ils ressentent à cette date, ces bons élèves de Lacan, ces excellents élèves de Lacan, il ne faut pas leur enlever ça, ainsi à ce titre qu'ils sont avec Lacan dans ce congrès, lui-même dans sa reprise, trois ans et demi après, leur garde la qualification, « mes élèves ». Au fond, ils, ses élèves, ils s'emploient à mettre le doigt sur ce qu'ils ressentent, ce qu'ils perçoivent comme une insuffisance, un déficit, une distorsion dans l'enseignement de Lacan. Et, on peut dire, c'est un témoignage de compréhension, effort, affirmation de liberté intellectuelle, troisièmement, un essai d'invention qui consiste à retordre un mathème de Lacan, d'une façon originale, pour répondre à ses propres insuffisances et distorsions.

Eh bien ! il y a quelque chose à apprendre de cette étude psychanalytique. En tout cas, je vous communique ce que moi j'en ai appris. Il y a quelque chose à en apprendre dans le même esprit, pourquoi pas ? où il y a lieu de lire les post-freudiens. Lacan a fait un usage des post-freudiens. J'ai même mis malicieusement l'accent là-dessus avant de vous quitter la dernière fois, sur ce qu'il pouvait après tout devoir à Fenichel. Et d'ailleurs quand il évoque dans son écrit de « La chose freudienne » le fait que après la mort de Freud, le mouvement psychanalytique a connu, enfin, s'est orienté comme une antithèse par rapport à l'essentiel du message freudien, en même temps qu'il parle d'antithèse, il dit : je prends appui sur cette antithèse. Et en fait, le départ de Lacan, c'est un départ sans doute de Freud, c'est aussi un départ contre cette

antithèse post-freudienne, et au fond, prendre un départ contre, eh bien ! c'est un appui.

Alors, Lacan a fait un usage des post-freudiens, qui n'est pas seulement de guerroyer contre, mais quand il s'agit précisément de ceux qui travaillaient avec Freud et avec lesquels il y a eu un certain dialogue, et sans aucun doute les deux auteurs sont dans ce cas par rapport à Lacan, on peut dire que les post-freudiens, au fond, palpaient les points exquis de la doctrine de Freud, et que là où la jointure était parfois difficile, où il y avait une zone incertaine, s'engouffraient dans la voie ainsi ouverte.

Eh bien ! le travail de Laplanche et Leclaire de cette année-là, au fond c'est une étude post-lacanienne. Et elle palpe aussi un point exquis de l'enseignement de Lacan. Et donc, c'est pour ça que ça n'est pas simplement des antiquités, que de faire une place aujourd'hui à ce qui les travaillait fin mille neuf cent soixante, au moment où Lacan entamait son Séminaire sur *Le transfert*. Au fond, je ne crois pas pouvoir mieux situer ce qui les travaillait fin mille neuf cent soixante qu'en disant, c'était la nature de la pulsion. Au fond, c'est le sentiment, l'intellection, la conclusion sans doute que Lacan ne fait pas sa place à la pulsion.

Et ça se voit, je crois, surtout à ce que, au fond, le désir, le concept de désir, ça ne suffit pas à leurs yeux pour rendre compte de ce à quoi ils ont affaire. Et surtout ils n'en trouvent pas le corrélat chez Freud. Sans doute le désir est-il, comme il s'exprime, une « *force psychique* », mais la pulsion, elle, est une « *force biologique* ». Et au fond, ils vont au texte de Freud et ils trouvent ça, que ce n'est pas une force psychique. C'est comme ça qu'ils, enfin qu'ils mettent l'accent. Que ça n'est pas sur la

pulsion que porte le refoulement, qu'elle n'entre dans le psychique que par les *Vorstellungsrepräsentanz*, que par les représentants... grand débat de l'époque : comment faut-il traduire *Vorstellungsrepräsentanz* ? C'est là que Lacan propose la traduction, qu'il développe dans son *Séminaire XI*, de « représentant de la représentation », et Laplanche pousse de son côté la traduction « représentant représentatif ». Et ça sera, ça sera un *casus belli* qui roulera à travers les années, et qui produisait à l'époque, j'ai encore connu ça, enfin des rages, des colères, dans le milieu analytique épouvantables, entre les partisans du représentant représentatif et ceux du représentant de la représentation. A l'époque, j'étais, ça me paraissait un petit peu le gros bout et le petit bout des débats swiftiens auxquels Lacan fait allusion, mais il faut reconnaître que ça n'était pas du tout indifférent, que - vous voyez que je me range ! - devant la ligne - mais ça justifié que, en effet l'essentiel est précisément de marquer qu'on peut être tout à fait représentant de quelque chose sans ressembler à ce qu'on représente. C'est même le b a ba, et faute de ça, on s'embrouille dans la question, nous y reviendrons. Mais enfin, à l'époque donc c'est, et même le travail de Laplanche et Leclaire est animé par un souci palpitant de trouver les représentants représentatifs. Et donc ils scrutent le discours de l'association libre pour pouvoir dire : là, c'est le représentant représentatif de la pulsion, et avec l'idée que la pulsion pourrait être comme un être affleurant qui affleurerait dans ces représentants représentatifs qu'ils cherchent à nous présenter, si je puis dire, en chair et en os.

Mais, plus sérieusement, au fond, en mille neuf cent soixante, fin mille neuf cent soixante, on pouvait être taraudé par la métapsychologie freudienne et ce qui,

en elle, ne cadre pas, paraissait ne pas cadrer avec la théorie du désir promue par Lacan. Au fond, nous, nous devons recomposer, on peut dire qu'ils étaient, enfin, eux, dans le problème. Enfin, nous devons le recomposer, je signalerai, moi je situe ça tout à fait au départ, je ne crois pas du tout qu'en mille neuf cent soixante, on en était là, enfin, Lacan en était là. Mais enfin, c'est un fait que fin mille neuf cent soixante, la contribution majeure et notoire, pour le public, de deux de ses meilleurs élèves, au fond se concentre sur ce point. Et, au fond, le *leitmotiv* du travail c'est : Lacan néglige la pulsion, ou au moins « *l'énergie pulsionnelle* » - c'est le terme qu'ils emploient - ou « *libidinale* », en tant que biologiquement fondée. Avec, l'idée que le désir ne suffit pas à rendre compte de la pulsion. Et avec « *la recherche d'une médiation* » - là, je cite - « *entre énergie pulsionnelle et désir* ». Et c'est cette médiation que Serge Leclair pense trouver dans le *Vorstellungrepräsentanz* et même qu'il essaye d'identifier. Au fond, qu'est-ce qui dans le discours, quelles sont les parties du discours qui représentent l'énergie de la pulsion ? Laplanche, lui - enfin, parce qu'on peut partager leurs contributions, chacun a pris soin d'indiquer la sienne, tout en composant quand même une fugue à deux voix, et avec un certain effet de spirale comme dit Lacan dans son texte de mille neuf cent soixante. Certes, il a « *un aspect de spirale* », leur travail, il dit même de spirale « *arrêtée* ». - Laplanche, donc, formule une objection fondamentale et qui a roulé, au fond, assez longtemps dans la psychanalyse puisque, si je me souviens bien, au cours de mon premier voyage en Amérique latine, il y a bien des années, quelqu'un s'est levé, je crois, pour me faire cette objection-là, c'était quand même bien des années après.

L'objection fondamentale, c'est que Lacan identifie le processus primaire de Freud avec les lois de la linguistique. Et, au fond, implicitement c'est qu'il néglige la différence freudienne du processus primaire et du processus secondaire. Or, selon Freud tel qu'ils le lisent, le processus primaire est là où s'écoule l'énergie libidinale, où elle se déploie dans son libre jeu - « *libre jeu* », je cite - et le langage n'est pas à ce niveau-là. Et donc, c'est le rappel, en effet, que Freud - on peut le montrer textes en mains - situe le langage au niveau du processus secondaire. Et précisément en tant que il fait obstacle, il, dit Laplanche, « *il oppose ses digues et ses détours au libre jeu de l'énergie libidinale* ». Au fond, l'objection de Laplanche, c'est que le langage n'est au niveau du processus primaire que dans la psychose.

Alors ça conduit très directement les auteurs, enfin, à faire un certain nombre de schémas, que je ne vais pas reprendre mais dont le principe est simple. Ça les conduit à dédoubler le schéma saussurien de Lacan. C'est-à-dire, au fond, non pas le langage mais, si je puis dire, deux langages : le langage, comme s'exprime Laplanche, au sens banal (langage [L], je l'écris en abrégé, banal), et le langage primaire.

Disons que le premier répondrait au préconscient, le second à l'inconscient. Le premier, on y trouverait les représentations de mots, comme s'exprime Freud, et à l'étage en dessous les représentations de choses.

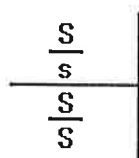
L. banal

L. primaire

(Langage banal = Préconscient -  
Représentation de mot L. primaire =  
Inconscient - Représentation de choses)

Et, au fond, ça impliquerait qu'au niveau supérieur - c'est quand même le langage qu'on parle - on distingue bien

les images et les mots, alors que au niveau inférieur, au fond il n'y a que des images, qui sont à la fois en fonction de signifiant et de signifié.



Et donc, au fond, ce qui les oriente, c'est cette répartition, et qui les conduit donc à donner, non pas un schéma saussurien simple, comme Lacan l'avait proposé, mais un schéma saussurien redoublé et légèrement modifié dans sa partie inférieure, parce que là on n'aurait pas, au fond, à ce niveau primaire, ce que Lacan, lui, appelle le langage. Néanmoins, ils préservent, pour ce niveau inférieur, ils préservent l'idée qu'il s'agit d'un langage, mais ce n'est pas le langage de Lacan. C'est un langage qui est fait d'images, dont on peut dire aussi bien que c'est pur sens ou pur non-sens, ou bien que c'est ouvert à tous les sens, et c'est précisément cette expression « *ouvert à tous les sens* » que Lacan stigmatise dans une leçon de son *Séminaire XI*, dans un chapitre consacré à l'interprétation, au fond il canarde sans pitié cette expression de « ouvert à tous les sens », et il propose une tout autre construction à cet égard.

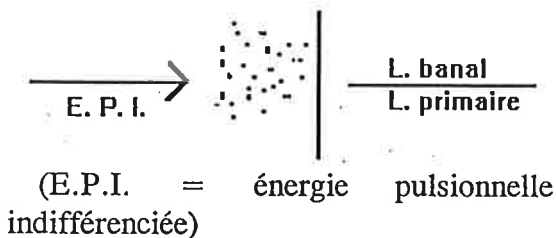
Alors, au fond, il y a l'idée, dans ce dédoublement, que « *la chaîne inconsciente* », comme il s'exprime, a de toutes autres lois et est composée d'éléments d'une autre nature que le langage verbal, qu'il met entre parenthèses. On est à ce niveau-là, au niveau primaire, à un niveau qu'on peut appeler non-verbal, même si les images sont en fonction de signifiants, enfin sont comme des éléments, et, au fond, c'est à ce niveau-là, primaire, au niveau des « *images signifiantes* », comme ils s'expriment, ou même des *imago*s, en

reprenant le vieux terme freudien, que l'on trouverait alors des phrases, mais spéciales, propres à ce qu'ils appellent, peut-être avec un peu d'abus étant donné comme ils le définissent, du discours inconscient, on trouverait donc là des courtes séquences, tout de même articulées, brisées, circulaires, répétitives, et qui sont les fantasmes.

Voilà, au fond, j'espère ne pas trahir ce que, à partir d'une lecture minutieuse que j'ai faite et qui écarte, enfin, beaucoup des mathèmes qu'ils utilisent, enfin j'espère avoir situé, enfin, le cœur de la construction. Et au fond, qui consiste à dire, oui, Lacan a raison, il y a du langage dans l'affaire, mais il confond le langage banal, le langage verbal, le langage où il y a des mots, du signifiant et du signifié, avec le vrai langage de l'inconscient. Dans l'inconscient, ça cause pas comme ça. Dans l'inconscient, il y a un langage, il y a même un discours, il y a une chaîne, mais ça vient sous forme d'images signifiantes. Et on ne fait pas la différence du signifiant et du signifié. Et ou c'est du sens ou du non-sens, ou c'est ouvert à tous les sens, mais ça se distingue du langage banal.

Et je me disais en lisant ça, au fond si Lacan, peut-être, a amené son objet petit *a*, ses graphes etc., peut-être est-ce qu'on penserait ou on serait conduit à penser, enfin, dans ces catégories, au fond, qui non seulement ne sont pas ridicules, mais peuvent apporter à l'appui l'écrit freudien. C'est tout à fait saisissant de voir que en confrontant des énoncés de Lacan aux énoncés de Freud, finalement on peut tirer quelque chose comme ça. Et, en particulier sur la différence, eh bien ! oui, du préconscient et du conscient, eh oui ! des représentations de mots et de choses - nous reprendrons éventuellement les textes - on peut être conduit à ce schématisme.

En même temps, eux qui sont préoccupés de l'énergie pulsionnelle - où est-elle ? - pour l'instant, n'est-ce pas ? à ce niveau-là, il n'y a pas de place pour cette énergie pulsionnelle, dont la recherche a donné l'élan de leur mise en place, et donc c'est dans un second moment qu'ils sont conduits à réserver la place de l'énergie pulsionnelle indifférenciée qui sera par après, au fond, capturée par le signifiant. Et donc, le schéma complété est fait de cette bipartition que j'ai indiquée : il y a un trait comme ça, et puis il y a l'énergie indifférenciée, pulsionnelle indifférenciée qui vient se prendre là-dedans et qui commence avant cette barre verticale à, enfin se compliquer un peu pour pouvoir entrer là-dedans, quelque part ici, je passe.



Donc, langage verbal, langage primaire, et puis l'énergie pulsionnelle indifférenciée.

Alors, ça c'est le cadre théorique dans lequel, au fond, Leclair loge son interprétation du rêve à la licorne, mais au fond il en sort assez indemne. Je veux dire que, il est conduit à un certain nombre de contorsions, pour, à partir de la pratique, démontrer ce schéma, comme Laplanche de son côté le fait à partir du texte de Freud, mais en définitive il arrive à passer à peu près indemne. Je veux dire que, et d'ailleurs quand il donnera une deuxième version de son texte, celle que, je pense, un certain nombre d'entre vous connaissent, en mille neuf cent soixante huit, il laissera tomber absolument tout ça, toute la théorie il s'en dépouillera et on aura, en effet, l'interprétation remarquable,

enseignante de ce rêve, et au fond, débarrassée de, comme s'il s'était débarrassé d'oripeaux, enfin, un peu trop pesants.

Alors, examinons tout de même, malgré le résumé que j'ai dû faire, examinons cette conception. Au fond, elle maintient - et c'est ça qui en fait sans doute les élèves de Lacan - elle maintient que l'inconscient a statut de langage, mais d'un langage, je l'ai dit, de type spécial, enfin non-verbal, dont les éléments seraient des images fixées, élémentarisées, significantisées. Et de ce fait, elle maintient que la pulsion est énergie biologique indifférenciée, sans doute au titre d'un mythe. Et donc, au fond, tout en situant sur la gauche de ce schéma l'énergie indifférenciée, ils se protègent du terme freudien selon lequel les pulsions sont nos mythes, pour, enfin, ne pas donner à ce côté-ci du tableau la précision qu'ils s'efforcent de donner au côté droit, dans la distinction du signifiant et du signifié ou de l'absence de distinction de ces deux lignes.

Alors, il est frappant que juste avant ce colloque de Bonneval - ça n'est pas seulement de la petite histoire, ne serait-ce que parce que Lacan prend la peine de le mentionner dans les *Écrits* - juste avant, au fond, il y a eu le colloque de Royaumont. Et c'est au cours de ce colloque de Royaumont que Lacan présente sa « Subversion du sujet », où il donne une version écrite de son graphe du désir. Et il prend soin de mentionner que ce texte est resté inédit jusqu'à sa parution dans les *Écrits*, et que donc on peut donc voir qu'il était fort en avance sur ce qu'il pouvait faire connaître de son enseignement à tel moment.

Au fond, peut-être que cette « Subversion du sujet », peut-être est-ce une réponse, éventuellement par avance, à cette construction de Laplanche et

Leclair ? Parce qu'on doit bien supposer que ce travail - ce n'est pas comme nos Journées actuelles - était, c'est un travail d'une certaine ampleur, enfin d'une cinquantaine de pages, et que il était communiqué à l'avance, par écrit aux participants. Or, d'une certaine façon, dans ce texte « Subversion du sujet », Lacan répond par avance, enfin, à ses deux élèves.

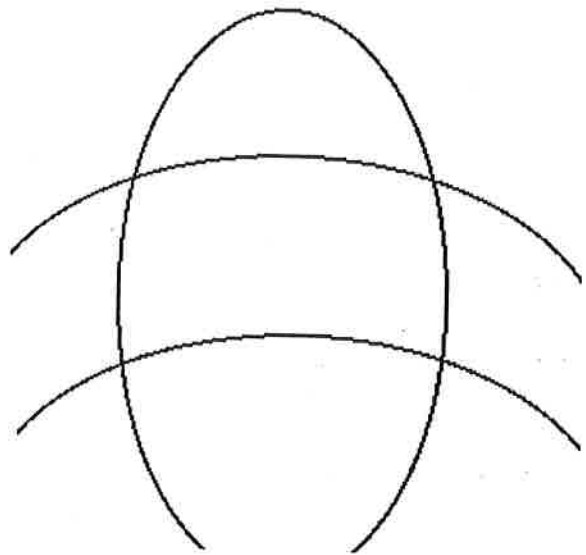
D'abord parce que, au fond il explique, que même si Freud a pu parler du biologique à propos de la pulsion, ce que des esprits distingués prennent tout à fait au sérieux dans ce travail, il convient néanmoins de distinguer la pulsion de ce qu'elle habite, la fonction organique. Et au fond, c'est ce mot, enfin, **habiter**, la fonction organique est habitée par la pulsion, en effet tend à rendre compatible la formule de Freud selon laquelle il s'agit d'une force biologique, et en même temps qu'un autre élément y est présent. Et, parce qu'il s'agit aussi bien de s'accorder avec ce que Lacan alors souligne, que la pulsion connaît la grammaire. Et au fond, à partir d'un moment, ça sera un *ne varietur* dans l'enseignement de Lacan, la pulsion telle que Freud la présente, capable de réversion (le sujet <---> l'objet), telle que Freud la décrit, la pulsion est articulée, et même elle est articulée selon des règles de grammaire.

Deuxièmement, les zones érogènes sans doute ont à voir avec l'organisme, précisément elles tendent, elles démontrent leur aptitude à jouer cette fonction érogène à l'isolation anatomique qui les distingue et qui les qualifie de marge ou de bord.

Donc, dans « Subversion du sujet », nous avons, au fond, des indications très précises sur, comment faire avec ce biologique de la pulsion ? Comment, enfin, ne pas aussitôt en conclure que

nous sommes, de ce seul fait, dans un autre ordre que l'ordre de langage ?

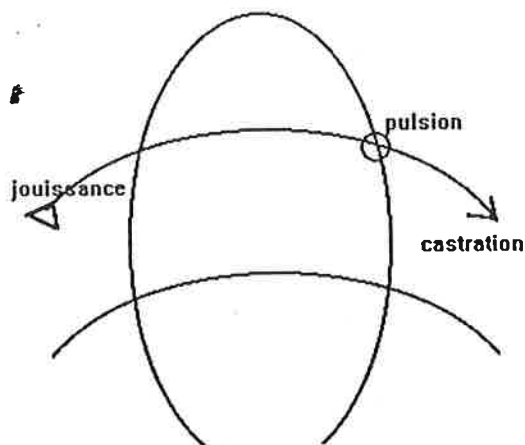
Mais ce qui est surtout frappant, c'est - et ça donne un autre regard sur ce qu'on connaît si bien, n'est-ce pas ? - c'est que la reduplication, qui est l'âme de la construction de Laplanche et Leclair, (la reduplication entre un langage banal, et le langage primaire celui de l'inconscient), après tout cette reduplication, elle est présente dans les deux étages du graphe de Lacan.



Nous avons dans le graphe de Lacan aussi une chaîne supérieure et une chaîne inférieure - là je vous fais rapidement le tracé médian - nous avons en effet deux chaînes, et en effet la chaîne supérieure, elle est qualifiée par Lacan de chaîne signifiante dans l'inconscient, ou mieux, dit-il, dans « *le refoulement primordial* », ce qui est exactement le problème que Laplanche soulève dans son « *Inconscient, une étude psychanalytique* ».

C'est-à-dire, comment est-ce que ça s'articule dans le refoulement primordial ? Eh bien ! d'une certaine façon, par avance, ou en réponse gardée pour soi, ou comme base des

interventions dont nous n'avons pas le compte rendu, nous avons la reprise des deux étages du graphe de Lacan et nous avons une reduplication, sans doute pas une distinction préconscient/inconscient, les deux étages ici ne répondent pas à l'étagement précédent. Mais, il y a tout de même l'idée d'un premier niveau de la communication, dans la partie inférieure de son graphe, et que, dans la construction méthodique que Lacan propose, un ajout qui intervient avec l'étage supérieur, où s'introduit la pulsion, ici dans une fonction de code - je n'entre pas dans le détail - mais qui permet de dire que la chaîne inconsciente est articulée en terme de pulsion, c'est-à-dire, au fond, qui répond à ce souci manifesté dans le texte précédent de trouver quel est le langage de l'inconscient, eh bien ! Lacan répond en terme de pulsion, dans son étage supérieur, et ce qui vient s'ajouter précisément dans cet étage supérieur et qui manque au niveau inférieur, c'est exactement, disons le circuit de la jouissance, qui se conclut ici par la sortie baptisée castration.



Autrement dit, nous avons, dans ce texte resté inédit jusqu'à la parution des *Écrits*, comme la réponse, une réponse point par point à ici, à la question que posent Laplanche et Leclaire et à laquelle

ils essayent de répondre par un schéma extrêmement sommaire et, un schéma assez sommaire - il est surtout sommaire dans la présentation que j'en donne ici.

Et il est alors tout à fait frappant que le terme de jouissance ait été négligé entièrement, sauf erreur de ma part, on ne le trouve à aucune ligne du rapport de Laplanche et Leclaire, qu'il reste encombré par la notion d'énergie pulsionnelle ou libidinale, alors que ce terme de jouissance est tout de même au centre du *Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse* qui, sauf erreur de ma part, s'est terminé en juillet mille neuf cent soixante. C'est-à-dire que, au fond - ça c'est assez spectaculaire d'une certaine façon - c'est tout à fait, enfin ils n'ont pas idée que dans ce terme et son armature il y ait de quoi répondre à la question posée. Et ils sont, au fond invinciblement renvoyés à avant le langage, avant le langage de Lacan, donc avant le langage. Et au fond, d'abord il leur faut le langage primaire et ensuite l'énergie indifférenciée.

Au fond, je ne suis pas porté à la satire et je trouverai tout à fait vain de faire les malins avec ce que nous savons du parcours de Lacan depuis, disposant de ce texte « Subversion du sujet », et je suis au contraire porté à reconnaître, dans la construction de Laplanche et Leclaire fin 1960, une certaine palpation d'une difficulté de l'enseignement de Lacan. Au fond, c'est tout de même l'indice d'un point exquis de l'enseignement de Lacan, et qui restera tel : le rapport de la jouissance et du signifiant.

Au fond, cette difficulté ou ce point exquis, on peut dire qu'il répercute l'opposition, je pourrais dire primaire, enfin le mot commence à être un peu chargé, l'opposition initiale de l'intersubjectivité et de la pulsion. Et, au fond, sans doute que la construction de

graphe de Lacan, qu'ils ne connaissaient pas, que Lacan avait tout de même fortement esquissé et élevé dans son séminaire sur « Les formations de l'inconscient » et sur « Le désir et son interprétation », il faut croire que cette construction-là, au fond sans doute elle ne répondait pas à l'os de l'affaire ; dans la mesure où ça reste une construction par étapes, où il y a, au fond, quand Lacan - et je l'ai relu dans cette perspective, enfin certaines pages - au fond, il est conduit quand il présente successivement la construction de ce graphe, on peut dire qu'il juxtapose le second étage au premier.

Et d'ailleurs ce qui domine ce graphe, c'est bien le désir, il est construit autour du désir, il est fait au cours d'un séminaire qui s'intitule du désir, et Lacan lui gardera le nom de « *graphe du désir* », de telle sorte que c'est tout de même par après que Lacan a répondu. Et la réponse, au fond, c'est « Position de l'inconscient ». Comme si il y avait là une lettre en souffrance arrivée à destination.

Et ce qui fait au fond, à cet égard, enfin ce qui distingue et ce qui fait la supériorité du schéma de l'aliénation/séparation sur le graphe du désir, même si le graphe du désir est plus évocateur, il flatte plus, il est plus stimulant, si on veut, pour l'intelligence et pour l'imagination, il reste que la supériorité du schéma sur le graphe, c'est qu'il s'efforce de montrer - je l'ai déjà évoqué - en quoi l'aliénation, c'est-à-dire la structure signifiante ou, comme disent les autres, le langage, le langage en tant qu'articulation signifiante, appelle la séparation, qu'il la nécessite. C'est ça l'effort de cette construction, c'est pas une juxtaposition, c'est, il ne faut pas dire non plus exactement que ce soit une déduction, mais les deux opérations sont données ensemble. Et, au fond, au temps où s'opère la séparation,

c'est alors que vient se placer quelque chose de l'organisme vivant, la libido, les objets dits pulsionnels, et au fond, on peut dire que ça met en évidence que l'énergie pulsionnelle est liée à l'objet perdu. Alors que, au fond toute la construction de Laplanche et Leclaire laisse l'objet, comme objet perdu, tout à fait hors de son champ. Il y a seulement, je crois, Leclaire qui s'efforce de trouver, enfin, quelques formules pour marquer que la pulsion de mort serait le fondement du complexe de castration, ce qui est comme une ébauche, en effet, de la liaison entre jouissance et castration, qui sont les deux termes qui s'étalent en haut du graphe de Lacan. Alors, et au fond, c'est en maintenant, en s'orientant sur la liaison, la connexion de la pulsion et de l'objet perdu, et par là de la pulsion, en effet, et de la castration, enfin de la jouissance et de la castration, que Lacan au fond sortira de ces deux ailes, si je puis dire, au-dessus de ce marécage de problèmes. Et c'est ce qui manque dans l'étude sur l'inconscient de Laplanche et Leclaire.

Alors, au fond, il faut bien dire que le schéma présenté n'est pas absurde, et voilà qui donne le cadre, en tout cas, du commentaire que je ferai ce soir.

On peut s'intéresser, enfin - j'y viendrai - aux voies par lesquelles la pulsion s'est extraite, chez Lacan, de sa proscription initiale. Au fond, si elle a été proscrite, la pulsion, initialement, c'est que foncièrement pour Lacan - et c'est une sorte, on pourrait dire d'obstacle épistémologique, pour lui, si elle était proscrite, c'est que pour lui, la libido était foncièrement retenue dans le registre imaginaire. Et on peut dire que Lacan a été longtemps, avant même de commencer son enseignement et pendant un temps ensuite, il a été serf de la logique du Stade du miroir. Et cette logique comporte précisément que la libido est au niveau du narcissisme.



C'est-à-dire que la libido elle circule du moi à ses objets et retour, et donc tant que Lacan n'a pas défait la connexion de la libido et du narcissisme, on peut dire que la pulsion n'a eu chez lui qu'un statut de proscription. Parce que du fait que la libido était pour lui foncièrement au niveau du narcissisme, on ne pouvait pas en conclure autre chose que ceci, que ce qui est du sujet est hors jouissance. Ce qui est à proprement parler du sujet et qui est dans l'ordre symbolique est nécessairement hors jouissance.

Et au fond, je vois là la racine de ce reproche que lui-même signale qu'on lui a fait si longtemps, peut-être pour toujours, le reproche d'intellectualisme. On peut dire : sottise ! Mais enfin où est-ce que, quel est le point exquis tout de même que ce reproche pouvait capter ? Eh bien, je crois que c'est ça. C'est que tant que la libido était par Lacan située, était liée au narcissisme et donc dans le registre imaginaire, tout ce qui était d'ordre, tout ce qui était du sujet - il préférerait le dire comme ça - se trouvait hors jouissance.

Et au fond, c'est de là qu'est venue, au fond nécessairement, la promotion du fantasme dans l'élaboration de Lacan, précisément du fantasme comme point de contact de l'imaginaire et du symbolique, comme nouage de la jouissance imaginaire et du sujet dans l'ordre symbolique. Et c'est pourquoi, au fond, la formule du fantasme est faite de la rencontre de deux termes hétérogènes, qui se retrouvent dans l'écriture que Lacan a donnée : S barré, poinçon, petit  $a$   $\diamond$   $a$ . Et au fond, on peut dire que dans ce, parce qu'au fond, c'est à Lacan qu'on doit cette promotion comme au cœur de la logique de la cure, cette promotion du fantasme au cœur de la logique de la cure. Eh bien ! c'est, d'une certaine façon c'est déjà déterminé par le point de départ que j'ai indiqué, et il

fera, comme vous savez, porte électivement la fin de l'analyse sur cette articulation-là.

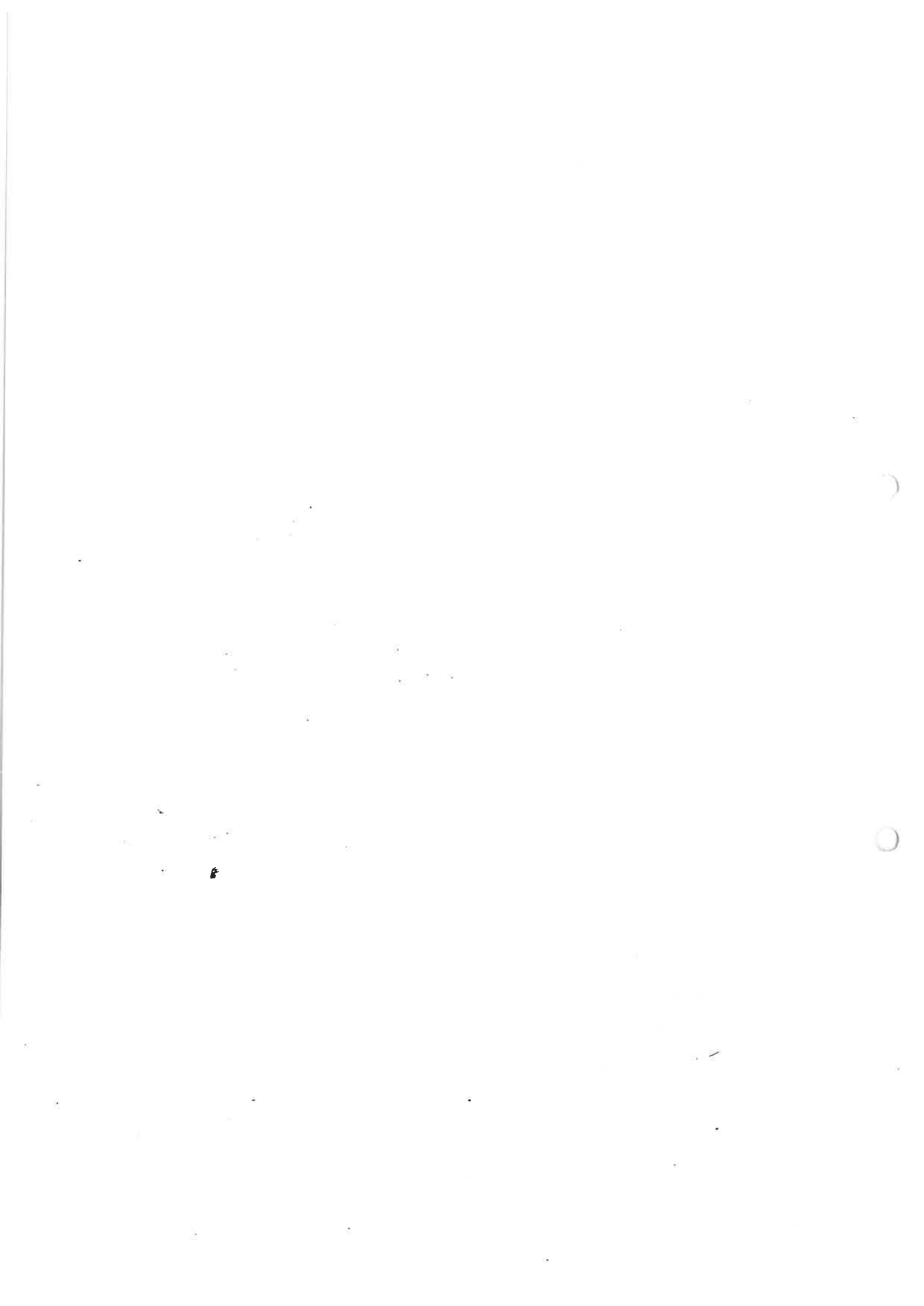
Et on peut même dire que ce qui a relancé l'enseignement de Lacan, c'est que ces deux termes, au fil de son discours, sont devenus de moins en moins hétérogènes. Et que l'idée d'une logique du fantasme, et d'une logique du fantasme épousant la logique de la cure a développé finalement une conséquence inexorable, qui s'est affirmée avec le temps dans son enseignement. A savoir que cette conséquence c'est une logification toujours plus accentuée de l'objet petit  $a$  jusqu'au point où Lacan, au fond examinant à nouveau cet objet et ce qui était devenu dans son discours, a dû en disjoindre la jouissance comme telle. C'est-à-dire a finalement, après l'avoir apprivoisée et capturée dans cet objet petit  $a$ , d'abord comme objet petit  $a$  imaginaire, ensuite comme objet petit  $a$  articulé au symbolique, enfin comme objet petit  $a$  réel, et Lacan, enfin, l'a tant logifié cet objet, il l'a tant fait tourner avec les signifiants, il l'a tant manipulé manœuvré comme un signifiant, on peut dire qu'à la fin, se retournant vers cet objet petit  $a$ , au fond, il a trouvé que c'était vraiment trop pâle pour rendre compte de la jouissance comme telle.

Et cette scansion, au fond, a été très fortement marquée dans son *Séminaire Encore*, dans son vingtième Séminaire et c'est de là qu'il s'est relancé dans un autre chapitre, dans un autre essai, et du point où nous sommes, au fond, nous avons le panorama, nous avons la suite de l'affaire, au fond il y a sans doute quelque leçon à en tirer.

Bon, alors à certains d'entre vous je dis : « à ce soir », et aux autres je dis : « la semaine prochaine ».

Ce soir c'est pas ici, hein, c'est Boulevard du Montparnasse.

11 Janvier 1995



## SILET

Jacques-Alain MILLER

18 JANVIER 1995

### VI

J'ai compté comme un mérite des élèves de Lacan en 1960 d'avoir signalé comme une difficulté de son enseignement, la place de la pulsion. Ils ont témoigné, par un travail, que à eux, dans leur lecture de Freud et dans leur pratique de la psychanalyse, la place de la pulsion faisait une difficulté, un embarras. Et je l'ai inscrit à leur compte !

Après tout, Freud en qualifiant les pulsions de mythiques, en disant que c'était « *nos mythes* », les pulsions, a accentué l'embarras peut-être que lui-même éprouvait à inscrire les pulsions au rang d'entités ex-sistantes. En tout cas il a signalé, que leur ontologie n'allait pas de soi et que peut-être fallait-il avoir recours à la fiction pour les situer exactement.

Et, nous ne pouvons pas faire l'économie d'en passer par la pulsion, puisque c'est chez Freud le mode fondamental de jouir, que c'est sous ce sigle qu'il situe et qu'il pense une satisfaction du sujet qui peut de lui-même être méconnue, inconnue.

Tout en faisant aux élèves de Lacan un mérite de leur embarras, je me suis opposé à moi-même que le dédoublement du langage à quoi cette interrogation les conduisait, entre un langage verbal et un langage non verbal, lequel serait le langage propre de l'inconscient, était anticipé et réfuté par la construction de Lacan, dont ils pouvaient avoir

connaissance pour avoir été les auditeurs de son Séminaire des « Formations de l'inconscient » et du « Désir et son interprétation », avant même la publication de « Subversion du sujet », construction qu'ils ont donc négligée et que Lacan leur a rappelée, de ce graphe à deux étages qui avait par avance répondu à leur objection.

Plus généralement, on peut dire qu'ils ont été insuffisamment attentifs à l'effort qui avait été celui de Lacan depuis 1953, où il avait proféré une proscription de la pulsion, son effort pour intégrer à sa conception le concept de pulsion. Effort qui culmine en 1964 dans son *Séminaire XI des Quatre concepts fondamentaux*, et dans son écrit de « Position de l'inconscient » où il reprend, en 1964, les considérations qu'il avait opposées à ses élèves dès la présentation de leur travail.

Néanmoins - il y a un néanmoins -, l'objection faite en 1960 ne vient pas par hasard. Et il m'apparaît qu'elle est strictement prescrite, déterminée, conditionnée par le point de départ de l'enseignement de Lacan, à savoir par sa refondation de la psychanalyse à partir de la fonction de la parole comme intersubjectivité.

Et, quels que soient les compléments, les rectifications, les corrections, la réorientation, les suppléments que Lacan a pu apporter à ce point de départ, ce point de départ tout de même, me semble-t-il, enfin, continue d'orienter l'ensemble de son enseignement. On ne peut pas le tenir pour simplement dépassé. Et, lui-même s'est évertué à accentuer la continuité de sa trajectoire. Et si sur certains points, et peut-être tous, il est progressivement revenu, néanmoins la direction a été fixée par ce point de départ.

La refondation, comme je l'ai appelée, implique en effet une certain

dévalorisation de ce qui est de l'ordre de la jouissance. Et Lacan n'a pas cessé de rencontrer cette objection, l'objection de la jouissance, non pas l'objection qui lui était opposée par des élèves, mais l'objection qui surgissait incessamment de sa propre avancée, et aussi la relançant.

Alors, c'est ici qu'il faut être précis. Est-ce qu'on peut dire, me suis-je posé la question, que la refondation lacanienne de la psychanalyse dans son moment inaugural nie que quelque chose existe qui soit de l'ordre de la satisfaction ? Si l'on pose, enfin, la question dans ces termes, la réponse est non. Il est question d'une satisfaction d'emblée. Et quelle est-elle ?

C'est une satisfaction qui est essentiellement attachée à la reconnaissance. On peut considérer que cette clef, que Lacan apporte au départ, de la reconnaissance du désir, selon laquelle le désir appète une reconnaissance, est un legs philosophique emprunté à la lecture kojévienne de Hegel.

Mais, je crois que c'est négliger, si on s'en tient là, là aussi la refondation que Lacan y apporte. Et précisément en posant, et c'est ce qui anime tout le premier moment de son enseignement, que la reconnaissance satisfait le sujet. Cette reconnaissance, enfin, est supposée lui venir de l'autre, et non par une étreinte ni par le comblement, enfin, d'un besoin, mais bien par sa parole. Quand on parle de reconnaissance du désir, on vise, enfin, l'attente d'une parole de l'autre. C'est la parole de l'autre qui serait ainsi porteuse de satisfaction.

Alors, ne nous pressons pas de dire que cette formule a été dépassée par Lacan. Bien sûr l'a-t-elle été. Elle disparaît de ses références, elle n'apparaît plus comme lévitative, et elle est même

explicitement démentie dans ses *Écrits*. Néanmoins, si on vise l'os de l'affaire, il apparaît que c'est dire aussi bien que c'est le signifiant de l'Autre qui satisfait, si on admet, enfin, de réduire dans cette parole ses effets de signification pour n'en retenir que le signifiant qui en est cause. Et si je le dis ainsi - c'est le signifiant de l'Autre qui satisfait - peut-être est-il déjà sensible qu'on s'approche de formulations plus tardives de Lacan.

Il en viendra, en effet, à formuler, dans son *Séminaire XX, Encore*, qu'il y a une jouissance du blablabla, une jouissance à parler comme telle, que la parole proférée par le sujet, et spécialement tel que ça se découvre dans l'expérience analytique, le satisfait en tant que telle (t.e.l.l.e). C'est la parole, le fait de parler qui serait jouissance. Et, certes, lorsque Lacan l'a formulé, il a obtenu, enfin, un effet de surprise, parce qu'il semblait ainsi démentir les fondements mêmes de son enseignement, alors que, à bien l'entendre, dès le début, il se dirigeait vers cette formule.

Une telle formule, que la parole comme telle satisfait le sujet, que il jouit à parler suppose, suppose, bien entendu, une réduction de tout ce qu'il en est d'intersubjectif et de dialectique dans la parole. Et, dans cette réduction est emportée la reconnaissance, la parole de l'autre en tant qu'elle reconnaît ce que le sujet a de lui-même retranché, rejeté, refoulé.

Mais, il demeure que la satisfaction, d'un bout à l'autre de ce que nous a expliqué Lacan, la satisfaction est attachée au signifiant. Et cette notion est déjà présente dans la promotion de la reconnaissance du désir et du désir de reconnaissance.

Et même, enfin, il peut paraître que Lacan n'a pas cessé de recommencer, sous des formes diverses, la même

démonstration : que le sujet se satisfait du signifiant. Je peux faire quelques sondages à ce propos. Voyez, par exemple, comment il présente la direction de la cure dans son moment premier, quand il s'agit d'introduire le sujet à la pratique de la psychanalyse, de l'inviter à associer, et que on est, enfin, dans les premiers temps de, où il s'agit, enfin, de faire surgir en lui, disons, un mode de dire qui n'est pas banal, qui n'a pas l'occasion, enfin, d'être mis en exercice en dehors de l'expérience.

Dans quels termes Lacan est-il conduit, enfin, à réduire ce temps de départ de la cure analytique ? Il le réduit, page 586 des *Écrits*, à une opération qui consiste - je le cite - « à faire oublier au patient qu'il s'agit seulement de paroles ». Et c'est une réponse à la question de savoir de quoi le patient se satisfait dans l'expérience. Il se satisfait seulement de paroles. Et en particulier, il se satisfait qu'à ses demandes il ne soit pas répondu par l'attribution, enfin, de ce qu'il réclame comme objet, sinon par un silence ou par, comme on dit, de bonnes paroles. On dit « de bonnes paroles » précisément quand on évite d'attribuer à l'autre ce dont il s'agit matériellement.

Est-ce qu'il se satisfait, telles que Lacan situe ces paroles dans sa « Direction de la cure », est-ce qu'il se satisfait de toute parole ? Pas exactement. Il se satisfait, le sujet, spécialement des paroles qui ont effet de vérité. Et, à l'occasion, ce sont les siennes, pas nécessairement celles de l'analyste.

Et il est très remarquable que l'effet de vérité a de quoi satisfaire en tant que tel. Et d'où la demande qu'on entend : « Dites-moi quelque chose ! » Et une fois admis que les objets de notre monde ne sont pas en jeu, il reste cet objet qui est la parole de l'analyste. Et

c'est aussi la plainte : « Vous ne me dites rien », qui après tout témoigne que non seulement le sujet a réussi à oublier qu'il s'agit seulement de paroles, mais bien qu'il désire des paroles, pour en lui satisfaire quelque chose. Ces paroles d'ailleurs, il les obtient pas forcément. Si l'analyste ne dit rien, le patient patiente. C'est-à-dire qu'il est conduit, comme analysant, à se sustenter de ce qu'il profère lui-même comme paroles.

Et, ce qui est ainsi, d'emblée, à l'horizon de ce temps de départ de la cure, où il s'agit de faire oublier, c'est que la parole est un mode de jouissance.

Peut-être puis-je là faire un petit court-circuit et, enfin, donner un autre éclairage à ce syntagme un peu figé parmi nous qui est celui du transfert de travail. A l'horizon même de ce que j'appelais un horizon, un peu au-delà, il y a sans doute la valeur que prend au terme de l'analyse le transfert de travail. C'est une question. Le transfert de travail, où Lacan désigne le relais qui serait pris de son travail par d'autres le poursuivant, ce transfert de travail ne serait-il pas en son fond un transfert de paroles ? La parole analysante devenant parole enseignante, puisque c'est bien dans ce transfert de travail que Lacan, à la fin de l'analyse, espérait fonder l'enseignement de la psychanalyse. Et, c'était bien son idée qu'en son fond, la parole d'enseignement, de l'enseignement véritable, celui qui gagne sur l'ignorance du sujet lui-même, est parole d'analysant. Au sens où Lacan entendait son propre enseignement, l'enseignement c'était, au fond, la poursuite de l'analyse par d'autres moyens, pour paraphraser Clausewitz.

Le sujet se satisfait de la parole. Je l'ai dit, c'est ce que Lacan en viendra à formuler dans son *Séminaire XX*, vingt ans après son point de départ. Mais

cette notion est déjà là au point de départ incluse dans la reconnaissance du désir et elle est accentuée à nouveau quand il clôt son *Séminaire XI* des *Quatre concepts fondamentaux*. Précisément quand il évoque la petite histoire de mendiant se régaland du fumet du rôti. C'est que le mendiant n'a pas, comme on dit, les moyens de se payer le rôti, l'objet concret qu'est le rôti. Cet objet est pour lui hors d'atteinte. Et il faut, enfin, donc, qu'il se satisfasse de quelque chose qui est à côté du rôti et qui ne se paye pas et qui est son fumet.

Eh bien, ce fumet, c'est aussi, dit en substance Lacan, ce dont nous-mêmes nous prenons satisfaction, même quand nous avons les moyens de nous payer le rôti, dans la mesure où nous passons par le menu, c'est-à-dire par des signifiants. Et en cela, même au restaurant, on ne fait que parler, dit-il. Bon ! on commence par parler. Néanmoins quand il n'y a pas de menu, on se sent un petit peu frustré.

Ça m'est arrivé récemment dans la bonne ville de Barcelone, où je me suis rendu dans un établissement de restauration qui m'était chaudement recommandé par mes camarades, et, au fond, qui a cette propriété que, à peine on s'assoit, hop ! on vous sert des plats. Et on vous sert comme ça, un, deux, trois, quatre, cinq, six, je ne sais pas combien de plats, et en plus de la boisson, sans qu'on ait un seul mot à dire ! C'est un restaurant, enfin, de poissons et fruits de mer, et ceux qui organisent ces agapes considèrent que on sait à quoi il faut s'attendre quand on se rend dans l'établissement, et que ça n'est pas la peine de perdre du temps à causer, hop ! on a son assiette pleine - enfin, je n'exagère pas - dix secondes après le moment où on est à table. Et, d'ailleurs le résultat, c'est que lorsque vers le huitième plat, le garçon pose une question, ça devient angoissant ! On a

envie évidemment de s'en remettre à lui pour que ça continue comme ça jusqu'au bout et, d'ailleurs je m'en suis remis, enfin, à ceux que j'ai appelé mes camarades pour répondre à ma place et pour que cet épisode arrive à une heureuse conclusion.

Autrement dit, quand il manque les signifiants, on a beau être repu - c'est le cas - et même d'en avoir jusque-là ! enfin, de différents types de bestioles, enfin, torturées qu'on vous apporte, il demeure, il faut bien dire, un affect d'insatisfaction qui est notable et qui a des raisons de structure, que précisément Lacan signale.

Dans son apologue, que vous trouverez dans le dernier chapitre de ce *Séminaire XI*, dans son apologue à lui le menu est rédigé en chinois. C'est, on suppose que vous ne savez pas le chinois et que, de ce fait, vous ne savez pas ce que vous avez à désirer sur le menu. Je me demande s'il existe encore des menus en chinois sans la traduction. Peut-être en Chine, et encore ! étant donné le remarquable développement capitaliste qui a lieu dans ce qui se présente encore à l'occasion comme la Chine rouge. Mais admettons l'apologue, qui est là pour faire percevoir, par l'intermédiaire de ce menu chinois, qu'il faut la médiation de l'autre, qui sait lire le menu et qui a par là chance de savoir ce que vous désirez et que vous-même ignorez. Et dès lors, c'est à l'Autre que la demande est adressée de savoir quel est mon désir.

Cet apologue, enfin, est voulu - c'est comme ça que je l'interpréterai aujourd'hui - comme un ravalement de la reconnaissance du désir. La reconnaissance du désir, dont Lacan fait l'éloge romantique dans son Rapport de Rome, se réduit dans cet apologue à n'être rien de plus que le déchiffrement d'un menu, et l'analyste à faire figure de

la patronne chinoise ; étant entendu que, comme cette patronne, il ne doit pas seulement supporter la fonction de l'interprète, qui est celle du Tirésias ici évoqué, mais encore - référence à Apollinaire - avoir des mamelles, des mamelles éventuellement plus intéressantes que ce qui est au menu.

C'est dire que l'Autre doit avoir de quoi satisfaire le désir, non seulement sous les espèces du signifiant qui le leurre, mais aussi sous les espèces de boucher le désir par un objet. Et, c'est dire que la fonction de l'interprète n'est pas la seule fonction de l'analyste, qu'il faut aussi qu'il ait, à côté de cette fonction, la propriété de détenir l'objet.

Mais laissons cette face de l'apologue, et disons qu'il est là, à la fin de ce Séminaire XI, pour illustrer la conjonction de la parole et de la jouissance. Mais, c'est à la condition d'en passer par l'Autre. L'autre, enfin, que fait-il ? Il déchiffre le menu qui vous reste illisible, il interprète, mais c'est pourtant par autre chose, par ce qu'on appelle ici ses mamelles, qu'il peut satisfaire au-delà de ce qui va être demandé.

Cet apologue, je crois, est connu d'un certain nombre d'entre vous, et qui se prête à des nombreux commentaires, dans des perspectives diverses, n'est pas encore ce que Lacan trouvera à promouvoir dans son Séminaire XX, à savoir, que la parole satisfait, qu'il y a jouissance hors toute médiation de l'Autre, sous les espèces, qui figurent ici, sous les espèces de l'Autre déchiffreur.

Et, en cela, quand nous en arrivons à cette perspective selon laquelle la parole comme telle - c'est-à-dire, maintenant nous pouvons, enfin, donner sa valeur à ce « comme telle », « comme telle » veut dire « hors médiation de l'Autre » - que la parole comme telle satisfait, eh bien !

nous sommes à l'opposé de l'accent qui a été mis par Lacan au départ de sa refondation de la psychanalyse.

Au départ de cette refondation, au contraire, il portait l'accent sur les vertus dialectiques de la parole. Et l'accent mis sur la dialectique est connexe à l'antinomie, la disjonction établie entre parole et jouissance. Et on peut dire que l'opposition qui roule dans son enseignement entre symbolique et imaginaire répercute l'opposition, la disjonction de la parole et de la jouissance. Au fond, les fonctions, les effets, les produits de jouissance de la parole sont par lui, de façon systématique, mis à l'écart. Et, non par inadvertance, mais par conséquence, enfin, de son point de départ.

La jouissance, qu'on voit néanmoins hanter son texte, apparaît comme un terme et une propriété qui sans plus de précision est affectée à l'imaginaire, hors du symbolique. La dialectique, au fond, anime le symbolique. Tandis que dans son texte, invariablement, inexorablement, le terme de jouissance appelle l'adjectif imaginaire. Et pendant des centaines de pages de ses Écrits, vous ne voyez pas paraître ce terme de jouissance sans que, immédiatement après ou dans les parages vous n'ayez trouvé ce stigmaté de l'imaginaire.

Et, cette connexion de la jouissance avec de l'imaginaire apparaît d'autant plus nécessaire, d'autant plus obligée que la jouissance est du corps. Et cette proposition, selon laquelle la jouissance est du corps, constitue une sorte d'invariable de l'enseignement de Lacan.

Or, le corps lacanien est imaginaire. Le corps ne s'introduit pour lui dans l'expérience analytique, dans la Métapsychologie, dans la théorie du signifiant, le corps ne s'introduit que par l'image. C'est du moins la leçon

« Stade du miroir ». De ce fait, il y a une connexion essentielle entre la jouissance et l'image.

Et c'est même ce qui a fait que, dans un exposé dont j'ai rappelé le titre à ma première prise de parole ici, sur l'imaginaire, j'ai donné comme titre « Les prisons de la jouissance », pour qualifier les images au sens de Lacan. L'image comme prison de la jouissance, c'est bien ce qui supporte la promotion de la fonction du fantasme, et c'est aussi ce qui conduit Lacan à faire une place éminente à la pulsion scopique, la pulsion qui a affaire avec l'œil et le regard. Et il fait cette place précisément dans son Séminaire XI, sans doute en raison d'une contingence, la parution de l'ouvrage du Visible et de l'invisible de Merleau-Ponty, mais au-delà de cette contingence, il se découvre, enfin, j'essaye de découvrir que la conjonction de l'image et de la jouissance est déterminée dans tout le cours de l'enseignement de Lacan, et c'est ce qui fait que, ayant à traiter une année de l'objet de la psychanalyse, et de l'objet pulsionnel dans la psychanalyse, c'est... il fait une place tout à fait de premier plan à l'image, à l'œil et au regard.

D'une façon générale, ce privilège de la vision est chez Lacan, enfin on peut dire qu'il double, qu'il accompagne la promotion de la parole, au point qu'il puisse écrire, enfin, je crois dans « La chose freudienne », page 427 des Écrits, que les « objets caractéristiques du monde humain », comme il s'exprime alors, apparaissent « dans un espace structuré par la vision », là où on pourrait s'attendre, en raison de ce qu'on a dans l'oreille, que l'espace des objets humains, du monde humain, que cet espace est structuré par la parole. Eh bien, non, à cette date en tout cas, c'est la vision qui apparaît, au fond, structurante.

Et, en effet, cette expression porte la marque de ce qui fut le point de départ de Lacan avant même son enseignement, à savoir le Stade du miroir. Au fond, dans le Stade du miroir, comme matrice du rapport du sujet à l'Autre et au monde, en effet, c'est la vision qui est structurante.

Et on peut dire que c'est ce qui conduira Lacan, parallèlement, à analyser de façon symétrique - à certains égards, au moins - la vision et la parole, et à déterminer dans chaque cas l'objet en jeu quand il y a jouissance, à savoir le regard et la voix. Au fond, quand il s'efforcera de retrouver la pulsion à la fois dans la vision et dans la parole, il dégagera de façon symétrique ces deux objets qui n'avaient pas été identifiés en tant que tels par Freud.

Remarquons, de là, qu'il ne va pas de soi de parler de la pulsion et de sa satisfaction, c'est-à-dire de la jouissance, en terme d'objet.

Et, si Lacan est venu à nous amener à traduire la question de la jouissance en terme d'objet, c'est peut-être au prix de laisser de côté, comme il s'exprime page 659 des Écrits, le côté énergétique de la pulsion. Et à vrai dire, il n'est pas sûr que la retranscription de la pulsion, dans des termes qui impliquent l'objet, l'objet petit a, permette de ne pas laisser de côté l'énergie pulsionnelle. Lacan a multiplié les explications, les constructions, les références, pour démontrer qu'il rendait compte de cette énergie à partir du symbolique. Et, au fond, enfin, sur ce point il a toujours été, enfin, extraordinairement convaincant. La seule chose, au fond, qui était un peu inquiétante, c'est qu'il ait autant d'arguments pour ce faire, et tous meilleurs les uns que les autres ; jusqu'à ce que, au fond lui-même reconnaisse que l'objet petit a, précisément en raison de ses attenances au symbolique, laissait



sans doute de côté le réel de la jouissance. Et cette reconnaissance là est faite en toutes lettres dans son Séminaire XX.

C'est à partir de ce Séminaire, qu'au fond il entreprend d'essayer de parler de la jouissance comme telle, et que petit à petit il efface aussi bien l'objet petit a de ses références ou au moins il en minore sérieusement l'incidence. C'est-à-dire pendant tout un temps, au fond, il a pensé réduire ce qu'il en était de la jouissance à son maniement à travers ce qu'il a construit comme l'objet petit a, et au fond nous avons au terme de vingt ans, au contraire, la reconnaissance qu'il y a lieu, au-delà de cet objet, encore de mettre en fonction la jouissance comme telle.

Je vous renvoie là-dessus au chapitre de ce Séminaire XX, que jadis j'ai commenté, et où on voit pousser au centre d'un triangle signifiant une sorte de poche bizarre, enfin, que Lacan affecte du terme de jouissance. Et en ajoutant que, au regard de ce réel-là, même l'objet petit a pâlit jusqu'à ne paraître que semblant.

Alors, c'est là que nous en revenons au concept de la pulsion, à ce concept qui est dans le texte de Freud. Et au fond, le point de départ de Lacan qui s'est présenté comme une lecture de Freud, n'a pas cessé de l'obliger à rendre compte du concept freudien de pulsion. Et on ne peut se défendre de l'impression que ce concept l'a embarrassé ; qu'il a commencé par le proscrire, qu'il a fini par l'intégrer au symbolique, et ce jusqu'à faire de la pulsion une chaîne signifiante. Mais au moment même où il faisait de la pulsion une chaîne signifiante, il lui fallait encore en distinguer la jouissance.

Alors, au fond, pourquoi la pulsion est-elle pour lui d'abord hors symbolique ?

C'est que - enfin, j'ai donné à ça une raison - qu'il situe foncièrement la libido freudienne entre a et a' dans l'imaginaire. Mais c'est aussi que même à être sensible au caractère articulé de la pulsion, ce qui fait obstacle pour Lacan, obstacle épistémologique pour Lacan, à l'admettre de plein droit dans l'ordre symbolique, c'est que la pulsion ne présente jamais chez Freud qu'une articulation exactement parcellaire.

Et, c'est seulement lorsque Lacan, et nous-mêmes par là, lorsque Lacan sera réconcilié avec le parcellaire, qu'il pourra et que nous pourrons admettre la pulsion dans le symbolique ; et, avec le parcellaire, la fonction du reste. La dialectique, la dialectique dans son mouvement totalitaire, elle est foncièrement hostile au parcellaire et au reste.

Au fond, le symbolique s'introduit chez Lacan au départ comme étant de l'ordre de la liaison. Lorsqu'il parle de la cure analytique comme d'une historisation, lorsque il nous présente le sujet rétablissant la continuité de son histoire grâce à la cure analytique, la valeur essentielle est précisément celle de ce que j'appelais la liaison. C'est justement ce qui est partiel qui fait obstacle. Et il s'agit au contraire de faire advenir ces parties disjointes à la continuité de l'histoire, une continuité animée par un projet vers l'avenir qui, en retour, unifie le cours d'une vie. Donc ce qui paraît proprement symbolique, c'est cette propriété-là, celle de la continuité, on peut même dire de la totalisation continue.

Et le symptôme apparaît à cet égard comme une discontinuité, une partialisation, une opacité, qui est vouée à disparaître précisément sans reste.

D'où la difficulté d'admettre la pulsion et son caractère parcellaire. Tout ce qui

est de l'ordre de la poussée pulsionnelle, de ce que Freud appelle le Drang, apparaît d'un tout autre ordre que celui de la continuité de l'histoire, comme un facteur d'interruption, comme un élément étranger et qui relève de l'inertie de l'imaginaire.

La difficulté, qui est avouée entre les lignes par Lacan, la difficulté c'est le texte de Freud.

Au fond, normalement si je puis dire, si on défalque ce texte, la pulsion freudienne doit être par Lacan totalement exclue du symbolique. Et d'ailleurs, c'est ce que peu ou prou, il accomplit dans son Rapport de Rome. Sauf que la pulsion, dit Freud, est d'ordre inconscient et elle est en conflit avec le moi. Et, de ce fait, Lacan, en raison de ce garde-fou freudien, ne peut pas ne pas être conduit à chercher le mode d'intégration de la pulsion dans le symbolique. C'est que la pulsion n'est pas du moi, dit Freud.

Et au fond, l'écart ravageant et dissimulé dans les premiers pas de l'enseignement de Lacan - et ça se poursuit assez longtemps finalement -, c'est l'écart entre une pulsion définie par Freud comme de l'ordre de l'inconscient, et d'autre part, pour le dire le plus simplement du monde, une libido qui, elle, est de l'ordre de l'imaginaire. Comment accorder ces deux termes, la pulsion ou la tendance inconsciente et la libido imaginaire ? Et il y a là, je l'ai dit, un écart, une disharmonie théorique, dont on peut dire que Lacan ne cesse pas d'essayer les recollements.

Et par exemple, ça le conduit, au fond, logiquement, pour intégrer justement cette pulsion dans sa définition freudienne, dans l'inconscient tel qu'il le redéfinit comme de l'ordre symbolique, ça le conduit à des propositions qui paraissent aussi extravagantes que celle-ci, de dire que ce qui prime dans la

poussée de la pulsion, c'est un désir en tant qu'il doit se faire reconnaître. C'est-à-dire, au fond, logiquement il est conduit à aligner la pulsion sur le désir de reconnaissance. Il dit ça une fois, dans un propos, enfin, qui est une réécriture de ses commentaires, au commentaire qu'il a lui-même apporté à son Rapport de Rome. Mais cette proposition, au fond elle met au jour le mouvement irrésistible de son enseignement, à savoir le transport de la pulsion dans le symbolique.

Et c'est pourquoi, d'un côté la libido, la libido freudienne, il est conduit à la rapporter au narcissisme, mais de l'autre, à toujours davantage intégrer la pulsion dans l'ordre symbolique. Et ce qui n'a pas été sans hésitations.

C'est ainsi que, dans ses *Quatre concepts fondamentaux* précisément, lorsqu'il en vient finalement à faire de la pulsion un des quatre concepts fondamentaux - non pas un concept qui se raccroche de façon secondaire au désir de reconnaissance, mais de plein exercice un concept fondamental, alors que Lacan ne fait pas à cette date du désir un concept fondamental de la psychanalyse, mais de la pulsion, à la place du désir -, lorsqu'il fait de la pulsion un concept fondamental, à quoi est-ce qu'il consacre brusquement des considérations étendues ? Il consacre des considérations à l'amour. Au point que j'ai été amené à intituler un des chapitres de ce Séminaire : « De l'amour à la libido ».

Et pourquoi est-ce qu'il consacre cette attention à l'amour à ce moment-là ? Au moment où il promet la pulsion comme concept fondamental, pourquoi s'occuper de l'amour ? Précisément parce qu'au fond l'amour, il le laisse entre a et a'. L'amour, il le laisse au niveau imaginaire, et précisément pour

accentuer que la pulsion, elle, n'est pas à ce niveau-là.

Et c'est pourquoi il met l'accent, page 174 du Séminaire XI, sur le fait que le niveau de l'Ich, de Je, du moi freudien, est non-pulsionnel et que c'est là que Freud fonde l'amour. C'est-à-dire qu'à ce moment-là il peut effectivement exclure totalement la pulsion du registre imaginaire. Et il dit, l'amour oui, bon, là ça reste dans l'imaginaire, mais la pulsion, elle, elle est d'un autre ordre. Et donc, au fond, il distingue sévèrement l'amour et la pulsion, et dans la mesure même où l'amour, au fond, est non parcellaire, l'amour vise en l'autre la totalité de la personne, tandis que il met simultanément l'accent sur le fait que la pulsion, elle, est foncièrement partielle, foncièrement parcellaire.

Et, de ce fait, il peut, au fond, accentuer, comme il lui est arrivé de le faire, que l'amour est foncièrement narcissique, et on se dit : tiens ! il redit encore une fois la même chose, si on l'a lu ses écrits d'avant, alors que répéter à ce moment-là que l'amour est narcissique a une toute autre valeur, dès lors qu'on ajoute que la pulsion, elle, n'a rien à voir avec le narcissisme. Et donc... et qu'on opère ce qu'il appelle lui-même une distinction radicale entre le champ narcissique, entre le s'aimer à travers l'autre, et la pulsion qui a une tout autre structure.

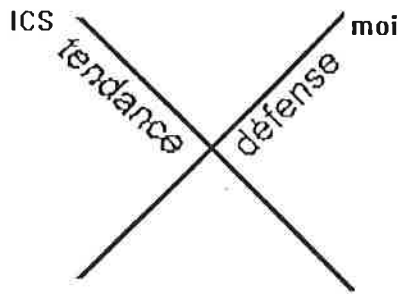
Je voudrais, pour marquer, enfin comment, qu'il y a là, enfin, vraiment un, le problème de l'enseignement de Lacan, faire référence à son écrit de « La chose freudienne », qui reste dans les mémoires surtout pour la grande prosopopée que Lacan y inclut de la vérité prenant la parole en disant : « Je parle ».

C'est, ce texte-là, c'est, si l'on veut, le manifeste du « retour à Freud ». C'est là qu'on y trouve cette expression et que

Lacan promet d'y donner le « Sens du retour à Freud en psychanalyse » - c'est le sous-titre - et ce retour prend la valeur d'un retour au sens de Freud, d'un accent porté sur le sens.

Et, c'est là que, au fond, il répète une promotion de la parole sous le nom de la vérité, au nom de la vérité. La découverte de Freud, dit-il, met en question la vérité. C'est « la découverte du pouvoir de la vérité en nous et jusqu'en notre chair ». « Jusqu'en notre chair » - c'est une citation - a un sens très précis là. C'est que, et ça vise la pulsion freudienne et ce qui, dans la pulsion, serait justement sensible à la vérité. D'ailleurs, à peine a-t-il prononcé ces mots, qu'il se réfère à « la tendance inconsciente » - expression, enfin, qui en fait désigne la pulsion, sous une forme un peu atténuée comme à l'époque -, il se réfère à la tendance inconsciente et en disant qu'après tout elle est supposée dans l'analyse aussi s'apaiser par la reconnaissance. Et il oppose, et donc c'est dire que, en filigrane, il oppose, il situe cette pulsion cette pulsion comme tendance inconsciente, du côté du symbolique et au fond, très fermement il rappelle, en se gaussant des psychanalystes qui se trompent à ce propos, que la défense contre la pulsion, elle, est d'ordre imaginaire.

Au fond, l'ensemble de ce texte, que je prends comme référence là, est fondé sur le schéma en croix, que j'ai déjà reproduit, qui oppose l'axe inconscient et celui du moi :

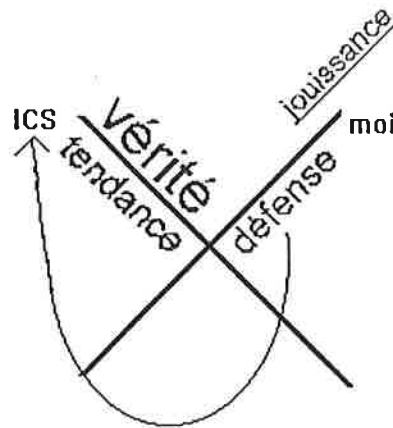


Et c'est au point que, pour Lacan, les efforts de Freud dans sa seconde topique sont faits pour rappeler aux analystes la différence du champ du moi et du champ de l'inconscient.

Et, si l'on se repère sur ce schéma, la tendance ou pulsion, selon les dires de Freud, appartient au registre inconscient, tandis que la défense, en revanche, est à attribuer au moi. Et au fond, Lacan, dans sa polémique, considère que c'est une erreur de penser la défense comme inconsciente. On peut dire, par le fait même que Freud situe le conflit psychique entre pulsion et défense, Lacan est conduit à l'appliquer sur son schéma sur ce mode.

Et, au fond, il souligne que les tendances inconscientes, selon Freud, sont animées d'une dynamique, et sous le nom de dynamique il couvre les réversions de l'objet et de la source, d'ordre grammatical, pour faire penser qu'il s'agit d'une dialectique, mais enfin, il recule quand même devant dire « dialectique des # pulsions », il dit « dynamique », et il reproche à Anna Freud et aux tenants de la psychologie du moi de penser que la dynamique des tendances, qui est d'ordre inconsciente, se prolonge dans les défenses. Il s'indigne que la dynamique semble, à suivre les analystes, se continuer dans les mécanismes de défense, à un changement de signe près. Et donc, au fond, l'essentiel de ce texte est pour rappeler que la défense est du côté du moi, qu'elle n'est pas comparable à la tendance.

Or, on peut dire le, ce sera au contraire et en démentant terme à terme ce que Lacan avec un esprit polémique a affirmé dans cette « Chose freudienne », c'est au contraire tout le mouvement de l'enseignement de Lacan qui va, au contraire, déporter les défenses du côté de l'inconscient.

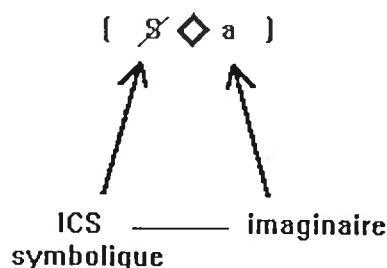


Et c'est un, faire passer la défense freudienne, de l'imaginaire au symbolique, et même trouver dans la défense, à l'égard de la pulsion, le lieu propre du sujet de l'inconscient, c'est ça qui va être le chemin de Lacan.

Alors, au fond, ce texte de « La chose freudienne », quand il promeut la vérité, c'est sur cet axe, sur l'axe symbolique inconscient, et, à cette date, tout en devant bien inscrire la tendance au registre de l'inconscient, il est néanmoins conduit à inscrire la jouissance dans l'ordre imaginaire. Et d'une certaine façon, nous avons déjà là ce clivage qui se répercutera dans l'enseignement de Lacan et qui consiste à séparer la pulsion et la jouissance, à reconnaître toujours davantage l'articulation signifiante de la pulsion, mais pour lui opposer ce qui serait la substance de la jouissance dans l'ordre imaginaire.

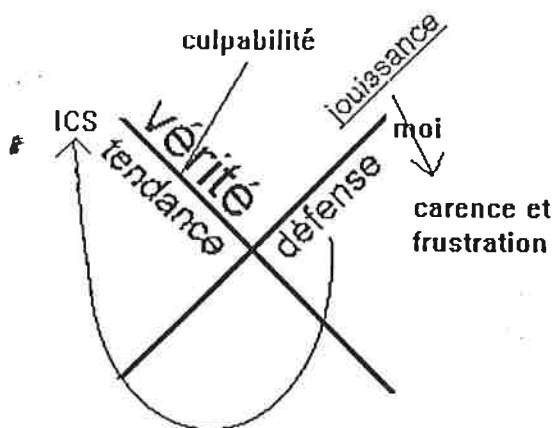
Et on peut dire que lorsque Lacan écrira le fantasme par la formule : S barré, poinçon, petit *a*, un petit *a* considéré d'abord comme imaginaire,

cette écriture-là :  $\mathcal{S} \diamond a$  est l'héritière de cette problématique, parce qu'elle essaye dans le fantasme de conjoindre ce qui est de l'inconscient, à savoir le sujet, et donc ce qui est de l'ordre symbolique, à un terme qui, lui, est d'ordre imaginaire.



Et cette écriture même du fantasme, dont nous nous servons volontiers, est strictement déterminée par la contradiction que j'ai là soulignée.

Alors, je dis contradiction, parce qu'à cette date par exemple, Lacan applique son schéma en distinguant, ce qui est dans le sujet de l'ordre de la culpabilité et qui est, de ce fait, du registre du symbolique - on est coupable en fonction d'une loi, et la loi est d'ordre symbolique, donc, dans la psychanalyse, la culpabilité, fut-elle un sentiment, relève du symbolique :



Et il oppose terme à terme à cette culpabilité les termes suivants, les éléments suivants, que j'ai notés : la « *frustration affective* », la « *carence instinctuelle* », la « *dépendance imaginaire du sujet* », or, sous les termes

de frustration affective, carence instinctuelle, dépendance imaginaire, au fond, il vise différents modes de jouissance dans la frustration, la carence et la dépendance. C'est-à-dire que d'un côté, culpabilité qui relève du symbolique, et de l'autre, carence et frustration qui sont de l'ordre de la jouissance, je pense qu'il vaut la peine de lire le passage qui m'a, à cet égard, frappé, qu'il m'est déjà arrivé de mentionner : « *C'est bien là*, dit-il, page 433, *que gît le contraste entre les significations de la culpabilité [...]* », d'une part, « *et les significations de frustration affective, de carence instinctuelle et de dépendance imaginaire du sujet* », et il dit, au fond, dans le premier mouvement de l'analyse on s'est intéressé à la culpabilité, c'était bien - ça c'est le moment freudien de la psychanalyse -, dans la phase actuelle de la psychanalyse on s'intéresse, de façon éhontée et unilatérale, à tout ce qui est carence et frustration, c'est-à-dire on s'intéresse à tout ce qui est de l'ordre de la jouissance.

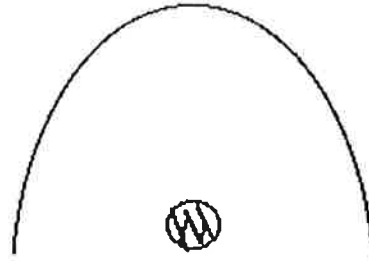
Et donc, et, au fond, il en applique, il applique cette grille de lecture, par exemple à L'homme aux rats, en disant ce qui est moteur dans le cas de L'homme aux rats, c'est tout ce qui relève du symbolique, du manquement à la parole, des forfaitures, des... le mariage trompeur du père et celui qu'il essaye d'obtenir de son fils, et que tout cela est plus important que d'avoir été « *sevré*, dit-il, *d'une jouissance imaginaire ou d'avoir été privé de soins réels* ».

Et donc, c'est, au fond, ce schéma qui lui permet aussi un déchiffrement des cas cliniques, et c'est là qu'on voit le rôle que joue la recherche qui nous est retracée dans *La relation d'objet*, à savoir, un effort pour nouer la jouissance dans l'ordre imaginaire et ce

qui est d'ordre symbolique, et c'est pourquoi Lacan construit un schéma qui nous fait passer de la frustration à la castration. Au fond, son effort est d'arriver dans ce Séminaire à raccorder les relations réelles et imaginaires à la relation symbolique.

Et, au fond, la dialectique qu'il nous présente, par exemple dans ce Séminaire, de l'objet de satisfaction à l'objet du don, c'est-à-dire la sublimation de la satisfaction réelle et imaginaire en satisfaction signifiante, au fond, vient exactement répondre au clivage que j'ai ici précisé.

Et, c'est ainsi que ce mouvement, au fond, le conduira et nous conduit, sans que nous sachions peut-être très bien pourquoi, à opposer la pulsion comme chaîne signifiante inconsciente et l'objet qui, lui, concentre, condense la jouissance. Au fond, ce partage, dont j'essaye d'expliquer ici les fondements, conduira, et nous conduit presque à l'aveugle, à mettre d'un côté, à unilatéraliser tout ce qui est du symbolique de la pulsion, à mettre l'accent sur ce que la pulsion freudienne s'articule de symbolique, de façon grammaticale, non dialectique mais grammaticale, mais en même temps que nous mettons l'accent sur cet aspect de la pulsion, on peut dire que nous en perdons la valeur de jouissance, nous l'effaçons et, de ce fait, surgit la problématique de l'objet qui, lui, concentre, concentre, condense la jouissance. Et au fond, la solution que nous proposera Lacan dans son *Séminaire XI*, c'est de dire : eh bien, la chaîne signifiante de la pulsion, elle fait un parcours et elle entoure l'objet pulsionnel :



Au fond, et c'est ce qui fait que la pulsion, selon Lacan, il peut dire qu'elle est « couleur-de-vide ». Elle est couleur-de-vide parce que toutes ses couleurs libidinales, au fond, sont toutes concentrées dans ce qu'il a appelé l'objet petit *a*.

Bien, je continuerai la fois prochaine.

18 JANVIER 1995

*SILET*  
Jacques-Alain MILLER

25 JANVIER 1995

VII

Il arrivait à Lacan d'être en panne. Au moins, au moins l'ai-je vu une fois en panne. Donc, il lui arrivait d'être en panne.

Cela, cette panne, ne concernait pas la théorie mais l'institution. Et, si mon souvenir est bon - il l'est - il s'agissait de trouver un thème et un titre pour son École, pour un congrès de son École. C'était n'était pas à l'époque réglé, comme aujourd'hui, comme papier à musique. Ça revient de façon sempiternelle à la même date, et où on s'avise de faire cette recherche à l'avance, un an à l'avance. Non, à cette époque, dans les années 70, c'était improvisé, à chaque fois. D'où un certain désordre, mais enfin qui avait son intérêt, puisque à chaque fois c'était dans une certaine précipitation qu'on s'avisait qu'il y avait là quelque chose à faire.

Pourquoi cette fois-ci était-il en panne ? On peut supputer les raisons. Et j'imputerai volontiers un certain transfert négatif de Lacan à l'endroit de son École, qui s'est finalement avéré, ce négatif du transfert, dans l'acte de la dissolution. Un transfert négatif sur l'École et même sans doute plus précisément sur ses élèves. Sans doute rien de plus légitime pour un maître, pour le maître de ses élèves. Enfin, toujours est-il qu'il était en panne.

Et, dans cette panne, il s'est tourné vers moi, qui rédigeais son Séminaire, et je n'y vois pas le témoignage que j'échappais à ce transfert négatif, mais que, au fond il n'avait pas l'intérêt, il n'avait pas à ce moment la libido nécessaire à se casser la tête pour

faire tourner la machine qu'il avait lui-même créée. Et donc, je me suis employé à suppléer à cette panne.

Mais enfin, je ne voulais pas lui épargner tout travail. Et en même temps, j'y voyais l'occasion de m'instruire. Et donc, je lui ai donné à choisir. Je lui ai dit : on pourrait appeler ce congrès « La transmission de la psychanalyse », mais on pourrait aussi bien l'appeler « La tradition de la psychanalyse ». Et j'ai fait un petit commentaire à ce choix en lui disant : Si vous êtes optimiste concernant l'avenir de la psychanalyse, alors disons « La transmission », et si vous êtes pessimiste, disons « La tradition ». Et il a choisi le premier, « La transmission de la psychanalyse », qui a réuni alors les quelques mille personnes qui, depuis cette date, se présentent à l'appel de l'École de Lacan.

Est-ce qu'il faut en conclure qu'il était vraiment optimiste ? comme le comportait mon commentaire. Je n'en suis pas tout à fait sûr encore aujourd'hui.

Mais je peux, en guise d'introduction aujourd'hui, expliquer à nouveau, comme je n'avais pas besoin de le faire au docteur Lacan, la valeur qui s'attache à ces deux termes de « transmission » et de « tradition ».

La transmission, c'est un terme qui nous oriente vers le mathème, vers ces écritures qui sont susceptibles, dans les termes de Lacan, de se transmettre intégralement, dans la mesure où la transmission est déjà assez assurée quand on reproduit l'écriture, telle quelle, à condition de respecter les règles de son fonctionnement, donc à condition que ces règles soient spécifiées d'une façon assez précise pour que, sans penser davantage, on puisse en suivre les transformations.

Et, en ce sens, en ce sens qui est lacanien, on ne fait pas fonds, pour le passage de l'un aux autres, sur le sens, sur ses résonances, sur les équivoques qui peuvent ainsi être charriées dans le cours.

On accepte, on consent à suivre à l'aveugle. Et l'avantage qu'on en a est que la transmission s'effectue sans perte, sans reste, dans une transparence qui est comme étalée sur la surface où on écrit. Et, sans être pris dans la glu des significations.

La tradition, si on l'oppose ainsi à la transmission entendue avec la valeur que j'ai dite, dans la tradition, ce qui passe, c'est la vibration d'une signification. La tradition c'est un passage sémantique, qui est susceptible, au cours du temps - dimension qui est réduite, comprimée, annulée par la transmission du mathème - qui au cours du temps s'opacifie, qui se sédimente, pour employer un terme de la phénoménologie husserlienne. Dans le passage qu'est là tradition, la signification est sujette à des ensevelissements, à des méconnaissances, à des oublis, à des reviviscences aussi bien, du sens : des reviviscences.

Certes, il y a dans la tradition aussi bien un élément formel, mais qui est de l'ordre du rite, c'est-à-dire de ce qu'on fait, de ce qu'on refait, à l'identique, sans bien savoir pourquoi, ou en cherchant à en reconstituer pourquoi on le fait.

Et, eu égard à la distinction que je rappelle de la transmission et de la tradition, vous saisissez pourquoi je plaçais du côté de la transmission, l'optimisme, et de l'autre, du côté de la tradition, le pessimisme quant à la psychanalyse. Et Lacan a choisi la transmission. Était-ce une prophétie ou était-ce réaffirmer ce qui pour lui était un idéal ?

Freud, qu'est-ce qu'il a choisi entre les deux ? Comme Lacan l'a souligné, il semble avoir parié pour une conservation formelle de son message par un corps, une corporation. Il a, à cette fin, Freud, établi une instance gouvernant une orthodoxie chargée de veiller à ce qu'on

pense droit, à ce qu'on se réfère à son texte, et à ce que son texte fasse loi, et qu'on ne s'avise pas à mettre en question les fondements. Au fond, Freud semble avoir parié sur ce qu'on pourrait appeler un effet sentier battu. Une fois qu'un frayage est fait, un frayage de pensées, on repasse, on met les pas dans ses pas. En ce sens, dans sa pratique institutionnelle, il ne paraît pas excessif de dire que Freud a parié sur la tradition, tandis que Lacan a parié sur la transmission. Dans la transmission il y a une formalisation, mais qui n'est pas celle du rite, qui est celle du mathème.

Sans doute est-il trop simple de faire un partage exclusif entre tradition et transmission, et les deux vont mêlées. Le mathème, tout mathème il faut le commenter pour s'en servir. Et, même s'il y a en effet une autonomie signifiante du mathème, comme écrit, on ne peut pas éluder la nécessité du commentaire. Comment taire le commentaire ? Ben ! on ne peut pas.

Et, même là où il pourrait sembler qu'on se voue exclusivement au mathème, dans les mathématiques, où on discerne facilement des phénomènes de style, des préférences, des habitudes, et aussi bien des partis pris, des valeurs, des obstacles épistémologiques dus à ces valeurs. Et c'est ainsi qu'il y a, dans les mathématiques aussi bien, qu'il y a toujours eu des écoles et des maîtres. Et, par exemple, pendant longtemps, nous avons ici en France pris notre référence concernant le domaine des mathématiques dans l'école Bourbaki, et on s'y référait comme à l'école française contemporaine et on voit aujourd'hui, depuis quelques années déjà, les mathématiciens français s'éloigner des concepts, des valeurs proprement bourbakistes : par exemple, ne pas accorder à la définition, ni même à la démonstration formelle impeccable la



valeur éminente qui était jusqu'alors donnée à cette pratique.

Donc, entre tradition et transmission peut-être faut-il seulement voir, y voir une différence d'accent, et admettre qu'il y a une composante traditionnelle qui était inéliminable de la psychanalyse, un aspect initiatique irréductible qui tient à ce qu'elle passe dans la pratique un par un.

De telle sorte que le mathème de Lacan peut paraître d'abord surtout un rappel, une exigence que la psychanalyse ne soit pas engloutie tout entière dans cette initiation. Et, à cet égard, le mathème, et même la théorie de la psychanalyse, en général, va à contre-courant de la pratique de l'analyse avec ce passage par récurrence qui lui est, semble-t-il, essentiel.

Ça se voit au contrôle, à ce qui perdure dans [la] le passage de la psychanalyse sous ce nom. Si la psychanalyse était tout transmission, le contrôle se ferait par mathème. On demanderait des démonstrations. Or, on en est loin, on demande seulement de communiquer à un plus ancien son savoir-faire-avec, avec ce qui se présente. Et on le lui demande dans les mêmes conditions de confidentialité que l'expérience elle-même. Alors on s'efforce sans doute depuis toujours dans la psychanalyse d'élever le contrôle à la transmission. La façon la plus simple c'est par la règle de multiplier les contrôles, règle qui s'est oubliée souvent dans l'ère lacanienne. Mais c'était une sagesse que cette règle : au moins deux contrôleurs. C'est un garde-fou contre le délire à deux ! Et, au fond, c'est, de manière réduite, porter ce savoir-faire au niveau d'une communauté, dont le minimum c'est qu'elle ait deux représentants au moins.

Et puis, de là, on a tenté de passer à la transmission par l'exposé public, l'exigence de l'exposé public du praticien

devant l'ensemble d'une communauté, de façon à ce qu'il montre, à défaut de démontrer, comment il attrape l'exercice de la psychanalyse. Et cette pratique de l'exposé public s'est maintenue au cours de l'histoire de la psychanalyse, n'y échappant plus ou moins, que ceux qui se sont vus régulièrement au cours de cette histoire des praticiens indépendants.

De telle sorte que la transmission au sens de Lacan, c'est plutôt un idéal, une idée régulatrice pour la psychanalyse, qui reste toujours infiltrée de tradition. Et c'est pourquoi, j'ai gardé le souvenir de ce qui fut la brève contribution, la brève contradiction de Lacan à ce congrès de la transmission de la psychanalyse. Et qui avait consisté, sur le mode paradoxal, sur le mode à contre-courant de tout ce qui s'était dit, de toutes les congratulations qui avaient eu lieu, une invitation à laisser tomber les deux à la fois : tradition et transmission. Au fond, *in fine*, Lacan s'était mis un peu de côté et avait déplacé l'accent, de la notion de passage, qui est présente à la fois dans la tradition et la transmission, à l'invention. Sa contribution avait été de dire, en définitive, il appartient à chacun de réinventer la psychanalyse.

Et, ce paradoxe, patent, dans un domaine, où tout est fait pour organiser le passage, pour contenir le praticien dans le domaine qui a été ouvert, ce paradoxe, au fond, était fait pour renvoyer chacun, le chacun en question, à ce qu'il n'est que l'instrument de l'opération analytique à sa mesure à lui, que l'essentiel de ce qu'il peut faire dans cette opération tient à ce qu'il est lui-même comme résultat de l'opération analytique.

Et, je vois dans ce paradoxe de l'invention ou de la réinvention, un index qui est pointé vers cette expérience dont Lacan a complété l'expérience analytique et qui est l'expérience de la passe.

Tradition aussi bien que transmission, ce sont des modes du

passage du même. Et c'est ce passage du même, de l'un à l'autre, qui autorise à dire « la psychanalyse, » « le mouvement psychanalytique. » Et, c'est présent même dans la formule : « à chacun de réinventer la psychanalyse, » pas de réinventer la psychologie, la neurologie ou l'astronomie. Il faut bien qu'il y ait ici du même qui se poursuit.

Mais, le paradoxe de l'invention veut mettre l'accent sur l'autre, l'éloigner du même, sur le différent, sur le nouveau, sur ce qui n'est pas répétition.

Et, c'est pourquoi l'invention en psychanalyse, Lacan a voulu la nouer à la passe et à l'examen de la passe. C'est-à-dire à la promotion institutionnelle, dans la psychanalyse ou au moins dans une communauté psychanalytique, d'un sujet qui devrait à l'opération analytique d'avoir franchi en ce qui le concerne les tours et retours de la répétition. Et qui n'en serait pas découragé de persévérer dans son être mais autrement. Et qui, de ce fait, se trouverait animé précisément à une réinvention de la psychanalyse, à desserrer dans la psychanalyse la répétition. Et, on peut ajouter, comme Lacan lui-même avait tenté de le faire, pourquoi ne pas dire, l'a fait.

Alors, c'est sans doute une invention qui a des limites, dans la mesure où elle a à rester dans le cadre de la psychanalyse. Ce qui lui fait une contrainte. Mais il ne lui est pas interdit de reformuler ce qu'est ce cadre.

Il faut ici avouer que la pensée a des affinités avec la répétition, plutôt qu'avec l'invention. La pensée est naturellement liée à l'effet sentier battu. On pense dans un cadre. Et lorsque le cadre symbolique dans lequel on pense ne tient pas le coup, il faut une dépense de pensées spécialement cruelle, éprouvante, pour le reconstituer. C'est ce qui se rencontre dans la psychose et Lacan ne rechignait pas à voir des affinités entre l'invention, spécialement scientifique,

mathématique, physique, et le délire, voire la psychose.

Lacan, il faut reconnaître que, tout inventif qu'il ait été, il a assumé cette loi de la répétition, et il a mis ses pas dans les pas de Freud. Et quel que soit le point où le mouvement de sa réflexion l'ait conduit, il n'a pas cessé de répéter Freud, de s'appuyer sur Freud, de s'y référer, en même temps qu'il en a tiré de nouveaux effets de sens. Et même si l'on peut penser qu'il a cerné l'impensé de Freud, pour cela il a dû habiter la maison de Freud. Et il en a fait au fil du temps, au moins à nos yeux, il en a fait sa maison. Il a déplacé les meubles, il a repeint avec d'autres couleurs, il a ajouté ici une aile, là un grenier, quelques caves, peut-être même des souterrains, des ascenseurs, enfin, toujours est-il que nous, nous habitons la maison de Lacan, bien ravalée.

Et, la pensée, en définitive a toujours une habitation. Et même, les mathématiciens habitent des maisons. Par exemple, ils ont habité celle de Cantor, et quand on a fait quelques objections à des concepts ou des démonstrations de Cantor, il n'en a pas manqué pour affirmer que nous ne nous laisserons pas chasser du paradis que Cantor a construit pour nous.

Alors nous habitons la maison de Lacan, dont il n'est pas sûr que ce soit un paradis, mais dont nous ne nous laissons pas chasser.

Alors, ce qui nous soutient ici, aujourd'hui, c'est l'effort pour ressaisir cette maison comme une construction. C'est tout de même de la considérer - et ça ne peut être qu'une tentative - un peu de l'extérieur, afin de cerner son artifice, l'artifice par lequel Lacan a parasité la maison de Freud, par lequel il l'a squattée, si je puis dire, enfin comme s'il l'avait réquisitionnée, comme si en fait elle était désertée par ceux qui auraient dû l'habiter, et, en fait, il y avait toute une

multitude qui pensait habiter cette maison de Freud. Et Lacan leur a dit : Pas du tout, vous croyez habiter la maison de Freud, vous n'habitez qu'un petit taudis à côté. Et il a démontré, à lui tout seul, que son petit taudis à lui c'était le palais, c'était le palais de Freud.

Et, précisément parce que, au fond nous cherchons à nous déshabituer de Lacan, au moins à faire la chasse à nos préjugés, dont nous sommes serfs quand nous suivons à l'aveugle ses concepts formalisés et ses mathèmes, nous sommes dirigés vers ce concept de pulsion. Précisément pour mesurer le déplacement, l'Enstellung, de Freud à Lacan, et précisément parce que ce concept offre une certaine résistance à ce déplacement de meubles dont je parlais. Et ça a été, même peut-être dans la confusion, sensible à ses élèves d'il y a longtemps.

Et, j'ai marqué que la trajectoire de Lacan allait d'une opposition entre parole et jouissance à une coïncidence, une jointure faite entre les deux, jusqu'à promouvoir ce concept, jusqu'alors inédit, de la jouissance de la parole.

Et j'ai indiqué la dernière fois, que Lacan avait fait d'emblée éclater la pulsion freudienne. Premièrement, en tendant à la rattacher à la chaîne signifiante. Et puis, explicitement, en la rattachant à la chaîne signifiante. Deuxièmement, en isolant de la pulsion la libido et tout ce qui serait ce qu'on a appelé l'énergie pulsionnelle. La pulsion d'un côté, l'énergie de l'autre. Et troisièmement, en mettant en son centre un objet.

Et au fond, le résultat le plus manifeste de cette opération complexe, de cette analyse de la pulsion, de ce morcellement, a été la promotion à la place de la pulsion de ce que Lacan a appelé l'objet petit a. Et au fond, chaque fois qu'on répète l'objet petit a, chaque fois qu'on le manie, chaque fois qu'on le

met en fonction, au fond, le plus souvent sans le savoir, on répète cette analyse lacanienne de la pulsion.

Et ici, aujourd'hui, la question est de saisir l'artifice qui est là en jeu dans ce déplacement de Lacan. Et j'ai dit que c'était un déplacement, si affirmatif qu'il soit posé de place en place, qui ne cesse pas d'être pour lui-même constamment problématique.

Et donc, au fond je vous remercie de suivre, de me suivre dans un certain acharnement que je mets à essayer de penser la logique du point de départ de Lacan. Non pas dans un souci archéologique, mais bien parce que la logique de ce point de départ continue à prescrire tout le cours de l'enseignement de Lacan, ce que je montre de place en place par certains court-circuits, qui permettent de rejoindre à partir d'indications fugitives du début des élaborations beaucoup plus tardives, et continuent de régir aussi bien notre réflexion actuelle et ses difficultés sur la psychanalyse.

Alors si on considère la maison de Lacan de l'extérieur, le point de départ de Lacan, c'est évidemment le privilège de la parole. Mais, ce privilège de la parole n'est pas tout. En fait, Lacan repère lui-même le point de départ, donc, de son enseignement à ce que sa réflexion s'investit dans un répartitoire. Le terme de répartitoire, qui n'est pas tout à fait courant, je l'emprunte à des auteurs beaucoup pratiqués par Lacan qui sont Damourette et Pichon. Un répartitoire qui est celui du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel. Et, au fond, l'enseignement de Lacan s'est prolongé assez longtemps pour que il en vienne, au-delà du Séminaire XX, au-delà donc de la mise en évidence de la jouissance de la parole, à thématiser ce répartitoire comme tel. Et d'une thématisation qui a pour effet d'égaliser les registres distingués par ce répartitoire. Par exemple, éminemment en

les représentant de façon similaire à des ronds de ficelle. Donc il a fini par prendre pour thème le fait qu'il y en ait trois, de ces registres, et que de ce seul fait, l'un ne vaut pas moins que l'autre, ne serait-ce que parce qu'ils sont trois dans la liste du répartitoire.

Au départ, comme vous le savez, dans l'usage du répartitoire, il n'en est rien, l'un ne vaut pas l'autre. Et c'est même ce qui fait son intérêt. Au fond, Lacan s'est avancé dans la maison de Freud comme si c'était un capharnaüm, une sorte de bric à brac, tout sens dessus dessous, et puis il a dit : ceci d'un côté, ceci de l'autre, encore ceci à l'étage supérieur, ça dans la cave, vous me mettez ça au grenier, et par cette opération de distribution, déjà il nous a modifié la signification de Freud. Et donc, c'est pas seulement le privilège de la parole, mais c'est bien cette distribution des meubles freudiens qui constitue la force de ce point de départ.

Dans cette répartition, disons rapidement qu'il y a, premièrement une exclusion, et deuxièmement une dominance. L'exclusion, c'est celle du réel, la dominance c'est celle du symbolique sur l'imaginaire. Et donc, il y a comme une distribution des cartes freudiennes entre ces trois registres, et ça n'emporte pas simplement un rangement homogène, mais dire : ça c'est réel, ça c'est imaginaire, ça c'est symbolique, ça prend place dans ce système de l'exclusion et de la dominance.

Alors, c'est un peu rapide et je vais préciser au moins de trois remarques.

Premièrement, que la dominance est contrariée. Le symbolique sans doute domine l'imaginaire, mais l'imaginaire offre une résistance. Ainsi, au fond, Lacan rapporte toujours au symbolique - dans ce que j'appelle son point de départ et qui s'étend sur quelques années - rapporte toujours au symbolique le registre de la cause, de la détermination

fondamentale du sujet. Quand il pense saisir quelque chose qui régit les effets qui sont déterminants pour le sujet, il l'impute au symbolique. Et, d'une façon contrastée, l'imaginaire est le registre des facteurs d'inertie, au regard de la dynamique symbolique.

Deuxièmement, l'exclusion est une exclusion qui résulte. Au fond, le réel, comme tel, le réel pur, il est de l'ordre du donné, par exemple le donné de l'organisme. Mais, il comporte aussi une zone qui n'est pas indifférente à ce qui a lieu dans le symbolique. De telle sorte que, en même temps que Lacan peut le dire parfois exclu, le réel, dans cette zone, apparaît bien subir les effets de la cause symbolique, mais sur le mode indirect, au fond le plus souvent par le biais de l'imaginaire. Et c'est ainsi que ce réel, tout exclu qu'il soit, comporte bien une zone qui résonne des effets symboliques.

Troisièmement, si le symbolique est essentiellement une forme, c'est l'imaginaire qui lui apporte son matériel. En effet, Lacan construit son concept du symbolique, sans doute à partir de la linguistique, mais spécialement comme une forme, comme une articulation différentielle, et disons, comme une syntaxe, qui a nécessairement besoin d'être complétée d'un lexique. Et le lexique est essentiellement, pendant longtemps pour Lacan, emprunté à l'imaginaire. La forme symbolique trouve sa matière dans l'imaginaire, et vous en avez - je l'avais signalé l'année dernière - quelques développements de cet ordre dans le Séminaire dernier paru de *La relation d'objet*. Donc, exclusion et dominance avec ces trois remarques qui corrigent et qui nuancent ce point de départ.

Alors, c'est ça le geste inaugural de Lacan quant à Freud. C'est cette distribution, cette répartition, cette assignation de places. Et essentiellement

une assignation de places entre symbolique et imaginaire. Secondairement, une assignation de place au réel, et quand il est pur, celui-ci se trouve hors le champ freudien lui-même. Et jusqu'à ce que Lacan formule que l'impossible c'est le réel, et alors ça se modifie puisque l'impossible est par excellence une catégorie symbolique et que dire l'impossible c'est le réel, c'est faire du réel une instance qui résulte du symbolique, et même qui se déduit du symbolique, dans la mesure où l'impossible n'a de valeur que dans le symbolique.

Alors, la libido freudienne. Dans ce répartitoire, c'est un fait majeur, qui détermine la trajectoire de Lacan, qu'elle soit assignée à sa place dans l'imaginaire. Et ça, au fond, c'est chez Lacan un héritage du pré-Lacan, du Lacan d'avant son enseignement. C'est un héritage, je l'ai dit, du Stade du miroir.

Au fond, le Stade du miroir ça n'est pas, ça n'est en rien une contemplation, le Stade du miroir, aux yeux de Lacan, manifeste d'emblée ce qu'il appelait « un dynamisme affectif ». C'est-à-dire qu'il ne faisait pas de l'identification primordiale du sujet à la forme visuelle de son corps une opération instantanée, neutre, mais bien une opération qui comporte un dynamisme affectif, une opération où il y a un rapport proprement érotique. Et au fond, c'est présenter dans une scène le narcissisme, qui n'est pas seulement identification mais qui est aussi satisfaction. Au fond, pour Lacan, c'est là que se localise l'eros. Et c'est pourquoi il peut dire, si on resserre un peu ses termes, que dans le Stade du miroir il s'agit à la fois d'une forme et d'une énergie. Et, ce terme d'énergie est fait précisément pour capturer les valences de l'énergie pulsionnelle freudienne.

Et c'est pourquoi c'est la valeur qu'il faut donner à la phrase que vous

trouvez page 116 des Écrits, dans son texte de « L'agressivité ». A cette forme primordiale, l'Urbild du moi, à la forme visuelle du corps propre, à cette forme primordiale « répond, dit-il, une satisfaction propre ». Eh bien, dans cette phrase, ce qui est en jeu, c'est précisément la capture de la libido freudienne dans le registre de l'imaginaire qu'il est alors le seul à promouvoir par rapport au réel.

Et c'est pourquoi Lacan ne manque jamais, même quand il fait la théorie qui paraît abstraite de l'identification à l'image du corps, de souligner qu'elle est connotée par une jubilation. Et dont il rend compte en disant, comme vous savez, le sujet éprouve un désarroi organique, il n'éprouve pas son corps comme une totalité, c'est seulement dans l'image que ce désarroi se trouve en quelque sorte apaisé, et au fond, la jouissance qui est là présente dans cette jubilation, c'est la jouissance de la totalité. Une jouissance non pas d'aucun objet partiel, au contraire, le partiel il est du côté de ce que le sujet éprouve de sa non-coordination motrice, là il y a du parcellaire, et la jouissance, aux yeux de Lacan, elle n'est pas de ce côté-là, de ce morcellement, elle est au contraire dans la formation globale, totale du corps sous les espèces de l'image.

Et c'est pourquoi il peut qualifier à cette date la libido, cette libido, qu'il trouve dans le Stade du miroir, il peut la qualifier de négative entre guillemets. Une libido « négative » en tant que elle trouve son fondement dans ce qu'on pourrait appeler une discorde native de l'être humain.

Et donc, au fond, il ne s'occupe pas là précisément du parcellaire de ce qui est éprouvé, cette libido elle tient, elle est ce qui se loge et qui tient à l'image globale, et au fond il le dit en toutes lettres, que la libido, enfin presqu'en

toutes lettres, que la libido c'est une énergie qui provient de la structure narcissique du moi.

Et, il ne fait pas à l'époque de difficulté à loger cette image prégnante comme imago dans l'inconscient. Au fond, si on s'interroge pour savoir ce que c'est que l'inconscient au regard du Stade du miroir, l'inconscient loge essentiellement des imagos fondamentales.

Et, alors c'est pas tout ! Ça n'est pas tout que cette libido liée au narcissisme. Et, à cette date, au fond, préliminaire, déjà Lacan situe une intentionnalité corrélative de cette libido. Une intentionnalité au sens où il y a dans le sujet comme une poussée qui vise quelque chose, qui s'efforce d'accomplir quelque chose ou d'obtenir quelque chose. Au fond, il y a une tension. Et cette tension, on peut dire, elle anime une intention, bien que ça ne s'écrive pas pareil tension et intention. Au fond, il n'y a pas que la libido, il y a une intentionnalité qui en est corrélative, dans la mesure même où il y a une tension et que, pour se résoudre, entre la tension et sa résolution, il y a le vecteur d'une intention. Et on voit, au fond, que toute conception structurale doit bien en même temps, ne peut pas échapper à la nécessité de situer une finalité. Et au fond, c'est à cette finalité que répond le terme d'intention.

Alors quelle est cette intention corrélative de la libido imaginaire ? Eh bien, cette intention, comme nous le savons, de ce que nous savons du Stade du miroir, cette intention c'est une intention proprement d'agression. Et là, je ne reprends pas les raisonnements, les arguments qui marquent le rapport du sujet à cette image de soi et en même temps image de l'autre, rapt, captation, domination, maîtrise, et la dialectique de l'identification et de l'agression à l'image. Simplement je souligne la

connexion faite entre la libido, la jouissance imaginaire et une intentionnalité qui lui est propre.

Alors cette intention agressive, au fond, Lacan la prend comme une donnée immédiate de l'expérience analytique. C'est ainsi qu'il formule que l'expérience analytique nous permet d'éprouver la pression intentionnelle. Point. Et, au moment même où il peut en évoquer qu'il s'agit dans cette expérience de sens, d'un certain vouloir dire, ce vouloir dire est au fond tout investi dans l'intention agressive. Et au fond, on ne se tromperait jamais, à cet égard, en interprétant ce dont il s'agit en terme d'intention agressive, dans la mesure où, au fond, cette intention agressive affleurerait à tous moments.

Et c'est pourquoi, au fond, dans la mesure même où la jouissance est foncièrement imaginaire, où l'intentionnalité lui est corrélative, on peut dire que pour Lacan, avant qu'il soit Lacan, tout discours est d'abord agressif, c'est d'abord la continuation de la destruction de l'autre par d'autres moyens. Et donc, il propose d'écouter ce qui se dit en fonction de l'intentionnalité agressive corrélative de la jouissance imaginaire.

Alors, évidemment dans ce cadre, on comprend que ce soit la paranoïa qui soit la pathologie foncière du moi et que Lacan puisse proposer une clinique de l'intention agressive. Elle permet au mieux de rendre compte de tout ce qui est psychose paranoïde et paranoïaque, dans la phobie, nous dit-il, le rôle de l'intention agressive est manifeste, dans la névrose obsessionnelle on voit une prodigieuse défense à chicane contre l'intention agressive, destiné à la camoufler, la nier, la diviser et l'amortir, et dans l'hystérie on doit interpréter une intentionnalité agressive contre l'imago paternelle.

Alors, je reviens, avec acharnement, sur ces traces-là, en mettant en valeur l'intention agressive, c'est-à-dire l'intentionnalité corrélative d'une jouissance, précisément pour suivre, au fond, ce que ça devient dans l'enseignement de Lacan quand le partage est fait entre symbolique et imaginaire. L'intention agressive, au fond, elle maintient un rapport à l'autre. C'est le nom que Lacan donne dans l'imaginaire au rapport à l'autre.

De telle sorte que, quand ça se transporte dans le symbolique, ce qui vient à la place de l'intention d'agression, c'est le désir de reconnaissance. Au fond, ce que Lacan a appelé « le désir de reconnaissance », et dont on peut se contenter de dire que ça lui vient de Hegel *via* Kojève, mais ce désir de reconnaissance, au fond, il vient exactement à la place de l'intention d'agression. Au fond, c'est le corrélat dans le symbolique de ce qu'est l'intention d'agression dans l'imaginaire. Et au fond, là où ce rapport à l'autre, s'il est situé dans l'imaginaire ne donne lieu qu'à impasse, qu'à destruction, c'est ou toi ou moi, et au fond, il y a là comme une résolution impossible, ce rapport à l'autre resitué dans le symbolique, au fond, il trouve une passe symbolique. Et ce que Lacan appelle le désir de reconnaissance et la reconnaissance du désir, c'est cette passe symbolique. C'est-à-dire, une satisfaction symbolique est concevable, qui est la reconnaissance.

Et au fond, le changement, la modification qui inaugure l'enseignement de Lacan, c'est un changement concernant la nature de l'intentionnalité fondamentale du sujet. C'est que l'intentionnalité fondamentale n'est pas agressive, cette intentionnalité fondamentale, au fond, elle est désirante. L'intentionnalité fondamentale est d'obtenir la reconnaissance de l'autre. Au fond, c'est une intentionnalité à cet égard

pacifique, même si, dans son cours, elle rencontre les obstacles qui peuvent la rendre agressive. Mais foncièrement, au fond, c'est ce vecteur de l'intentionnalité que Lacan va assigner au désir, alors qu'il l'assignait avant à l'agression.

Et donc, avec le désir, qui va paraître le terme-clé de sa novation dans la psychanalyse, avec la parole, Lacan institue un nouveau type d'intentionnalité. En tant qu'intentionnalité elle est liée à l'autre, comme l'intentionnalité agressive, mais c'est une intentionnalité cherchant le sens. Et c'est pourquoi c'est une intentionnalité essentiellement liée à la parole, alors que l'intentionnalité agressive pouvait parfaitement s'en passer, à cet égard. Une intentionnalité cherchant le sens, c'est-à-dire dont la satisfaction est de l'ordre du sens, et qui trouve ce sens dans le désir de l'Autre. C'est-à-dire une intentionnalité spéciale dont l'objet serait sa reconnaissance par l'Autre. De ce fait on peut dire que la notion d'intentionnalité est transportée dans le symbolique, alors qu'elle était auparavant dans l'imaginaire et insoluble. Et, c'est du fait qu'au fond l'intentionnalité fondamentale est isolée dans le symbolique, que finalement il ne reste dans l'imaginaire qu'inertie. Parce que, au moment où on dit, au contraire l'intentionnalité est agressive, l'imaginaire est au fond tout parcouru de la dynamique affective de l'agressivité. Au contraire si on transporte l'intentionnalité du côté du symbolique, il ne reste plus, du côté de l'imaginaire, que des facteurs d'inertie.

Et de ce fait, le conflit - le conflit, terme freudien et terme capital pour l'ego-psychologie - de ce fait, le conflit freudien, pour Lacan, est symbolique. Et donc, il répète au cours du début de son enseignement, chaque fois qu'il y a un conflit, vous trouvez symbolique dans les paragraphes. Tandis que ce qui est imaginaire,

c'est la fixation. Et donc, conflit et fixation se trouvent alors strictement répartis entre symbolique et imaginaire. Au fond, il y a un répartiteur, enfin qui... là, qui distribue conflit et fixation, dynamique et inertie entre symbolique et imaginaire.

Alors soyons plus précis. Premièrement, Lacan ne cesse pas d'essayer de démontrer que le conflit est essentiellement, si je puis dire, intra-symbolique. Deuxièmement, bien sûr on peut dire qu'il y a un conflit entre le symbolique et l'imaginaire, mais pour lui c'est au fond toujours un conflit secondaire par rapport au conflit intra-symbolique. C'est un conflit qui est de l'ordre - entre le symbolique et imaginaire - qui est de l'ordre de l'interférence, de l'interruption, du freinage, ou du bouchage. Mais, au fond, son invitation technique constante c'est, ne pas s'aveugler sur le conflit secondaire symbolique et imaginaire, l'essentiel, ce qui est déterminant, c'est le conflit intra-symbolique. Et ce qui est décisif dans la conduite de la cure c'est de libérer la dynamique symbolique.

Et de ce fait, au fond, précisément parce que c'est le désir qui supporte cette intentionnalité symbolique, c'est le désir qui est central dans sa problématique et ce n'est pas la pulsion. Dans toute la première phase de l'enseignement de Lacan, quels que soient les correctifs qu'il apporte à sa conception de la pulsion, c'est foncièrement le désir qui apparaît central, en tant qu'intentionnalité symbolique, et précisément parce que le désir, lui, est accroché à l'Autre. Et que étant accroché à l'Autre c'est une catégorie dialectique, et c'est ce qu'il mettra en valeur dans son écrit de « Subversion du sujet et dialectique du désir ». Alors que, au fond, il n'y a pas de dialectique de la pulsion, même si elle peut être accrochée au symbolique.

Au fond, le mot de désir chez Lacan désigne l'intentionnalité propre au symbolique, et au fond qui est dominante. Et c'est pourquoi même des pulsions il pourra dire : les pulsions sont structurées par le désir en tant que désir de l'Autre. Et ne laissant donc dans l'imaginaire qu'un résidu, il a en quelque sorte dépouillé l'imaginaire de tout ce qui était sa dynamique pour la transférer au symbolique, et donc il ne reste dans l'imaginaire que l'inertie.

Alors c'est, si on se réfère à ce qui a été une référence de Lacan, Fenichel, qu'est-ce que c'est pour Fenichel un conflit névrotique ? C'est un conflit entre le moi et le Ça, et on serait tenté de dire, c'est un conflit entre le moi et les pulsions, entre la défense du moi et les pulsions du Ça. Au fond, c'est ça, sauf que c'est un peu plus compliqué parce que, selon lui, seule une pulsion peut s'opposer à une pulsion. Donc, au fond, pour lui le conflit est essentiellement intra-pulsionnel entre une tendance à la décharge qui a un effet de tension, et une tendance à empêcher la décharge qui a effet de blocage. Et donc, il propose de la défense cette définition assez paradoxale, que bien que la défense soit un instinct ou une pulsion, elle agit : « Bien qu'elle soit elle-même un instinct, dit-il, elle agit comme une défense à l'égard d'un instinct plus profondément refoulé. ». Enfin, je ne vais pas m'engager dans la théorie de Fenichel, sinon pour dire, donc, pour lui c'est intra-pulsionnel, en admettant qu'il y a certaines pulsions, au fond, qui servent de défense contre d'autres pulsions.

Et par rapport à ça, au fond ce que Lacan oppose, c'est que le conflit est intra-symbolique, que le conflit ça n'est pas seulement, ça n'est pas essentiellement le freinage du symbolique par l'imaginaire, par la jouissance imaginaire, il n'y a pas là une opposition, au fond, qui peut-être se structurera plus tard



entre le signifiant et la jouissance, il s'agit au fond de faire toujours prévaloir la satisfaction sémantique sur la jouissance imaginaire.

Et c'est pourquoi Lacan, dans les premiers pas de son enseignement, fait cette promotion conceptuelle de ce qu'il appelle « la dette symbolique ». Pourquoi la dette symbolique ? La dette, au fond, c'est sa façon de qualifier ce qu'on appelle en termes freudiens le conflit. Ce qu'il appelle la dette symbolique, c'est le conflit freudien repensé comme conflit intra-symbolique. Et c'est pourquoi régulièrement, il fait de ce terme le pivot du conflit psychique.

Et c'est pourquoi, comme je l'avais fait remarquer la dernière fois, il peut opposer d'un côté la culpabilité d'ordre symbolique, et de l'autre côté, la frustration, la carence, la dépendance, qui sont d'ordre affectif, instinctuel, imaginaire. Au fond, pour lui, la culpabilité, à cette date, elle ne tient à aucun manque au niveau de la jouissance. La culpabilité, c'est pour lui manque ou discordance au niveau symbolique. Et c'est pourquoi, au fond, cette culpabilité il l'articule à une dette qui a tout son statut au niveau symbolique. Alors, il peut dire ainsi que la névrose tient à « une symbolisation déconcertée » - il emploie cette expression page 434 - et ça dit bien que ce dont il s'agit dans la cure, c'est de remettre de l'ordre dans ce qui a été assumé du symbolique par le sujet. Et, à cet égard, au fond, ce qu'il appelle la dette, c'est... elle tient au symbolique lui-même, à la relation du sujet avec le symbolique, comme il le... au fond, le sujet est fondamentalement, en tant qu'il est sujet de la parole, responsable d'une dette symbolique. Donc, comme s'il y avait par là une culpabilité intrinsèque au symbolique pour le sujet.

D'où, on peut dire, la valeur de cette expression d'« ordre symbolique ». Ça n'est pas que Lacan ne dise pas

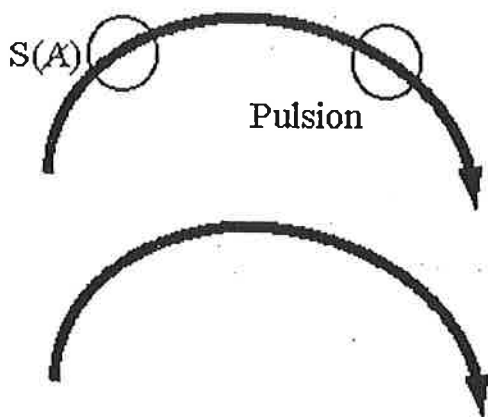
parfois l'« ordre imaginaire », mais enfin il l'évite plutôt, il ne parle pas d'ordre réel, parce que le mot d'ordre a à la fois la valeur de registre mais en même temps, disons, que pour Lacan le symbolique est un ordre. Et c'est par rapport à cet ordre que le sujet est défaillant. Et de là, parce qu'il est défaillant dans l'assomption du symbolique, il se trouve hors la loi, le symbolique est pour lui déconcerté, non harmonique, et, au fond, la visée de la cure est d'obtenir ce, de rétablir le concert du symbolique. Et tout ce qui est de l'ordre frustration, carence, dépendance, est là du registre de l'inertie imaginaire à partir de laquelle il n'y a pas lieu d'opérer.

Alors même la preuve que chez le névrosé le symbolique est déconcerté, c'est la pulsion, isolée spécialement chez le névrosé et qui apparaît dominée par la relation narcissique. Et au fond, c'est ce qui permet à Lacan de dire : la pulsion module toutes les formes de la perversion sexuelle. Et à cet égard, si chez Freud, la pulsion est un concept fondamental frontière entre le psychique et l'organique, on peut dire que chez Lacan elle apparaît au départ comme frontière entre le symbolique d'un côté, en tant qu'elle est structurée par l'intentionnalité du désir, entre le symbolique, et l'imaginaire et réel de l'autre côté. Au fond, on peut dire que la pulsion, en tant que structurée par le désir, elle tend à la reconnaissance, mais dans la mesure où chez le névrosé elle y échoue, où elle est retenue par l'imaginaire, alors elle est pulsion. C'est comme une retombée du désir, à cet égard, et qui tient à un défaut de l'assomption subjective du symbolique.

Alors, un petit court-circuit là, pour vous amener bien plus loin avant de terminer. Bien sûr que Lacan finira par découvrir ou par poser que c'est le symbolique lui-même qui est déconcerté, que ça n'est pas par un défaut

d'assomption subjective que quelque chose ne va pas dans le symbolique. Et ce qu'il écrira S de A barré [~~S~~A], c'est précisément ce défaut intrinsèque au symbolique. De telle sorte que le conflit n'est pas le conflit névrotique, dû à une défaillance du sujet à assumer l'ordre symbolique, sinon que ce défaut, ce manque est présent au niveau du symbolique comme tel.

Et c'est pourquoi, c'est précisément à ce défaut que Lacan articulera la pulsion. Souvent j'ai commenté le graphe de Lacan, son étage supérieur où vous trouvez d'un côté, le S de grand A barré, et de l'autre côté son écriture de la pulsion,



et je l'ai commenté comme je pouvais le faire, enfin, pour vous, à partir de ce qu'il avait écrit. Aujourd'hui, au fond, je déduis précisément la nécessité d'articuler la pulsion à ce défaut, à ce manque dans le symbolique, et précisément d'en rendre compte par le défaut d'inscription de la jouissance dans l'ordre symbolique, lequel, au fond, ne laisse pas intact cet ordre symbolique, mais introduit en lui un élément foncier de désordre.

Et si, de là nous pourrions apercevoir, en effet, que ce qui tiendra lieu chez Lacan de concept frontière de ce qui chez Freud est la pulsion, en fait chez Lacan, c'est la place que tiendra le

phallus. Au fond, la promotion conceptuelle du phallus dans l'enseignement de Lacan tient essentiellement à ce que tout un temps, il supporte cette caractéristique frontière qu'a le concept de pulsion chez Freud.

Et c'est ainsi que la culpabilité que j'ai pris comme index dans son écrit de « La chose freudienne », en marquant que pour lui cette culpabilité était intrasymbolique et qu'il la distinguait sévèrement de tout ce qui était affaire de jouissance, que cette culpabilité au fond elle tenait à la dette symbolique comme telle, à un défaut d'assomption subjective de l'ordre symbolique, vous voyez au contraire que Lacan développe dans sa « Subversion du sujet », qu'il indique au moins s'il ne le développe pas, que la culpabilité est affaire de jouissance. C'est-à-dire, enfin, il dit, il faut bien dire exactement le contraire, c'est-à-dire que la culpabilité originelle est précisément liée à la jouissance pulsionnelle.

Et c'est ainsi que la problématique du phallus s'impose dans la logique du point de départ comme centrale, s'imposera comme centrale, en raison même de la séparation entre pulsion et libido chez Lacan. Au fond, c'est de cette séparation que le phallus trouvera sa place comme représentant, comme Vorstellung, comme représentant de la jouissance dans le symbolique. Et c'est ce qui permettra, de ce fait, à Lacan de produire une connexion qui est strictement absente chez Freud, à savoir l'articulation de la pulsion et de la castration.

Je vous remercie de me suivre dans cette architecture conceptuelle sur laquelle je continue de m'acharner et je continuerai la fois prochaine encore.

25 JANVIER 1995

## SILET

Jacques-Alain MILLER

1<sup>er</sup> FÉVRIER 1995

VIII

Je voudrais aujourd'hui déboucher de ce qui a été une trajectoire en quelque sorte préparatoire à nouer la question de l'interprétation avec celle de la pulsion. Et il me faudra pour cela faire aujourd'hui un parcours un peu étendu, que je vais essayer de faire à la fois d'un bon rythme et en étant, je l'espère, suffisamment explicite à chaque pas.

La pulsion, qui est chez Freud un concept frontière entre le psychique et le somatique, est dans la problématique de Lacan transcrite - c'est ce que j'ai marqué la dernière fois - comme un concept frontière entre le symbolique et l'imaginaire. Comme chaîne, la pulsion lui apparaît articulée dans le symbolique, tandis que sa satisfaction est d'ordre imaginaire.

La pulsion, et précisément par tous les traits qui chez Freud même la distinguent de l'instinct naturel ou animal, traduit la prise du symbolique, en tant qu'il s'exerce, selon les termes du « Séminaire sur « La lettre volée » qui est le premier écrit du volume qui porte ce titre, qu'il s'exerce jusqu'au plus intime de l'organisme humain. Ce que Lacan désigne par cette expression, le plus intime de l'organisme de l'être humain subissant les incidences du symbolique, c'est ce qui chez Freud s'appelle la pulsion.

Au fond, on peut dire que la pulsion, dont Freud a introduit le concept avec nombre de précautions, en marquant qu'il ne s'agit pas de penser l'observer, que c'est un concept déjà abstrait de l'expérience, la pulsion, au fond, manifeste ce qu'il y a de dénaturé dans

l'organisme humain. Elle est, au fond, la preuve que le symbolique n'est pas une superstructure.

Et, c'est là une orientation qui est, chez Lacan lui-même, constante. Il suffit pour s'en convaincre de se reporter à son écrit des *Complexes familiaux*, qui est introduit par des considérations sur les rapports entre la nature et la culture en ce qui concerne l'homme. Et s'il introduit cette considération, c'est que la famille a, certes, des fondements naturels, biologiques, puisqu'on peut dire qu'elle s'établit sur la génération, sur la reproduction de l'espèce, qui vaut pour l'animal comme pour l'homme. Et, au fond, le règne animal nous donne nombre d'exemples où l'on voit les géniteurs adultes se vouant à assurer le développement de leurs rejetons. Néanmoins, ce rappel n'a valeur pour Lacan que d'introduction à montrer que c'est tout à fait insuffisant pour situer la famille proprement humaine. Et il trouve, ici, un recours dans la sociologie à opposer la biologie, pour marquer que la famille humaine, même si on peut songer à la fonder au niveau naturel, a une « *structure culturelle* ». Et c'est pourquoi il invite à la situer dans ce qu'il appelle un ordre original de la réalité constitué par les relations sociales.

Et, là, avec cette idée d'ordre original de réalité, cette idée de dimension, de registre propre, il y a déjà l'amorce de ce qui sera pour lui, plus tard, le symbolique. Il ne peut alors le définir encore que comme fait de relations sociales, mais la relation sociale, c'est le nom approché qu'il donne au rapport à l'autre, et qui fait entendre une exigence constante de communication à l'autre. Et c'est pourquoi il dit « *complexe* » familial à la place d'« *instinct* ».

La valeur propre de ce mot de « *complexe* » est d'indiquer que chez

l'homme les facteurs culturels dominant « *aux dépens des facteurs naturels* » ; et qu'il s'ensuit, de cette dominance, de cette prévalence de la relation à l'autre et de la communication, il s'ensuit un effet subversif qui va, en effet, jusqu'au plus intime. Et le plus intime, au fond, c'est ce qui serait l'instinct.

Il y a, dès ces *Complexes familiaux*, et, au fond, adossée à la sociologie, une mise en cause radicale de la validité de l'instinct quand il s'agit de l'être humain ; dans la mesure où l'instinct présente dans chaque espèce un caractère typique, « *en rapport avec la fixité de l'espèce* ». Et chaque fois que nous rencontrons des phénomènes qui relèvent de l'instinct, ce qui est mis en évidence, c'est leur caractère stéréotypé, rigide. Et au fond, au regard de cette stéréotypie animale, on ne peut pas ne pas noter que chez l'homme cette fixité est subvertie. Et c'est pourquoi, dès alors Lacan parle d'« *une économie paradoxale des instincts* » chez l'être humain, instincts « *susceptibles de conversion et d'inversion* », dit-il, et on ne peut pas ne pas y voir une référence à la pulsion freudienne.

Ici, au fond, la culture domine la nature, au point de, on peut dire qu'elle, en quelque sorte elle l'annule ou elle en produit une suppression-élévation qu'on résume dans le terme hégélien d'*Aufhebung*.

Et il y a sans doute, dans ce point de départ très premier de Lacan, une inspiration hégélienne, une inspiration, disons humaniste, qui traditionnellement oppose l'animal et l'homme : l'animal dont les besoins et les manières de les satisfaire sont restreints, fixes, tandis que l'homme se caractérise par la multiplication de ces besoins, leur division, l'extrême particularisme auquel ils peuvent arriver et leur abstraction.

Et c'est ce que Hegel appelle, dans ses *Principes de la philosophie du droit*, le raffinement propre à l'être humain. Au fond, les différents modes de satisfaire les besoins sont tellement divisés, multipliés, qu'ils deviennent à leur tour des fins prochaines, et au fond, dit-il, cette multiplication va à l'infini.

Et on a là, situé dans quelques paragraphes de ces *Principes*, ce qui a fait son chemin thématiquement au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, ce commentaire repris de penseur en penseur sur l'éloignement de la nature, sur les progrès du luxe, sur le développement du commerce et la fabrication de nouveaux besoins, avec l'utopie qui en est née, d'essayer de ramener cet être dénaturé à la nature. C'est par cet appel pathétique, que Rousseau, Jean-Jacques Rousseau a pu, fait entendre sa voix dissonante dans le concert philosophique qui célébrait le positif de cette dénaturation.

Et le concept freudien de pulsion, qui n'est pas un concept comme tel, qui est au niveau du phénomène, le concept freudien de pulsion est l'héritier de toute cette histoire, que je ne fais que résumer d'une touche un peu lâche.

Alors, son point d'application propre, c'est la sexualité. Ça, certainement ça le distingue.

Quand il introduit ce concept, il l'introduit comme un concept plus général, valable aussi pour la faim ou la soif, c'est-à-dire pour des tensions qui se font éprouver mais qui ne relèvent pas à proprement parler de la sexualité. Son point de départ, vous le savez, c'est le schéma de l'arc réflexe, c'est le couple stimulus-réponse. Et il définit son *Trieb* (la pulsion) comme un stimulus pour le psychique, ce qui inclut évidemment la faim et la soif, et il le précise seulement de ceci, que c'est un stimulus qui émane de l'organisme lui-même. Et il en propose alors de le faire

équivaloir au besoin. Et il introduit de ce fait la satisfaction, comme ce qui supprime un besoin, le stimulus du besoin, le mot allemand est *aufhebt*, mais ça n'a pas la valeur ici de l'*Aufhebung* hégélienne, c'est simplement la suppression de ce besoin.

Alors, cette introduction générale par Freud est faite pour mettre à part le *Trieb* sexuel.

Il le considère d'abord comme intrinsèquement distingué des autres pulsions et s'appuie pour ça sur ce que dirait, reconnaîtrait la biologie elle-même, en tant que la sexualité concerne la génération, la reproduction de l'espèce, sa conservation à travers le temps, et non pas seulement la préservation de l'individu. La faim, la soif sont des pulsions qui permettent d'assurer la survie de l'individu, des besoins qu'il est nécessaire de satisfaire pour tenir le coup, au niveau individuel, alors que, après tout, déjà à ce niveau, il y a une différence, en effet, avec la pulsion d'ordre sexuel, qui n'a pas... dont la finalité est au niveau de l'espèce, au niveau générique, et non pas au niveau individuel.

Mais deuxièmement, il le met aussi à part, en tant que la psychanalyse, dit-il, ne nous a donné des informations « *que sur les pulsions sexuelles* ». C'est ça qui nous est familier, grâce au névrosé, où on a pu observer ce groupe de pulsions, la catégorie sexuelle des pulsions pour ainsi dire à l'état pur, « *à l'état isolé* ». C'est une remarque dont Lacan fera usage dans sa « *Subversion du sujet* », en essayant de montrer pourquoi, chez le névrosé précisément, la pulsion sexuelle est isolable, à partir, de propriétés de structure. Mais enfin, c'est une notation freudienne.

Alors, vous connaissez, la description, les termes que Freud accumule ici pour caractériser les pulsions sexuelles, et je ne reprends pas

ces termes, je cherche à résumer en disant qu'il met en valeur quoi ? la pluralité, la pluralité de ces pulsions, de telle sorte que, enfin fondamentalement, toute synthèse apparaît secondaire, apparaît en un second temps, et reste problématique, la plasticité de ces pulsions, on pourrait même dire en utilisant un terme lacanien, le « *protéisme* » de ces pulsions, leur variété, leur indépendance l'une par rapport à l'autre, leur capacité de changement d'objet, leur faculté d'agir par substitution de l'une à l'autre, et foncièrement leur vicissitude, qui est au titre de l'article et dont il distingue, vous le savez, quatre modes essentiels.

Et, pour Lacan, la pluralité, la plasticité, le protéisme, la capacité substitutive des pulsions, leur déplacement, leur ex-sistence, au fond, traduit la « *prise du symbolique* ». Au fond, tout ça est rien moins que naturel.

Et il y voit, au fond, comme incarnées dans la chair même, dans la poussée de la chair, dans les exigences de la chair, incarnées les propriétés de la chaîne signifiante. Au fond, c'est comme le témoignage, si je puis dire, d'une chair signifiante.

Et Lacan d'ailleurs, bien plus tard, parlera, concernant l'être humain, d'une sexualité de métaphore et en plus, métonymique. C'est dans la ligne prise d'emblée par son discours. Au fond, il y a là comme des faits de dénaturation, dont on ne peut rendre compte qu'en impliquant, au plus intime de l'organisme, la présence, l'incidence de la chaîne symbolique.

Et au fond, pour Lacan, pour le dire d'un seul terme, tout ça - d'un seul terme qu'il emploie, « *Variantes de la cure-type* » p. 343 - tout ça ce sont « *des substitutions logiques* ». Donc, la logique, au fond, serait là présente dans la pulsion elle-même.

Et en même temps, l'existence de ces substitutions, de ce déplacement, enfin, plastique, met en valeur par contraste un élément de constance ; le *Trieb*, tel que Freud l'introduit d'emblée et comme d'évidence, c'est un stimulus constant, et ça suffit, au fond, déjà à l'opposer au besoin, qui est un stimulus à éclipse, dans la mesure où la satisfaction l'éteint pour un temps et ensuite, enfin il réapparaît. Donc, si on donne un sens très fort à cette constance du stimulus pulsionnel, on ne peut pas facilement le réduire au besoin. La constance, elle est encore présente dans l'exigence qu'on peut rapporter au principe de constance, l'exigence d'une autorégulation, d'une homéostasie physiologique, psychophysiologique, avec l'incidence d'une autre valeur que peut prendre cette constance, dans le texte même de Freud, d'une tendance à la suppression de la tension d'excitation interne.

Et au fond, on a là, dans cette constance, les deux valeurs que distinguera plus tard Lacan, de plaisir, à référer à l'homéostasie, à l'équilibre, et de jouissance qui, au contraire se manifeste électivement dans l'excès. Au fond, le mode de jouir pulsionnel, si l'on peut dire, est à situer entre plaisir et jouissance.

Mais ici, je me contenterai de dire que à côté de ce paysage de substitutions logiques échevelées, il y a le rappel d'une constance, qui est avant tout celle d'une satisfaction à obtenir par un moyen ou par un autre, par une vicissitude de la pulsion ou une autre.

Alors, Lacan fait quelque chose d'emblée de la pulsion freudienne, et c'est lisible dans cette page à laquelle j'ai déjà fait référence de « Variantes de la cure-type » (343), et, au fond, il est, par son point de départ, c'est-à-dire par cette distribution entre symbolique, imaginaire et réel, il est conduit à

l'articuler doublement, la pulsion freudienne.

Premièrement, on peut dire, elle appartient au symbolique. Elle appartient au symbolique en tant qu'elle est articulée, en tant que ça n'est pas du tout, telle que Freud la présente, une poussée globale et floue, c'est une chaîne susceptible d'inversion, de conversion, susceptible de substitutions de plein exercice, et à un niveau assez sophistiqué de la chaîne signifiante puisqu'on y implique, selon Freud, rien moins que la grammaire. Donc, par tous ces traits, la pulsion appartient au symbolique.

Et de ce fait, au fond, non seulement elle n'est pas naturelle, bien qu'elle ait sa source dans l'intérieur de l'organisme, non seulement elle n'est pas naturelle, mais on peut même dire qu'elle a quelque chose d'antinaturel. Et on y retrouve toutes les formes de la perversion sexuelle, et c'est même ce qui fait, enfin le, les premiers exemples de Freud concernant la pulsion. Il y a, au fond, d'emblée, les exemples que prend Freud manifestent ce qu'il y a de pervers, de dévié au niveau même de la pulsion comme expression de l'intérieur de l'organisme. Au fond, la difficulté du concept de pulsion, c'est en effet d'aller penser que le signifiant pénètre, loin d'être une superstructure, pénètre jusqu'à ce plus intime de l'organisme. Et disons que logiquement, du fait que la pulsion appartient au symbolique par ces caractéristiques, Lacan est conduit à dire, à dire plus qu'à démontrer, en prenant le fil de sa propre topique, que les pulsions sont structurées par le désir de reconnaissance, qu'elles manifestent l'aliénation du sujet dans le désir de l'autre.

Deuxièmement, la pulsion appartient à l'imaginaire. Et c'est en tant que c'est seulement au niveau imaginaire qu'on peut rendre compte de sa satisfaction,

que Lacan peut dire, de façon jointe à la première, que la relation narcissique y domine. C'est-à-dire, à côté de l'aliénation dans le désir de l'autre, une seconde aliénation, l'aliénation imaginaire, qui serait perceptible dans l'ambivalence de l'identification qui peut être constatée dans le couple pervers.

Donc, une double articulation de la pulsion, qui est lisible page 343, entre le symbolique et l'imaginaire.

Et donc, si nous réfléchissons, sur la question de la satisfaction comme telle, des modes de satisfaction, lesquels pouvons-nous distinguer en l'occurrence ?

Premièrement, ce qu'on peut appeler, au fond, naïvement, la satisfaction naturelle du besoin : avoir faim, manger ; avoir soif, boire. Et au fond, là, la satisfaction c'est à proprement parler la suppression du besoin comme tension. C'est-à-dire, au fond, par l'apport d'une substance extérieure on obtient une régulation et on ramène la tension, source d'inconfort, à zéro.

Deuxièmement, il y a la satisfaction, qui est sans doute exigible concernant le désir. Et j'ai dit la dernière fois, que cette problématique impliquait une satisfaction symbolique du désir et que la reconnaissance avait, au fond, cette valeur, avait valeur de satisfaction pour le désir, comme si le désir lui-même était une tension ne s'apaisant qu'avec la reconnaissance donnée par l'autre, consentie par l'autre.

Et troisièmement, alors au fond, on peut dire, ces deux satisfactions elles sont au départ situées par Lacan, même si elles ne sont pas développées exactement dans les termes où ici je les ramasse.

Mais troisièmement, qu'en est-il de ce qui chez Freud est la satisfaction de la pulsion ? Est-ce qu'elle est, au fond, équivalente à l'une ou l'autre des deux

satisfactions précédentes ? Et on peut dire qu'il y a chez Lacan, pendant longtemps, une tendance, si je puis dire, au fond, à résorber la satisfaction propre de la pulsion dans une des deux formes précédentes.

Alors, quand il se pose la question de savoir qu'est-ce qui trouble le banquet des désirs, quel est l'invité de pierre au banquet des désirs, qui arrive comme le Commandeur, alors que Don Juan est en train de festoyer, c'est-à-dire, quel est le ressort du symptôme, qui vient là introduire un déplaisir et donc faire obstacle à l'homéostasie, à la régulation, et en tout cas qui empêche l'excitation interne d'être maintenue au plus bas niveau ? Eh bien, la réponse, la première réponse qu'on trouve dans cette problématique, c'est que le ressort du symptôme, ce qui trouble le banquet des désirs, c'est tout ce qui trouble la reconnaissance du désir, et que ce qui gêne la satisfaction naturelle du besoin, au fond, ça n'a pas de consistance, rien n'a de consistance à côté de ce qui trouble la reconnaissance du désir.

C'est ainsi que je donne sa valeur à ce passage, qu'on trouve page 433 des *Écrits*, et qui est un passage qui a tellement plu à Lacan qu'il l'a lui-même cité de nouveau dans son écrit « La psychanalyse et son enseignement » :

*« [...] le raisin vert de la parole par quoi l'enfant reçoit trop tôt d'un père l'authentification du néant de l'existence, et la grappe de la colère qui répond aux mots de fausse espérance dont sa mère l'a leurré en le nourrissant au lait de son vrai désespoir, agacent plus ses dents que d'avoir été sevré d'une jouissance imaginaire ou même d'avoir été privé de tels soins réels. »*

Ce qui y est dit, sous une forme très romantique, ça concerne spécialement ceci, que le ressort, du malaise, le ressort qui trouble la satisfaction du

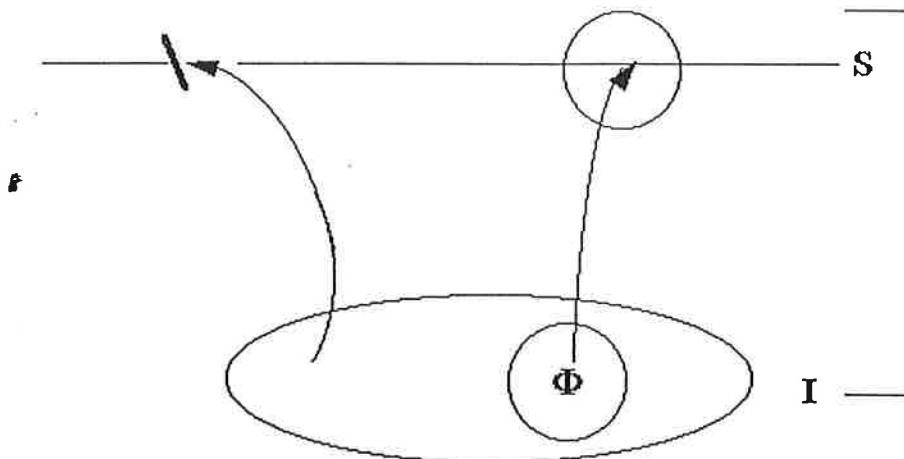
désir, ça se trouve au niveau de la parole qui n'a pas été ce qu'elle devait être, que ce soit recevant du père l'authentification du néant de l'existence ou de la mère des mots de fausse espérance, c'est ça qui fait aller mal, si je puis dire. Et que ce qui concerne le sevrage de la jouissance imaginaire, la carence de soins réels, est de peu d'importance.

Et cette prévalence, comme Lacan le dit et comme on l'a longtemps soulignée chez lui, cette prévalence du symbolique, c'est-à-dire l'assignation de la cause au niveau du signifiant, rejetant au niveau de facteurs secondaires ici jouissance imaginaire ou réelle, cette prévalence du symbolique, au fond, on peut dire qu'elle a un effet de réduction de la pulsion, du concept de pulsion, un effet de réduction de la pulsion au symbolique.

Et par exemple, de ce fait, enfin vous en avez une conséquence théorique qui n'est pas sans poids, ça implique une déconnexion par exemple entre pulsion et surmoi. Au fond, le surmoi étant - on répète souvent, donc, la phrase « *figure obscène et féroce* », qui paraît tout à fait

adéquate à la description freudienne, mais le terme important c'est celui de figure, qui comporte que le surmoi, en cela, appartient au registre imaginaire. Et Lacan rapporte l'apparition de cette figure du surmoi, de cette figure qui est, dit-il, « *la signification véritable du surmoi* », il en rapporte l'apparition au fait qu'il y aurait dans la chaîne symbolique une maille rompue, c'est-à-dire il le rapporte à un défaut du symbolique, c'est ça qui est le ressort, et, dans cet intervalle alors, surgit de l'imaginaire une figure obscène et féroce.

Et au fond, tout ce que Lacan développe pendant très longtemps au niveau clinique, au niveau même de la description du compte rendu des phénomènes cliniques, c'est à partir de ce schéma, à savoir, l'essentiel se passe au niveau symbolique, et lorsqu'il y a dans le symbolique quelque défaut, quelque assomption qui n'est pas faite, alors, du registre imaginaire, apparaît tel ou tel phénomène qui n'a pas en lui-même sa raison, qui ne le trouve que rapportée au point précis de la chaîne signifiante dans laquelle il s'inscrit.



Et, au fond, ce schéma, si élémentaire qu'il soit, c'est celui qui supporte de très nombreuses considérations cliniques extrêmement précises qui sont faites dans le *Séminaire IV*. Je l'évoquerai tout à l'heure.

Alors, le fait que Lacan tende à réduire la pulsion au symbolique implique que sa définition de la pulsion évolue en fonction des évolutions de la définition du symbolique.



Et c'est ainsi que, vous savez que cette définition du symbolique a donné toujours davantage une prééminence au signifiant dans le symbolique, Lacan dit : « Nous accordons la prééminence au signifiant dans la structure de la relation intersubjective. » Il dit ça dans « *Situation de la psychanalyse* », page 491. En fait, il a accordé progressivement toujours davantage une prééminence au symbolique au détriment de la relation intersubjective. Et c'est lisible, les conséquences en sont lisibles dans ses *Écrits*, concernant la pulsion.

Au fond, tant qu'il considère que l'intentionnalité propre au symbolique, c'est le désir de reconnaissance, disons qu'il formule logiquement que les pulsions sont structurées par le désir de reconnaissance, malgré ce qu'on pourrait considérer un certain manque d'évidence de cette formule.

Ensuite, lorsqu'il abandonne ce désir de reconnaissance, et qu'au fond il met surtout en valeur dans le symbolique son caractère de combinatoire signifiante, alors il dit logiquement : « [...] les pulsions [...] se structurent en termes de langage. »

C'est là, je vous invite à comparer les pages 433 [343] des *Écrits* dans « Variantes de la cure-type » et la page 466 des *Écrits* dans « Situation de la psychanalyse ». Au fond, c'est des textes qui sont assez voisins par leurs dates et qui montrent une évolution assez rapide, là, de la mise en place conceptuelle.

Alors, donc, là nous avons, au fond, une doctrine de la pulsion qui lui fait place, à condition, au fond, de la réduire à l'ordre symbolique.

Alors, j'ai marqué la dernière fois que l'intentionnalité propre à l'ordre imaginaire, c'était l'intention agressive, que distinguant l'imaginaire et le symbolique, Lacan avait distingué une intentionnalité propre à l'ordre symbolique, le désir de reconnaissance,

et, au fond, à cette intentionnalité- même, il en substitue une autre, on peut dire qu'il substitue au désir de reconnaissance ce qu'on peut appeler pour simplifier le désir du phallus. Et c'est, au fond, le troisième stade de cette définition de l'intentionnalité fondamentale.

Et c'est une bascule, du désir de reconnaissance au désir du phallus, c'est une bascule dans la mesure où, disons, le désir de reconnaissance est avant tout une relation de sujet, c'est une relation à un autre sujet dont est attendue une satisfaction d'ordre symbolique qui est sans parole, alors que le désir du phallus, on peut dire qu'il est introduit à partir de la relation d'objet.

Et, au fond, c'est ce qui s'accomplit dans ce *Séminaire IV, La relation d'objet*. Au fond, c'est un Séminaire, si on regarde bien, où le désir de reconnaissance ne joue aucun rôle en tant que tel, et certainement pas en tant qu'il structurerait les pulsions.

Au contraire, on peut dire que il y a d'abord, au fond, une réécriture du Stade du miroir comme relation imaginaire. D'une certaine façon, le thème du désir de reconnaissance c'était aussi une réécriture du Stade du miroir, mais tendant à en séparer, en isoler un autre ordre de relation à l'autre.

Dans la réécriture qui s'accomplit dans le *Séminaire IV*, au fond, cette réécriture elle consiste, disons, à incarner le couple du Stade du miroir dans la relation mère-enfant, et à y ajouter l'objet phallique, c'est-à-dire à convertir le Stade du miroir en triade imaginaire, et donc à faire surgir, dans l'imaginaire, un objet, l'objet phallique, et dans un second temps, faire passer cet objet imaginaire dans l'ordre symbolique, à montrer, enfin, construire le passage de cet objet imaginaire dans l'ordre symbolique.

Alors, qu'est-ce qui s'accomplit travers cette opération finalement assez

complexe ? Au fond, eh bien ! ce qui s'accomplit, silencieusement et presque invisiblement, c'est un certain déport, un certain transfert de la jouissance. Au fond, avant, tout ce qui était de l'ordre de la jouissance, je l'ai dit, était dans l'ordre imaginaire. Et, ce qui faisait défaut, c'était pas un objet, ce qui faisait défaut c'était l'assomption de l'ordre symbolique, l'insuffisance de la reconnaissance comme venant de l'autre. Or, ce qui s'accomplit dans le *Séminaire IV*, c'est l'élaboration de catégories qui permettent de parler du manque et de la jouissance dans le symbolique. Alors que jusqu'alors, on peut dire qu'on ne pouvait pas parler du manque de jouissance dans l'ordre symbolique. Et cette opération, effectivement, elle repose précisément sur le passage de la frustration à la castration.

Et il faut relever que c'est dans ce *Séminaire IV*, à ce moment-là que, au fond, s'introduit, avec sa position pivot, le concept même de castration dans l'enseignement de Lacan, et qu'il introduit page 36 de ce *Séminaire IV* en disant que c'est une notion si paradoxale qu'on peut dire qu'elle n'est pas encore complètement élaborée. Et de fait, au fond, c'est au cours de ce Séminaire seulement qu'il en introduit le maniement, et il s'en était fort bien passé jusqu'alors, pendant plusieurs années, pour rendre compte de l'expérience analytique et de ses phénomènes.

Et, corrélativement avec cette introduction de la castration, en effet s'introduit le concept du phallus, comme terme imaginaire, un terme appartenant à l'imaginaire et dont on peut dire finalement qu'il condense la jouissance imaginaire.

Et c'est ce qui explique, au fond, les premières formules qu'essaye Lacan alors, quand il fait de la castration un manque symbolique dont l'objet est imaginaire, à savoir le phallus. Au fond, il essaye d'inscrire le rapport de la

castration et du phallus dans ce schéma-ci, que dans un manque qui est au niveau symbolique, ce manque qu'il appelle la castration, que ce manque est relatif à un objet imaginaire qu'est le phallus.

Mais en introduisant le phallus par ce Stade du miroir mère-enfant, ce qu'il introduit, au fond, c'est un terme qui a potentiellement, disons, la vertu théorique de rassembler, de concentrer tout ce qui est de l'ordre de la jouissance imaginaire, cette jouissance, au fond, qui jusqu'alors était en quelque sorte diffuse dans l'ordre imaginaire. Et, au fond, avec, en introduisant le phallus dans l'imaginaire, il introduit comme un capteur de la jouissance imaginaire et déjà un condensateur de jouissance.

Et on peut dire que - c'est ce que j'ai essayé de dire la dernière fois, là j'espère le justifier, n'est-ce pas ? - c'est ce qui permet de dire que dans l'économie théorique qui est introduite avec ce Séminaire, le phallus vient comme à la place de la pulsion, pour autant que la place de la pulsion, la place de la pulsion freudienne, est à la jointure de l'imaginaire et du symbolique.

Et on peut dire que, à partir d'alors, on assiste pendant plusieurs années dans l'enseignement de Lacan à une sorte d'éclipse de la pulsion - et à une période qui est de grande fécondité, ce qui veut dire qu'on a beaucoup d'écrits de Lacan de ce moment -, on a une sorte d'éclipse de la pulsion et on peut dire que le désir, chez Lacan, dans cette période, qui paraît centrale de son enseignement, qui est en tout cas centrale du volume des *Écrits*, on peut dire que dans cette période le désir éclipse la pulsion et que l'opérateur de cette éclipse, c'est le phallus.

Alors, au fond, j'ai tout à l'heure sérieusement trois types de satisfaction, trois modes de satisfaction, et le second, je disais : la satisfaction du désir c'est la reconnaissance.

A partir du moment où, dans le *Séminaire IV*, s'introduit le concept du phallus, la réponse, au fond, change du tout au tout, et on peut dire, la reconnaissance du désir déjà s'évacue. Qu'est-ce qui satisfait le désir ? Ce n'est pas la reconnaissance du désir, c'est le phallus.

Et, au fond, si Lacan commence son *Séminaire IV* par la sexualité féminine, au fond, c'est pour donner un exemple de ce que ça n'est pas la reconnaissance qui satisfait le désir, que la satisfaction est liée au phallus. Et il amène des considérations sur la sexualité féminine, au fond, pour s'objecter à lui-même que la satisfaction du désir n'est pas liée à la reconnaissance, mais qu'elle est liée au phallus.

Et, partant de l'observation du couple mère-enfant et aussi de l'analyse d'une mère, il peut dire page 70 : « *Si la femme trouve dans l'enfant une satisfaction, c'est [...] pour autant qu'elle trouve en lui quelque chose qui calme [...], qui sature son besoin de phallus* ».

Alors, le terme de besoin est ici, enfin, pas forcément à sa plus juste place, sinon pour marquer qu'il s'agit - le terme central c'est celui de satisfaction, et qu'il s'agit de distribuer les satisfactions comme il convient, selon leurs modes. Et on peut dire, ici, que le primat du phallus, chez Lacan, est au fond ce qui, d'une façon très durable dans son enseignement, lui permettra d'éluder la question de la satisfaction de la pulsion.

Alors, il m'est arrivé souvent de buter sur l'expression « signifiant imaginaire » qualifiant le phallus, et puis de commenter cette expression, d'en rendre compte d'une façon interne au système de Lacan, mais ce que j'ajoute aujourd'hui c'est que... - et d'une perspective, au fond, qui, elle, est un peu décollée aussi par la référence simultanée au concept freudien de pulsion -, c'est que toutes ces expressions paradoxales qui qualifient le

phallus, et disons même l'ensemble des paradoxes du phallus sont à rapporter à ceci qu'il occupe la place frontière, la place de concept frontière que Freud assignait à la pulsion. Et rien ne le montre mieux que l'expression « signifiant imaginaire » qui montre bien qu'il est frontière entre le symbolique et l'imaginaire. Et qu'au fond, la question de la pulsion qui, pour Freud s'incarnait là dans ce terme frontière entre le psychique et le somatique, on peut dire qu'on la retrouve déportée, chez Lacan, sur le concept de phallus qui apparaît aussi à cheval, et ayant, au fond, une fonction charnière entre deux registres distincts.

Alors, l'éclipse de la pulsion vient avant tout de ce que, pour Lacan, le corrélat intentionnel du phallus, ce qui vise le phallus, c'est le désir. Au fond, il distingue, il appelle désir ce qui est corrélatif du phallus et, par là même, la pulsion, toute structurée qu'elle soit en termes de langage, y perd de la nécessité, si je puis dire.

Et, au fond, quand Lacan peut dire du phallus que c'est l'objet central de la dialectique analytique, que tous les objets d'intérêt, les objets libidinaux en sont des équivalents, des *Ersatz*, il faut, pour le saisir, se référer à l'analyse freudienne de la pulsion qui est précisément faite pour montrer qu'à travers toutes les substitutions, ce qui se maintient constant c'est la satisfaction. Et donc, à cet égard le phallus, comme équivalent signifiant des objets, joue, on peut dire, le rôle de la jouissance. Tandis que le désir joue, pour une bonne part, le rôle de la pulsion.

Et lorsque Lacan dans le *Séminaire II* étudie les pulsions : le voyeurisme l'exhibitionnisme, c'est-à-dire ce que Freud lui-même prend comme exemple dans son texte des pulsions, au fond, il brille de les montrer ordonnées au phallus et finalement rapportées au désir du phallus. C'est ça que finalement, enfi

quand nous le lisons, enchantés de le lire, même quand nous le transcrivons, enchantés de le transcrire, ce qui s'accomplit finalement sous nos yeux, c'est la substitution de la pulsion, qui se trouve avantageusement remplacée par une ordonnance phallique.

Alors, ça n'est pas dire qu'il n'y ait pas une certaine place de la pulsion, propre à la pulsion dans le *Séminaire IV*. Quand est-ce qu'elle s'introduit la pulsion ? Elle s'introduit chaque fois qu'il y a retombée du désir. Au fond, chaque fois que il y a une retombée du désir qui est toujours relation à l'autre, on peut dire qu'il y a alors un recours pulsionnel à l'objet réel.

Et au fond, c'est ce que Lacan, me semble-t-il, implique, par exemple quand il dit page 174 du *Séminaire IV* : « [...] chaque fois que la pulsion apparaît dans l'analyse ou ailleurs - c'est-à-dire dans les comportements observables, après tout, qui font emmener un certain nombre de sujets au poste à l'occasion, enfin quand il s'agit d'exhibitionnisme et de voyeurisme - chaque fois que la pulsion apparaît dans l'analyse ou ailleurs, elle doit être conçue, dit-il, par rapport au déroulement d'une relation symboliquement définie ». C'est-à-dire, la pulsion apparaît lorsque une relation symboliquement définie rencontre une difficulté, alors, émergence, recours fait à une satisfaction pulsionnelle directe quant à l'objet réel. ♣

Et au fond, il en donne l'exemple - que j'avais déjà cité, je crois, l'année dernière - l'exemple, au fond, on peut dire à propos du couple de l'amour et du besoin :



Au fond ce sont deux formes de demande, l'amour comme le besoin, deux formes de demande de satisfaction, et la thèse de Lacan, concernant par exemple le recours que l'enfant peut trouver dans

la dévoration du sein maternel, il dit, ça n'est pas du tout simplement la satisfaction du besoin, ça passe par l'amour, et c'est dans la mesure où la demande d'amour est frustrée, c'est-à-dire où l'enfant dans son rapport à l'Autre maternel et dans la demande d'amour qu'il exprime, se trouve déçu, qu'il cherche, au fond, sa consolation, sa compensation, dans la satisfaction du besoin. Autrement dit, ça n'est pas une pure et simple satisfaction naturelle du besoin, elle est médiée par la demande d'amour, et c'est dans la mesure où cette relation d'amour éminemment symbolique n'est pas satisfaite, qu'alors il se jette sur un objet réel, ça peut être ce sein et ça peut être toute autre satisfaction de cet ordre, mais qui vaut, au fond, à la place. Et c'est ainsi qu'il peut dire :

*« C'est pour autant que la mère manque à l'enfant qui l'appelle, qu'il s'accroche à son sein [...]. La satisfaction du besoin est la compensation de la frustration d'amour [...]. »*

Et, dans le même fil, et ça montre ici donc que dans cette satisfaction du besoin, compensation de l'insatisfaction de la demande d'amour, eh bien ! il voit la pulsion :

(♠ ♦ D)

Il écrit : « [...] la pulsion s'adresse à l'objet réel en tant que partie de l'objet symbolique. » On peut dire, le sein, comme objet réel, il n'est intéressant dans la satisfaction du besoin qu'en tant qu'il est prélevé sur l'Autre maternel comme symbolique.

Alors, je ne reprends pas toute l'analyse de ce passage, c'est simplement pour relever que c'est ici, par exemple, que nous voyons des occurrences où intervient la pulsion dans ce *Séminaire IV* ; alors la pulsion c'est ici, donc, la dévoration orale, c'est la pulsion orale se portant sur le sein maternel, et au fond,

c'est une régression par rapport à la demande symbolique d'amour.

A cet égard, on peut dire que l'objet du besoin, - mais d'un besoin qui fortement, enfin, on peut l'appeler l'objet pulsionnel ici, l'objet oral pulsionnel - apparaît comme un substitut au défaut du don symbolique d'amour. Et donc l'objet, l'objet réel ici n'a pas sa valeur tout seul comme une donnée, il a sa valeur en tant que substitut, il est déjà pris dans une chaîne métaphorique et métonymique.

De la même façon, Lacan examine, enfin, situe dans son *Séminaire IV* des cas d'exhibitionnisme, qu'il prend bien soin de qualifier de réactionnels, pour indiquer que ce sont des comportements pulsionnels. qui manifesteraient là l'évidence de la pulsion, la pulsion exhibitionniste, en tant que c'est seulement la projection, sur le plan imaginaire exactement, de quelque chose dont le sujet n'a pas compris tous les retentissements symboliques. Donc, c'est d'un défaut, n'ayant pas compris, par exemple une paternité, ne pouvant pas assumer symboliquement comme il convient une paternité, eh bien ! il a recours à ce moment-là à ce monde de l'imaginaire, on peut dire un comportement exhibitionniste, de la même façon que, selon la même logique selon laquelle montait tout à l'heure de l'imaginaire « *la figure obscène et féroce* » qui serait la signification du surmoi.

Autrement dit, la pulsion, ici, l'objet pulsionnel, au fond, apparaît comme le répondant d'un défaut symbolique, et au fond, déjà un certain *Ersatz* du désir, si je puis dire.

Alors, si nous reprenons la question de la satisfaction et des modes de satisfaction, nous pourrions dire que, premièrement, quant à la satisfaction du besoin, que c'est celle que procure un objet réel, mais en tant que *Ersatz* de la satisfaction de la demande. Ce n'est pas

l'objet réel tout seul, c'est l'objet réel en tant que substitut.

Deuxièmement, qu'il y a, au fond, une nouvelle satisfaction que Lacan introduit dans ce Séminaire, et qui est la satisfaction de la demande. Au fond, la satisfaction de la demande, c'est - et la demande c'est avant tout l'amour, le signe d'amour - au fond, c'est une satisfaction symbolique. Et on peut dire que ce qui était avant chez Lacan, la satisfaction symbolique qu'il incarnait avant dans le désir de reconnaissance dans la reconnaissance, il l'incarne maintenant dans l'amour. On saisit que tout en renonçant à ce concept de désir de reconnaissance, il continue de faire sa place à la nécessité de la satisfaction symbolique, simplement elle porte le nom d'amour dans le *Séminaire IV*.

Et troisièmement, il est question aussi d'une satisfaction du désir. Et au fond quelle est la satisfaction du désir, si on prend le *Séminaire IV* et tous les textes qui gravitent à partir de là, et ça va au moins jusqu'à « La direction de la cure » ? On peut dire, pour être prudent que la satisfaction du désir elle concerne le phallus. Et ce qui apparaît le plus saisissable de cette satisfaction finalement c'est la mauvaise satisfaction du désir. La mauvaise satisfaction, la satisfaction du désir, mais en tant que ça n'est pas la bonne, au fond, c'est ce que Lacan appelle l'identification. Et au fond dans tout le *Séminaire IV* et par la suite on peut dire que l'identification phallique c'est la satisfaction du désir en tant que ça n'est pas la bonne, c'est-à-dire en tant qu'il faut mieux y renoncer et en tant que l'analyse est supposée pouvoir avoir le ressorts d'y faire renoncer.

Et c'est ainsi que, concernant la perversion, alors que Lacan précédemment mettait en valeur l'ambivalence identificatoire avec l'autre dans la perversion, dans le *Séminaire II*

il met en valeur l'ambivalence identificatoire avec le phallus imaginaire.

Et si on admet cette mise en place, que finalement, enfin, la valeur que prend le terme d'identification phallique, c'est de résoudre la question : quelle est la satisfaction du désir ? eh bien ! ça a pour conséquence, qui est assez sensible d'ailleurs dès le *Séminaire IV*, d'indiquer une structure originelle du sujet qui n'est pas la paranoïa. Quand Lacan traitait, essayait de situer la structure originelle du sujet à partir du Stade du miroir, elle lui apparaissait comme paranoïa, et que le moi, en tant que tel, en tant que structuré par la relation spéculaire, est dans son fond paranoïaque. A partir du moment où le phallus est promu à cette prévalence, à partir des faits cliniques sans doute, mais aussi à la place du concept freudien de pulsion, à partir du moment où il n'y a, au fond, pas d'autre satisfaction du désir qui soit saisissable que l'identification, même si c'est pas la bonne satisfaction, alors la structure originelle du sujet c'est la perversion. Et au fond, tout le *Séminaire IV* nous présente l'état natif du sujet comme un état pervers.

Et ça se comprend fort bien à partir du moment où, déjà au niveau du Stade du miroir, Lacan implique le phallus. C'est-à-dire que l'identification phallique est, au fond, d'emblée présente, d'emblée l'enjeu de la relation, et il peut suivre précisément, les<sup>f</sup> avatars de cette perversion native selon qu'il y a ou non renoncement, désidentification, et au fond, c'est ce qui finalement, dans cette conception, prescrit que la fin de l'analyse, c'est le renoncement à cette mauvaise satisfaction du désir qu'est l'identification phallique.

Alors, tout en maintenant, donc, une certaine apparition de la pulsion en tant que telle, comme *ersatz* du désir, sur une autre face, il y a une réduction de la pulsion au désir, par exemple Lacan peut dire dans « *Situation de la*

*psychanalyse* », que « *les pulsions dans les rêves se jouent en calembours d'almanach* » - il dit ça en passant, etc. - il rapporte, au fond, l'élaboration du rêve, non pas au désir, mais aux pulsions. Et donc, là, on voit la confusion même des deux termes tout à fait explicite et volontaire, c'est-à-dire une réduction de la pulsion au désir, qui met en valeur précisément le caractère tout à fait dénaturé, enfin, de l'instinct comme pulsion.

En même temps, parallèlement, on a une inclusion de la défense dans l'inconscient, alors que son point de départ était au contraire de, la défense appartenait, était essentiellement défense du moi; et le déplacement fait que elle devient essentiellement défense de l'inconscient, dans l'inconscient, et c'est là que Lacan démontre qu'il y a une rhétorique de la défense, que les mécanismes de défense ne se conçoivent pas bien « *sans recours*, dit-il, *aux tropes et aux figures* », aux figures de rhétorique - donc, tout ce que Anna Freud a distingué comme mécanismes de défense, au fond, il dit : c'est la rhétorique de l'inconscient, alors qu'avant il prenait bien soin, au contraire, de marquer tout ce qu'on perdait à ne pas bien situer les défenses comme étant du registre du moi par rapport au domaine de l'inconscient. Et, dans « *L'instance de la lettre* » par exemple, il dira tout simplement, dans un très beau paragraphe, que les mécanismes de défense sont l'envers des mécanismes de l'inconscient et que, à cet égard, ils sont exactement symétriques, ils sont les mêmes, au signe près.

Alors, je voudrais réussir à parcourir, enfin, rapidement, tout ce qui se met en ordre à partir de la perspective que je vous donne ici sur l'enseignement de Lacan. Et précisément les textes les plus classiques de Lacan, qui apparaissent, d'une certaine façon, non pas béants, mais animés d'un mouvement de

contournement, d'un contournement de la question de la satisfaction de la pulsion. C'est sensible, par exemple aussi bien dans « *L'instance de la lettre* » que dans la « *Question préliminaire à tout traitement possible de la psychose* » ou que dans « *La direction de la cure* ».

Au fond, dans « *L'instance de la lettre* », il est très clair que les deux termes cliniques prévalants, c'est le symptôme et le désir : le symptôme rapporté à la métaphore, le désir rapporté à la métonymie.

$$\begin{array}{ccc} \Sigma & & \text{désir} \\ | & & (S \text{ --- } S') \\ \frac{S}{S} & \left\{ \begin{array}{l} \text{désir} \\ \text{jouissance} \end{array} \right. & \end{array}$$

Et, au fond, il n'est pas ici question même de jouissance, sinon pour dire, finalement ça va avec le désir.

Au fond, et Lacan le dit rapidement : le plaisir de savoir, le plaisir de dominer et la jouissance sont enveloppés par le désir dans une « *collusion intime* ». J'ai un peu déplié sa phrase, mais enfin, c'est exactement ça. C'est-à-dire, au fond, dans « *L'instance de la lettre* », la validité de « *L'instance de la lettre* » suppose que la jouissance soit supposée incluse avec d'autres satisfactions - la curiosité, la maîtrise - soit enveloppée avec d'autres satisfactions de l'ordre du désir.

Et au fond, il y a une référence, on peut dire entre les lignes, explicite à la pulsion, puisque Lacan continue cette... : les énigmes que propose le désir, etc., « *ne tiennent à nul autre dérèglement de l'instinct qu'à sa prise dans les rails [...] de la métonymie* ». Autrement dit cette référence à l'instinct montre que finalement la pulsion est elle-même incluse dans cette métonymie du désir, et non sans titre à le faire puisque, en effet, Freud met en évidence sa force, sa valeur

substitutive, enfin sa, pas sa valeur mais sa capacité substitutive et les déplacements qui rendent possible au moins de l'assigner au registre de la métonymie.

Et, en plus, disons en plus de ce traitement cavalier de la pulsion, qui est justifié par l'énorme novation que Lacan apporte avec métaphore et métonymie, mais le caractère cavalier du traitement de la pulsion est encore accentué par le fait que ce désir métonymique qui est supposé inclure aussi bien la jouissance, Lacan dit, eh bien ! c'est un désir inscrit dans le signifiant, c'est l'équivalent d'une mémoire au sens automatique, donc c'est un désir mort. Et donc, on pourrait penser qu'il y a bien une objection à mettre au même registre un désir mort et la jouissance qui, qu'on sache, n'est pensable que d'un organisme vivant. Et pourtant, au fond, c'est renvoyé ainsi.

Deuxièmement, dans la « *Question préliminaire* ». Dans la « *Question préliminaire* », qui s'inscrit dans la problématique du *Séminaire IV*, dans la mesure où la perversion y est bien rappelée comme identification au phallus, comme objet imaginaire symbolisant le désir de la mère, on peut dire que - enfin, au fond, c'est le point de départ de la position que Lacan assigne à Schreber -, que le sujet a assumé le désir de la mère par une identification, et que quand cette identification a été ébranlée, n'a pas été consolidée par une métaphore paternelle inaccomplie, au fond, le sujet doit le réaliser. Et c'est alors, au fond, que le cas est conçu comme, ce qui s'impose au sujet c'est le devoir être le phallus. C'est-à-dire, d'une identification, au fond imaginaire, il doit en quelque sorte l'accomplir. C'est là qu'il est voué à devenir une femme et c'est là qu'on trouve, en effet, mise en fonction la jouissance imaginaire de son image, la jouissance transsexualiste, et donc ici

c'est bien l'identification phallique qui, dans le désastre, paraît surnager et donner au sujet, au fond, son accrochage essentiel.

Le désir de la mère dont il s'agit, précisément n'a rien à voir avec la jouissance de la mère. Et le Nom-du-Père, tel que Lacan l'a amené d'une façon inoubliable, précisément il n'est pas en rapport avec la jouissance de la mère le moins du monde ; il est en rapport avec le désir de la mère. C'est-à-dire avec la mère telle qu'elle nous est présentée dans le *Séminaire IV*, la mère comme signifiant.

Et au fond, c'est pour ça que Lacan peut dire métaphore, parce qu'il écrit le signifiant du Nom-du-Père sur le signifiant du Désir-de-la-Mère, le désir de la mère ça veut dire ici simplement que la mère alterne, dans sa présence et son absence, comme un signifiant. Et c'est pourquoi nous avons une structure de métaphore où un signifiant en remplace un autre :

$$\frac{NP}{DM}$$

Et, au fond, ce que nous obtenons de cette opération, c'est le phallus comme un signifié, c'est-à-dire, si l'on veut, une signification de castration de jouissance, et c'est celle-là qui finira par faire un problème à Lacan, ce qu'on obtient comme résultat c'est un moins *phi* :

$$\frac{NP}{DM} \longrightarrow (-\phi)$$

dont on peut dire qu'il traduit aussi la désidentification phallique, que c'est précisément là que Schreber fait défaut, mais on peut dire que le seul résultat qu'on a, c'est précisément une sorte de négation portée sur la jouissance.

Et au fond, chaque fois qu'on confond la pulsion et le désir, chaque fois qu'on inclut dans une collusion intime la

jouissance et le désir, au fond, on n'a de toute façon comme résultat qu'un désir mort. Et moins *phi*, au fond ça écrit ce qui est mort dans le désir, et donc, il y a là toute une valeur qui reste, au fond, annulée, et qui est précisément la constance de jouissance qui, là, disparaît.

Je peux faire encore la même démonstration sur la « *La direction de la cure* », le texte de Lacan la « *La direction de la cure* ».

Au fond, on peut dire que la pulsion est presque absente de ce texte, ce texte qui a pour objet fondamental, si on veut assigner sa finalité, de souligner l'importance de préserver la place du désir dans la direction de la cure, que Lacan formule page 633. Et au fond, préserver la place du désir, c'est en particulier ne pas se régler sur ce qui peut faire apparition de l'objet oral, par exemple, dans la cure, et c'est ce qui conduit Lacan à reprendre le cas de Kris que nous avons déjà vu dans son chapitre de l'interprétation.

Et au fond, alors, le cas de Kris précisément, là, au fond, ce dont il est question c'est d'un débat entre la pulsion et le désir concernant la direction de la cure. Alors, Kris conclut son article sur le fameux, la fameuse évocation de son patient qui va chercher les cervelles fraîches, chercher à humer les cervelles fraîches ou regarder les menus où il y a cet objet pour lequel il est pris d'un intérêt après ses séances. Là nous avons, sans doute, l'apparition de l'objet oral, on peut même dire l'apparition de la pulsion orale sous les espèces d'un objet, et, alors que Kris voit dans cette apparition, au fond, la vérification de son interprétation, qu'il a tapé juste, vous savez que Lacan y voit au contraire un symptôme transitionnel, et plutôt qui a une valeur correctrice et qui peut... comme l'*acting out* en a, enfin, concernant la direction de la cure.

<sup>1</sup>  $\phi$  est le petit phi, et  $\Phi$  est le grand phi



Et la correction de Lacan, elle consiste à dire : il faut dans cette cure restituer la place du désir, elle a été effacée. Et c'est ce que signale, et c'est ce défaut dans la direction symbolique de la cure qui explique l'émergence de cet objet oral. Et ce que l'analyste n'a pas su marquer dans l'interprétation, c'est qu'il s'agissait du désir et de la relation du désir au manque.

Alors, c'est la valeur de son diagnostic, ironique : anorexie mentale. Il dit : « *Anorexie quant au mental, quant au désir* ». Et c'est la valeur de la formule qu'il donne alors de l'intentionnalité du sujet, à savoir, « *il vole rien* », ça veut dire : il vole, il se croit plagiaire, et en effet l'intention y est, le désir y est, mais l'objet du vol c'est « rien ». Et c'est pourquoi il peut les comparer avec les anorexiques, les vrais, dans la mesure où là aussi le désir y est, le manger y est, mais l'objet, lui, est le rien.

Et donc, au fond, la correction de la direction de la cure qu'apporte Lacan, c'est de marquer qu'il y a un objet qui est le rien et que c'est dans cette direction-là qu'il faut pointer l'interprétation. Et c'est pourquoi à la fin de « *La direction de la cure* », il donne comme emblème à l'interprétation le *Saint Jean* de Léonard qui, dont l'index vise rien, vise un ciel vide, c'est-à-dire : sachez dans les cures indiquer le rien, c'est-à-dire restituer la place du désir, et là, au fond, la seule apparition de la pulsion dans « *La direction de la cure* », c'est une apparition corrélative à une désorientation symbolique de l'analyste. Alors qu'au fond il y a un objet qui est rien, tandis que la pulsion, il y a un objet qui est quelque chose, qui est ce - même si c'est imaginaire - ces cervelles fraîches.

D'où, au fond, la question que rencontre constamment, à partir de ce moment, Lacan, à savoir que, d'un côté, le désir a pour objet rien, et c'est ça qui le distingue de la pulsion, toujours corrélée à un objet qui est quelque chose, et qu'en

même temps, et le désir a un objet et cet objet c'est le phallus. Que d'un côté le désir n'a pas de signifiant, c'est un signifié qui glisse entre les signifiants, et que néanmoins le désir a un signifiant et c'est le phallus.

Et donc, au fond, dans ces textes - et simplement on ne s'en aperçoit pas parce que, par l'art même du styliste, on peut dire -, on peut dire que c'est habité par une contradiction, et que Lacan ne cesse pas de traiter cette contradiction jusqu'à présenter le concept du phallus, dans « *La signification du phallus* », comme un concept intrinsèquement paradoxal.

Mais, en fait, cette contradiction, présente dans les textes de Lacan et que, au cours des années passées, j'ai diversement dépliée, cette contradiction elle repose foncièrement sur ce qui, de la pulsion, ne se laisse pas effacer par le désir, c'est-à-dire sur... et ce qui réapparaît sous la forme de ces paradoxes, de ces contradictions, en définitive c'est l'instance de la jouissance qui demande qu'on lui fasse sa place. Eh bien ! on la lui fera la semaine prochaine.

Donc, je vous donne rendez-vous mercredi prochain.

1er FÉVRIER 1995

## SILET

Jacques-Alain MILLER

8 FÉVRIER 1995

IX

Depuis le début de cette année, qu'est-ce que je fais ? J'interroge l'enseignement de Lacan. Et je l'interroge d'une façon distincte de ce que j'ai fait jusqu'alors, même si cela ne vous est pas sensible autrement que par ce que j'ai appelé l'acharnement que j'y mets. J'interroge l'enseignement de Lacan.

Cet enseignement, je l'ai souvent épelé, tout en, par ailleurs, le transcrivant. Et il m'est arrivé jadis de déplorer de ne pas disposer d'un point d'Archimède qui lui serait extérieur, pour le soulever. Quand j'ai déploré ainsi ce manque d'un point d'Archimède extérieur, je pensais bien entendu à la méthode qui avait été celle de Lacan, d'utiliser le *Stade du miroir* pour soulever l'enseignement de Freud. Et jusqu'à présent, j'ai reconnu ne pas disposer d'un tel levier pour prendre sur l'enseignement de Lacan une perspective qui ne serait pas déjà inscrite dans son développement.

Il semble que, cette année, j'ai pris Freud lui-même comme un tel point d'Archimède. Il peut sembler que j'ai pris Freud, quelque chose dans Freud comme un point d'Archimède extérieur à Lacan, pour soulever la masse de cet enseignement. Et précisément le concept freudien de la pulsion. Au fond, c'est comme si j'avais interrogé Lacan de cette question, cette question, enfin, qui n'est pas n'importe laquelle, qui est ajustée : Qu'as-tu fait du concept freudien de la pulsion ?

Et c'est ainsi que j'ai pu relever, à mon gré au moins, une certaine éclipse de la pulsion de Freud chez Lacan. J'ai même été jusqu'à dire - ce qui est limite, ce qui est gonflé - que le primat de l'intersubjectivité, affirmé par Lacan dans son *Rapport de Rome*, emportait avec lui une proscription de la pulsion ; et que le concept, lui lacanien, du désir supposait un certain effacement et comme une absorption de la pulsion ; et que la promotion même de l'objet phallique dans l'enseignement de Lacan, promotion qui a été retenue comme du style propre de cet enseignement, de son orientation, que cette promotion trouvait son fondement dans le concept de pulsion lui-même, qu'il en constituait, ce concept du phallus, comme la retranscription signifiante du concept de pulsion.

C'est ainsi que je dois constater, à cette neuvième rencontre que nous avons, que j'interroge Lacan à partir de Freud, voire que parfois, je vais jusqu'à le critiquer à partir de Freud, de Freud qui est sa référence. C'est, en effet, dans ce mouvement qui a été le sien de retour à Freud, Lacan a entrepris de rendre compte de l'ensemble de l'élaboration de Freud, à partir d'un départ qui était introuvable dans l'explicite de cette œuvre.

Je peux me demander si, ce faisant, je sors de Lacan. Je pourrais vouloir, à force, sortir de ce champ que Lacan a ouvert, mais aussi bien qui a des limites déterminées par son point de départ. Ça me plairait bien de sortir de Lacan. Néanmoins, est-ce que je sors de Lacan ? Si je me pose la question, je dois donner une réponse négative.

En effet, Lacan lui-même a vu vaciller l'ensemble de son enseignement au regard de la jouissance. Il l'avoue en clair. Et il a fini son extraordinaire effort pour transcrire Freud, il a fini par faire du terme de jouissance un terme

## SILET

Jacques-Alain MILLER

8 FÉVRIER 1995

IX

Depuis le début de cette année, qu'est-ce que je fais ? J'interroge l'enseignement de Lacan. Et je l'interroge d'une façon distincte de ce que j'ai fait jusqu'alors, même si cela ne vous est pas sensible autrement que par ce que j'ai appelé l'acharnement que j'y mets. J'interroge l'enseignement de Lacan.

Cet enseignement, je l'ai souvent épélé, tout en, par ailleurs, le transcrivant. Et il m'est arrivé jadis de déplorer de ne pas disposer d'un point d'Archimède qui lui serait extérieur, pour le soulever. Quand j'ai déploré ainsi ce manque d'un point d'Archimède extérieur, je pensais bien entendu à la méthode qui avait été celle de Lacan, d'utiliser le *Stade du miroir* pour soulever l'enseignement de Freud. Et jusqu'à présent, j'ai reconnu ne pas disposer d'un tel levier pour prendre sur l'enseignement de Lacan une perspective qui ne serait pas déjà inscrite dans son développement.

Il semble que, cette année, j'ai pris Freud lui-même comme un tel point d'Archimède. Il peut sembler que j'ai pris Freud, quelque chose dans Freud comme un point d'Archimède extérieur à Lacan, pour soulever la masse de cet enseignement. Et précisément le concept freudien de la pulsion. Au fond, c'est comme si j'avais interrogé Lacan de cette question, cette question, enfin, qui n'est pas n'importe laquelle, qui est ajustée : Qu'as-tu fait du concept freudien de la pulsion ?

Et c'est ainsi que j'ai pu relever, à mon gré au moins, une certaine éclipse de la pulsion de Freud chez Lacan. J'ai même été jusqu'à dire - ce qui est limite, ce qui est gonflé - que le primat de l'intersubjectivité, affirmé par Lacan dans son *Rapport de Rome*, emportait avec lui une proscription de la pulsion ; et que le concept, lui lacanien, du désir supposait un certain effacement et comme une absorption de la pulsion ; et que la promotion même de l'objet phallique dans l'enseignement de Lacan, promotion qui a été retenue comme du style propre de cet enseignement, de son orientation, que cette promotion trouvait son fondement dans le concept de pulsion lui-même, qu'il en constituait, ce concept du phallus, comme la retranscription signifiante du concept de pulsion.

C'est ainsi que je dois constater, à cette neuvième rencontre que nous avons, que j'interroge Lacan à partir de Freud, voire que parfois, je vais jusqu'à le critiquer à partir de Freud, de Freud qui est sa référence. C'est, en effet, dans ce mouvement qui a été le sien de retour à Freud, Lacan a entrepris de rendre compte de l'ensemble de l'élaboration de Freud, à partir d'un départ qui était introuvable dans l'explicite de cette œuvre.

Je peux me demander si, ce faisant, je sors de Lacan. Je pourrais vouloir, à force, sortir de ce champ que Lacan a ouvert, mais aussi bien qui a des limites déterminées par son point de départ. Ça me plairait bien de sortir de Lacan. Néanmoins, est-ce que je sors de Lacan ? Si je me pose la question, je dois donner une réponse négative.

En effet, Lacan lui-même a vu vaciller l'ensemble de son enseignement au regard de la jouissance. Il l'avoue en clair. Et il a fini son extraordinaire effort pour transcrire Freud, il a fini par faire du terme de jouissance un terme



primaire de la psychanalyse, au regard duquel sa construction et tout ce qui relève de l'ordre symbolique, tout ce qui relève du symbolique et de sa logique et tout son vocabulaire, y compris l'objet dit petit *a*, ne lui apparaissaient plus que comme autant de semblants.

C'est ainsi que son Séminaire XX, *Encore*, qui est le dernier qui a été publié en volume, le reste figurant dans une transcription parue en revue, ce Séminaire XX, sinon efface, du moins met en question tout ce qui le précède, comme étant insuffisant au regard du terme primaire de jouissance.

Ce que j'esquisse cette année, c'est comme une reprise de l'enseignement de Lacan après coup, à partir de ce point de capiton, à partir de cette conclusion qu'il a lui-même posée sous les espèces du terme de jouissance conçue comme primaire. Au fond, c'est ça qui m'oriente, cette reprise après coup qui fait voir ce terme de jouissance comme le ressort même de l'avancée de cet enseignement, de ce qui est, on peut dire, sa puissance de progrès, mais qui est aussi - c'est une autre face - son impuissance à se stabiliser dans un corps de doctrine qui serait ne varietur, définitif.

Alors on peut admirer cette dynamique qui conduit Jacques Lacan, d'année en année, de semaine en semaine, à modifier, à enrichir sa construction, et en même temps, on doit constater qu'elle ne parvient pas à s'établir dans une doctrine définitive. Et selon les goûts, on peut y voir une force extraordinaire de relance, d'ouverture, mais aussi bien un échec à établir de façon sûre une doctrine.

La parution, l'année dernière, du Séminaire IV est venue nous rappeler les voies par lesquelles Lacan a introduit dans son enseignement la fonction du phallus. Et je crois avoir démontré la dernière fois en quoi le phallus, tel qu'il

est introduit par Lacan, est en quelque sorte l'analogon du concept freudien de la pulsion, comme concept frontière entre le psychique et le somatique.

Il y a, chez Lacan, une invention du concept du phallus, qui permet de réduire la pulsion au désir, presque, à très peu près, assez pour ravalier le concept de pulsion à un statut secondaire, et simultanément qui permet de traiter l'instance de la jouissance à partir d'un signifiant. Au fond, l'invention du phallus, l'invention lacanienne, a pour effet de réduire tout ce qu'il en est de la jouissance dans l'expérience analytique à un signifiant, à ses substitutions, voire à l'identification avec ce signifiant.

Et c'est ce qui a permis que s'affirme la dominance du désir dans sa théorie de la psychanalyse. Et c'est ainsi que ça roule dans le discours universel, qui, au fond, s'est arrêté à cette construction-là : la dominance du désir. Dominance qui conditionne la construction du graphe de Lacan à deux étages, dit du désir, construction qu'il a accomplie dans les séminaires qui ont suivi La relation d'objet, le Séminaire V et le Séminaire VI.

Au fond, je vous situe, avec le Séminaire que vous avez entre les mains, le Séminaire IV, une relance de l'enseignement de Lacan après son Rapport de Rome. Cette relance se fait, s'opère à partir de l'introduction du concept du phallus, qui n'est pas du tout en évidence dans son Rapport de Rome et qui, au fond, donne comme un nouveau départ à son effort théorique. Et nous y assistons, dans ce Séminaire IV, et nous voyons se déployer ses conséquences, à savoir, ce que j'ai appelé la dominance du désir dans la psychanalyse.

Qu'est-ce qui alors relance le mouvement de son enseignement ? C'est que la jouissance n'est pas saturée,

n'est pas absorbée par l'instance signifiante du phallus. Et c'est ce qui lui fournit le thème de son Séminaire VII, *L'Éthique de la psychanalyse*. C'est à savoir qu'à chaque fois, c'est du côté de la jouissance que Lacan trouve le ressort de son avancée ; comme si à chaque fois il l'appareillait avec les termes de l'ordre symbolique et qu'à chaque fois il restait néanmoins à en rendre compte encore.

Le thème de ce Séminaire VII c'est une interrogation sur le concept freudien du plaisir, avec un rappel sans doute de ses racines antiques, aristotéliennes, mais fait pour mettre en valeur la novation freudienne apportée à cet égard, celle qui consiste à pointer ce qui outrepassa les limites du plaisir. Et c'est à ce qui ainsi outrepassa ces limites que Lacan donne, de façon notable, accentuée, le nom de jouissance.

Et c'est dire qu'en dépit de sa tentative antérieure, le concept du phallus et celui de désir ne suffisaient pas à épuiser ce que comportent, chez Freud, la pulsion et sa satisfaction. Enfin, dans *L'Éthique de la psychanalyse*, Lacan lie la jouissance à la transgression. Et si l'on veut, c'est un thème d'époque, l'éloge de la transgression, et on peut le trouver dans la littérature, sinon philosophique, du moins la littérature d'essai, de réflexion des années 50, répercutant ce qui s'est cherché à la fin des années 30 sous l'impulsion du surréalisme. Mais ce ne sont pas ces filiations qui nous intéressent, je relève que dans *L'Éthique de la psychanalyse* Lacan introduit la jouissance à partir de la transgression. Je relève aussi que plus tard, il abandonnera cette introduction, il lui paraîtra grossier, voire grotesque, d'introduire la jouissance à partir de la transgression.

Ce que je relève, c'est que, dans la logique de son enseignement, Lacan a

été amené à introduire successivement ce terme de jouissance par des biais différents.

Au fond, quand, premièrement, il situe la jouissance comme imaginaire - ce à quoi j'ai consacré des développements approfondis, au moins assez lents pour que vous en gardiez la mémoire - et, au fond, c'est le premièrement : la jouissance comme imaginaire, elle ne s'inscrit pas du tout comme transgression, elle s'inscrit d'abord comme inertie, au regard de la dynamique symbolique. Comme si, au fond, on jouissait toujours à la même place, alors que le signifiant, lui, se déplace, au gré d'une dialectique qui peut se réduire finalement à une métonymie.

#### JOUISSANCE IMAGINAIRE INERTIE

Deuxièmement, il y a une jouissance qui est liée ou complice du désir, celle que Lacan souligne dans son « Instance de la lettre », une jouissance qui est comme enveloppée dans une collusion intime avec le désir. Cette jouissance, au fond, c'est celle qui serait attachée à la pulsion comme fonction substitutive, et que Freud met en avant plus d'une fois. Cette jouissance substitutive, loin d'être caractérisée par son inertie, est caractérisée par ce qu'on peut appeler son glissement, son Entstellung, et c'est ce que Freud développe plus d'une fois, à savoir qu'une pulsion qui serait inhibée peut trouver sa satisfaction par le biais d'une autre, voire par une substitution de l'objet, et donc qui met en valeur la plasticité de la satisfaction de la pulsion.

#### JOUISSANCE SUBSTITUTIVE GLISSEMENT

Et troisièmement, il y a ce qu'on peut appeler, ce qui est mis en valeur dans le Séminaire de *L'Éthique de la psychanalyse*, la jouissance de la

transgression, où la jouissance paraît essentiellement attachée à l'excès : Inertie, glissement, excès.

**JOUISSANCE de la  
TRANSGRESSION EXCES**

Voilà, au fond, trois introductions par Lacan de la jouissance comme satisfaction de la pulsion, trois introductions qui sont différentes par leur incidence, d'inertie, de glissement et d'excès

Dans le Séminaire *l'Éthique de la psychanalyse*, qu'est-ce que veut dire de lier la jouissance à l'excès ? Ça implique que l'ordre symbolique, le signifiant apporte comme tel un tempérament à la jouissance, qu'il la domestique, qu'il la réduit, qu'il l'enchaîne, qu'il la régule, et précisément par le biais de sa représentation signifiante, à savoir par le phallus comme représentation signifiante de la pulsion. Mais que la jouissance, qui consent par un côté, néanmoins ne se laisse pas ainsi tempérer, qu'il y a un reste de jouissance qui ne se laisse pas tempérer par sa représentation signifiante.

Et c'est ainsi que Lacan, dans ce Séminaire VII de *L'Éthique de la psychanalyse*, procède à une relecture du concept freudien de la pulsion. Et qui est destiné à montrer quoi ? Que d'une part, la libido freudienne est vouée à se glisser dans le jeu des signifiants, que cette libido - je cite Lacan page 110 du Séminaire - est « subjuguée », c'est-à-dire dominée, « par la structure du monde des signes ». Mais aussi, d'autre part, que cette libido conserve des formes archaïques qui ont un caractère irréductible. Irréductible veut dire ici : qui ne se laisse pas dialectiser dans le jeu des signifiants, qui ne se laisse pas substituer dans le jeu des signifiants. Ainsi que, d'une part sans doute la libido circule dans le réseau pulsionnel, avec les substitutions qui y sont

permises, mais que par ailleurs, si je puis dire, elle se condense dans des résidus qui ne se résolvent pas dans la génitalité, qui ne se laissent pas réduire, inclure dans la représentation du signifiant phallique.

Et je ne crois pas excessif de dire que l'enseignement de Lacan, à partir de là, se voue à l'élaboration théorique du résidu irréductible de la libido. Au fond, comme si la promotion même du signifiant de la libido, de la jouissance, qu'est le phallus, n'avait servi qu'à mettre d'autant plus en valeur l'irréductible au signifiant de ce résidu libidinal, que, à l'orienter sur ce calendrier de la libido qui a été tracé explicitement par un Abraham, apparaît comme archaïque, résistant à cette unification. Eh bien, l'enseignement de Lacan à partir de là, ayant poussé, au fond, jusqu'à son terme l'effort pour réduire la libido à son signifiant phallique, comme si cet enseignement se vouait à partir de là à élaborer le statut du résidu libidinal.

En quoi ce résidu est-il irréductible ? En quoi est-il irréductible au phallus ? Voilà la question qui est le ressort dont s'anime le redépart dont Lacan a fait l'inspiration de son Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse.

Ce Séminaire, qui énumère successivement comme concepts fondamentaux, quatre : « l'inconscient, la répétition, le transfert et la pulsion », au fond, consacre l'effacement du désir comme concept fondamental. Et ce, au profit de la pulsion, concept freudien. Et d'ailleurs, ces quatre concepts, que Lacan donne comme fondamentaux de la psychanalyse, sont tous les quatre des concepts freudiens. Et on trouve l'écho de ce Séminaire dans son écrit de « Position de l'inconscient ».

Et à partir de ce redépart, qui minore, qui sacrifie le concept du désir, la

jouissance est désormais traitée par Lacan à partir du concept de l'objet de la psychanalyse, c'est-à-dire à partir de l'objet dit petit *a*, au fond, qui est le nom qu'il donne dans son algèbre au résidu libidinal irréductible au signifiant phallique ; et évidemment qui, de ce fait, tend à dévaluer le signifiant phallique. Et c'est ainsi que Lacan en viendra à assigner l'objet petit *a* au registre du réel, en faisant corrélativement du phallus rien de moins qu'un semblant.

On peut dire que, à partir du Séminaire XI, à partir de sa « Position de l'inconscient », Lacan tente de traiter directement du terme de jouissance par le biais de l'objet petit *a*, ayant renoncé à le faire à partir du signifiant du phallus, comme si, au fond, un terme signifiant ne pouvait pas saturer ce dont il est question concernant la jouissance.

Alors, cela débouche d'abord sur une théorie de la fin de l'analyse, dont le pivot n'est plus le phallus - comme Lacan avait tenté de le faire précédemment - n'est plus le phallus comme signifiant de la jouissance, mais l'objet petit *a* comme résidu irréductible de la jouissance.

Et au fond, ce que Lacan a appelé la passe, c'est un concept de la fin de l'analyse en tant qu'articulé à cet irréductible-là.

Au fond, tant que la fin de l'analyse était pensée à partir du phallus, on peut dire qu'il suffisait de parler de désidentification par rapport au phallus. Mais à partir du moment où ce qui est en question, c'est un résidu irréductible, alors c'est beaucoup plus chiqué d'élaborer le concept de la fin. Qu'est-ce que c'est que la fin quand il reste un irréductible ? Et c'est ça que Lacan a appelé la passe : une fin qui concerne un irréductible. Et précisément l'irréductible d'une libido non-significatisée. C'est une fin où le terme

prend moins l'aspect d'une résolution symbolique que d'une chute, que d'une séparation.

Et, au fond, c'est, dans sa nouveauté, bien que il fit, il laisse entendre des échos de la fin de l'analyse selon Mélanie Klein, centrée sur le concept de l'objet, c'est tout de même une novation suffisante pour que, c'est ce qui a, au fond, c'est ce qui est resté comme le concept lacanien de la fin de l'analyse. Une fin qui n'est pas en rapport avec une résolution, une solution, sinon avec une séparation d'avec l'irréductible.

Et, au fond, Lacan a articulé d'une façon spéciale cette fin en en faisant un principe institutionnel et, en définitive, on s'est intéressé à ça dans l'institution, on n'est pas allé plus loin, on s'est, Lacan y a mis un tel accent, à cette date, il en a fait une Proposition pour l'organisation collective des psychanalystes, et comme, il faut dire, les psychanalystes n'ont pas trouvé un point d'Archimède hors de Lacan, au fond, ils se sont ralliés à cette conception. Ils ont considéré qu'il y avait là une définition suffisante de ce que pouvait être la fin de l'analyse. C'est une fin d'analyse, au fond, qui est, qui suppose théoriquement que la libido ne s'épuise pas dans son signifiant phallique, que la fin ne peut pas prendre l'aspect d'une résolution symbolique, que la fin est en rapport avec le résidu irréductible, et donc ne peut prendre l'aspect que d'une chute, que d'une séparation, que d'une tombée de ce résidu.

La façon dont je l'amène marque assez que je réserve là-dessus ma position, enfin qu'elle ; il me semble, que l'abord que j'essaye cette année conduit à relativiser cette doctrine de la fin de l'analyse.

De là, nouveau rebond de Lacan, qui est, si l'on veut, marqué par son Séminaire XVI, « D'un autre à



l'Autre », et XVII, « L'envers de la psychanalyse », c'est-à-dire par sa production des quatre discours et par l'écrit « Radiophonie ».

Ce nouveau rebond consiste en trois traits principaux. Premièrement, c'est alors que Lacan, au fond, fixe le trait d'excès de la jouissance, qu'il avait précédemment abordé comme transgression, il fixe ce trait en qualifiant l'objet petit *a* de « plus-de-jour ». Et au fond, ça n'est pas tant alors de transgression qu'il s'agit que, premièrement d'une annulation, une annulation de la jouissance par le signifiant - j'écris grand A sur grand J barré :

Annulation	A
<i>a</i>	$\frac{\text{---}}{\text{J}}$

une annulation de la jouissance et, comme reste, comme surplus de jouissance, petit *a*.

Donc, au cours, le nouveau rebond de l'enseignement de Lacan est, au fond, donné par la définition de l'objet petit *a* comme plus-de-jour, c'est-à-dire excès par rapport à une jouissance annulée par le signifiant.

Deuxièmement, ce rebond consiste à accentuer l'aspect logique de l'objet petit *a* en l'entraînant dans une combinatoire, où il figure comme un terme au même titre que le sujet barré [§] et que le signifiant dans son couple  $S_1 - S_2$ . C'est la structure même des discours de Lacan. Et au fond, qui consiste, au fond, à logiciser, autant que faire se peut, cet objet petit *a* qui est néanmoins apparu comme traduisant ce qui ne pouvait pas se résorber dans le signifiant phallique.

Troisièmement, ce rebond tend à faire de la jouissance une instance primaire à partir de laquelle situer aussi bien le signifiant et le sujet.

Ça, vous en avez le témoignage dans un Séminaire qui est paru et qui est *L'envers de la psychanalyse*, qui, sans doute, présente, introduit les quatre discours de Lacan, construits à partir de l'objet petit *a* comme terme, du <sup>sujet</sup> barré  $\text{J}$ , et des deux signifiants qui sont la paire minimale de l'ordre symbolique :  $S_1 - S_2$ .

Et l'envers de la psychanalyse, ce Séminaire, au fond, il nous dirige vers une confrontation, en quelque sorte directe, nue, entre la jouissance et le signifiant, comme un écho lointain de ce qui était au départ de l'enseignement de Lacan, la proscription de la pulsion à partir de l'intersubjectivité. Au fond, ce que Séminaire, dont je dis qu'il fait partie de ce troisième rebond de Lacan, ce que ce Séminaire introduit, c'est « un rapport primitif du savoir à la jouissance », le savoir étant ici entendu comme relation de  $S_1$  à  $S_2$ .

Et ce rapport primitif, au fond, est fait pour, au fond, pour rendre compte de ce qui est de l'ordre symbolique, que le signifiant, l'articulation signifiante surgit au joint de la jouissance. Au fond, c'est une tentative, après tout ce qui apparaît être des médiations extrêmement complexes, pour confronter directement le signifiant et la jouissance, et pour faire de la jouissance ce dont surgit le signifiant, ce qui motive la répétition même du signifiant. Et l'entrée en rapport du signifiant et de la jouissance telle qu'elle est présentée dans ce Séminaire, est faite pour marquer que le sujet lui-même en est une sorte de surgeon, que le sujet lui-même surgit du rapport où le signifiant entre avec la jouissance.

Autrement dit dans la perspective que je propose, ce Séminaire XVII essaye de mettre en évidence le caractère primaire de la jouissance. Et ce caractère primaire

de la jouissance - et non pas de la fonction de la parole et du champ du langage, et bien plutôt qui rapporte la fonction de la parole et le champ du langage au caractère primaire de la jouissance, qui est tout à fait exclu du Rapport de Rome de Lacan -, ce caractère primaire de la jouissance met en question le signifiant lui-même et le savoir qui s'articule à partir de lui, c'est-à-dire le réduit au semblant. C'est-à-dire que tout ce dont Lacan faisait au départ la promotion, à savoir l'intersubjectivité, la parole qui reconnaît l'autre, tout cela se trouve réduit au semblant au regard de la jouissance. Et en même temps qu'il réduit là le signifiant au semblant, s'affirme le caractère réel de la jouissance. Donc, au fond, le symbolique se trouve comme ravalé au rang de l'imaginaire. Tout le départ de l'enseignement de Lacan, c'est de faire distinguer sévèrement le symbolique et l'imaginaire, et lorsqu'il dégage le primat de la jouissance, le symbolique et l'imaginaire paraissent tous les deux appartenir à la même catégorie du semblant.

Et en même temps que le savoir, c'est-à-dire  $S_1 - S_2$ ,  $S$  barré, petit  $a$ , la structure des discours se trouve réduite au semblant, ce qui est la leçon de ce Séminaire XVII, on peut dire que c'est le savoir théorique lui-même de la psychanalyse qui s'effondre. Et c'est ce que Lacan, au fond, ne reculera pas à affirmer dans son Séminaire XX, en traitant d'un seul mouvement toutes les catégories qu'il a laborieusement produites, toutes ces catégories signifiantes qui sont faites pour tamponner la jouissance. Et au fond, il les montrera à la fin comme embouties, étant du symbolique qui n'est que semblant au regard du réel.

Et, au fond, à partir de là, il se trouvera à devoir confronter globalement le symbolique au réel, y

ajoutant la dimension de l'imaginaire et proposant une dernière structuration minimale, celle du nœud. Mais ce que veut dire le nœud borroméen de Lacan, c'est ce qui le fonde, à savoir que la jouissance est une instance primaire et que le sujet lui-même est sous le primat de la jouissance.

C'est la problématique qu'on peut appeler du dernier Lacan. Cette problématique est faite d'une confrontation directe du signifiant et de la jouissance, du savoir et de la jouissance. Et au fond, cette problématique, on peut dire qu'alors elle affronte, oui, le concept freudien de pulsion. C'est-à-dire qu'elle affronte la question de savoir comment le signifiant s'inscrit dans le principe du plaisir.

Au fond, c'est peut-être seulement avec l'issue de l'enseignement de Lacan, c'est-à-dire avec la confrontation directe du signifiant et de la jouissance, qu'on peut dire qu'il assume, cet enseignement assume à proprement parler le concept freudien de la pulsion. Et c'est ce qui nous donne une perspective sur l'enseignement de Lacan.

Et donc avant, d'un mouvement progressif, je vais encore procéder à un certain mouvement régrédient, c'est-à-dire, de ce point de perspective que je vous situe, revenir sur ce qui nous a occupés comme étant l'enseignement de Lacan.

Où est, premièrement, la jouissance dans le *Stade du miroir*? Cette jouissance où est-elle? Certainement, elle n'est pas explicitement en question.

Mais si nous la cherchons à partir de ce point de vue terminal, si nous la cherchons après coup, cette jouissance elle est d'abord dans la douleur, dans la douleur du corps morcelé, dans cette expérience vécue de la prématuration dont le sujet pâtit de ne pas pouvoir prendre une notion globale de son corps,

et de se sentir ainsi déchiqueté par des organes qui ne sont pas en harmonie.

Et la jouissance est aussi dans la jubilation, dans l'affect de jubilation qu'éprouve le sujet à reconnaître sa forme globale, à pouvoir formuler, serait-ce silencieusement, un « Je suis moi ».

Deuxièmement, où est la jouissance dans l'intersubjectivité ?

Elle est d'abord dans la satisfaction symbolique que comporte la reconnaissance. A cet égard, le désir de reconnaissance est le désir d'une satisfaction symbolique qui s'accomplit dès lors que l'Autre reconnaît le sujet. C'est une jouissance qui, remarquons-le, suppose l'érection d'un Autre (majuscule), qui n'est pensable que s'il y a un Autre de la reconnaissance susceptible de la délivrer par sa parole. Certes, cette satisfaction symbolique peine à saturer ce que Freud a appelé jouissance, satisfaction de la pulsion.

Et c'est pourquoi Lacan y ajoute, ajoute à son Rapport de Rome une certaine clinique de la jouissance. On peut remarquer que dans son Rapport de Rome il n'est pas du tout question de la différence des sexes, que ce Rapport de Rome sur la fonction de la parole et le champ du langage concerne, au fond, exclusivement le sujet comme tel, et que non seulement la fonction phallique en est absente, mais même la différence des sexes. C'est pourquoi on peut penser qu'il y ajoute un complément par ce que j'ai dit être une clinique de la jouissance, et qui porte d'abord essentiellement sur la névrose, sur l'hystérie et la névrose obsessionnelle : la première étant distinguée comme une pathologie féminine, la seconde comme celle qui touche avant tout le masculin. Vous trouvez cette référence dans l'écrit de Lacan « La psychanalyse et son enseignement », pages 451-453 des Écrits.

Au fond, nous avons là un effort pour distinguer des structures cliniques et pour essayer de traiter le thème de la jouissance dans le registre de l'intersubjectivité, c'est-à-dire dans l'opposition de l'imaginaire et du symbolique. Au fond, ce qui apparaît ici clinique, c'est-à-dire pathologique, aussi bien dans l'hystérie que dans la névrose obsessionnelle, c'est que le sujet alors a affaire à la jouissance imaginaire à la place de la satisfaction symbolique. Comme si ce qui était proprement clinique, ce qui était proprement pathologique, c'était, au lieu et place de la satisfaction symbolique, avoir rapport avec la jouissance imaginaire, c'est-à-dire avec une jouissance transférée à l'Autre imaginaire et formant ainsi impasse ; impasse dont Lacan ne voit pas d'autre issue que du côté de l'Autre (majuscule) de l'Autre symbolique.

Au fond, présentant dans ces pages les structures cliniques de l'hystérie et de la névrose obsessionnelle, il conclut que la solution de ces impasses est à chercher du côté de l'Autre symbolique.

Alors, concernant l'hystérique, au fond, la question est celle d'une défaillance de l'identification narcissique, trouvant une issue, d'impasse, dans une double projection : premièrement, une projection dans une autre femme, où le sujet, défaillant à s'identifier à lui-même, déplace son propre mystère comme, si l'on veut, le réel de sa jouissance ; et deuxièmement, dans un homme. A cet égard, la théorie de l'autre femme, enfin, ça n'est que la moitié de ce que dit Lacan. Lacan parle explicitement d'une double projection de l'hystérique : d'un côté, dans une autre femme, c'est-à-dire dans une image comme au miroir qui donne son unité au sujet hystérique, et deuxièmement, dans un homme, qui saisit cette autre femme et qui se trouve là comme « substitut de l'autre

imaginaire », dont le sujet hystérique a « le rôle sans pouvoir en jouir », précise Lacan, comme si là la jouissance imaginaire était en quelque sorte confisquée par l'autre imaginaire.

Dans la névrose obsessionnelle, elle du côté de l'homme, c'est encore de prive de jouissance qu'il s'agit, d'une jouissance elle aussi transférée à l'autre imaginaire, qui observe le spectacle que donne le sujet obsessionnel ayant abdiqué son désir et tout risque.

Dans un cas comme dans l'autre, hystérie et névrose obsessionnelle, au fond la construction de Lacan est basée sur les avatars d'une jouissance imaginaire transférée à un petit autre, faute d'une reconnaissance symbolique.

Ainsi l'autre spectateur de la névrose obsessionnelle, comme l'homme délégué du sujet hystérique auprès de l'autre femme, ne sont que des ravalements de cet Autre symbolique et captivant dans l'imaginaire la jouissance en lieu et place de la satisfaction symbolique.

Troisièmement - donc, enfin, j'évoque ça rapidement, donc, comme le statut de la jouissance dans l'intersubjectivité, en définitive, ce statut c'est quoi ? C'est : il y a une satisfaction symbolique, et quand on n'atteint pas cette satisfaction symbolique, on a affaire à des formes cliniques où la jouissance est imaginaire et par là même toujours confisquée par l'autre imaginaire. Autrement dit, la jouissance dans l'intersubjectivité, celle qui est, la jouissance satisfaisante dans l'intersubjectivité c'est la reconnaissance, et lorsqu'on n'atteint pas la reconnaissance, alors on a des formes cliniques qui traduisent une dégradation de cette satisfaction, sous des formes imaginaires, et qui sont en général la capture de cette jouissance par l'autre imaginaire, sous les formes hystériques ou obsessionnelles.

Troisièmement, la jouissance dans la métaphore et la métonymie. Au fond, on peut dire que la coupure qui est là introduite par Lacan consiste à réduire l'autre imaginaire, cette prison de la jouissance, au phallus.

Dans la métaphore, on peut dire que la jouissance se réduit à la signification du phallus, et que dans la métonymie, le désir qui court sous le signifiant et qui n'émerge pas, est au fond analogue à la jouissance. Et c'est pourquoi Lacan, au fond, laisse de côté le terme de jouissance pour privilégier celui du désir.

Et c'est ainsi, au fond, que, pour rendre compte de la pulsion freudienne, Lacan se contentera du terme de demande, c'est-à-dire précisément de la transposition du besoin en demande. Ce qui est en jeu dans cette transposition, au fond, c'est la transcription du concept freudien de pulsion.

Et c'est pourquoi, au fond, Lacan fera en quelque sorte originaire la demande et qu'il concevra la pulsion comme une demande, ou plus précisément l'effet de la demande sur le besoin. Quand il écrit « Demander le sujet n'a jamais fait que ça », la valeur de cette proposition, au fond, c'est d'effacer la pulsion dans la demande.

Et c'est ainsi qu'il peut rendre compte de la régression analytique. Est-ce retour de la pulsion ? Non, dit-il. Ce qu'il appelle, comment rend-il compte de la régression qui, après tout, se constate dans l'expérience analytique et qu'à l'occasion le patient lui-même peut s'effrayer ou s'étonner de constater, comment est-ce que Lacan rend compte de cette régression ?

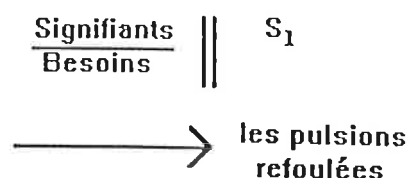
Dans le cadre du primat du désir, il en rend compte comme - je le cite - du « retour au présent de signifiants usités dans les demandes anciennes ». Je le cite plus exactement : « usités dans les demandes pour lesquelles il y a

prescription ». C'est-à-dire qu'il considère que la régression ça n'est rien de plus que demander des vieux objets, avec des signifiants anciens. C'est dire que, au fond, la pulsion, à cet égard ça n'est qu'une vieille demande, ça n'est qu'une demande d'objets qui sont déjà périmés. Ou plus exactement, on peut dire que ça le conduit à faire de la pulsion un vocabulaire archaïque de la demande, un vocabulaire originaire ou primitif de la demande. Et c'est pourquoi il peut dire page 635 des Écrits, que « la régression [...] ne porte que sur les signifiants de la demande - les signifiants oraux ou anaux, etc. de la demande - et n'intéresse la pulsion correspondante qu'à travers eux ». Au fond, comme si dans l'analyse on ne connaissait la pulsion qu'au travers du vocabulaire qu'elle impose à la demande.

Et c'est ainsi que dans son graphème du désir à deux étages, il préférera situer la pulsion exactement à la place d'un lexique, c'est-à-dire comme le vocabulaire de la demande inconsciente.

Il faut voir que ce qui est en jeu dans cette théorie de la demande et de la régression - dont je dois dire que, lorsque je lisais ces textes avant d'en avoir le panorama que je vous déploie maintenant, ça me paraissait toujours pas très bien s'encadrer dans l'ensemble du système que je voyais se dessiner -, cette théorie de la demande et de la régression, au fond, qu'est-ce qu'elle traduit ? Une confrontation du signifiant et de la jouissance, sur le mode de la substitution entre les signifiants et le besoin.

Au fond, cette confrontation du signifiant et de la jouissance, qui apparaît pure à la fin de l'enseignement de Lacan, elle est déjà en question lorsque Lacan nous montre les signifiants se substituer aux besoins :



et que dans cette substitution, en effet, les pulsions deviennent refoulées tandis que ce qui subsiste, ce sont un certain nombre de ce qu'il appelle des « marques idéales » et qui est ce que plus tard il appellera « signifiants-maîtres ».

Autrement dit, déjà dans sa « Direction de la cure », nous pouvons lire en filigrane cette confrontation du signifiant et de la jouissance, mais sous les espèces de : les besoins se trouvent substitués par des signifiants et ces signifiants sont des marques idéales du sujet, et c'est ce qu'il appellera plus tard signifiants-maîtres, de telle sorte que nous avons là, en quelque sorte en filigrane, comme une métaphore originelle, qui est commentée tout au long du Séminaire IV, une métaphore en quelque sorte plus originelle que celle du Nom-du-Père. Ça n'est pas une métaphore qui implique le désir de la mère et le Nom-du-Père, c'est une métaphore qui est, de façon réduite, la substitution du pur besoin naturel au signifiant de la demande. Et au fond, c'est déjà la matrice de ce qui sera pour Lacan la confrontation de la jouissance avec le signifiant.

Alors, le fait que Lacan ici parle de besoin, que, au fond, il dissimule dans le besoin la fonction de la jouissance, fait que c'est, dans « La direction de la cure », le désir qui prend en charge la satisfaction. C'est-à-dire que, au fond, ce qui vraiment écarte la jouissance de la considération, c'est que la satisfaction se trouve supportée par le désir, pas seulement, au fond, la réalisation - dans le Rapport de Rome, il était question de réalisation du désir -, mais précisément la satisfaction.

Et au fond, on répète à l'occasion : Lacan a défini l'hystérie par le désir insatisfait. Ce qu'il faut relever dans cette définition, c'est précisément la connexion entre satisfaction et désir, c'est que la satisfaction, loin d'être rapportée à la pulsion, se trouve chez Lacan rapportée au désir. Et, au fond, c'est par là que s'accomplit un certain effacement de la pulsion. C'est ainsi que le désir hystérique peut être qualifié comme désir d'avoir un désir insatisfait, et ce qui en lui-même est tout à fait distinct du désir de faire reconnaître son désir. Au fond, le désir insatisfait n'est absolument pas logeable dans le désir de reconnaissance, c'est au contraire un désir situé comme antinomique à la jouissance ; un désir de désir - désir d'avoir un désir insatisfait - qui comme tel maintient la place du rien, et, par là, un désir de rien que rien ne peut satisfaire ; et donc, aussi bien, un désir permanent qui dit non à la satisfaction.

Et au fond, c'est au point que dans la conception de « La direction de la cure », la jouissance apparaît tout à fait antinomique au désir, et même que la direction de la cure que prescrit Lacan, c'est de toujours indiquer la place du désir, toujours restituer la place du désir, et de laisser de côté l'appétit de satisfaction qui est tout juste bon à produire des acting out.

C'est au point que, situant la névrose à partir du désir - et spécialement la névrose hystérique, mais aussi bien l'obsession et la phobie -, c'est au point que c'est par le biais de la perversion que Lacan pourra réintroduire le désir comme volonté de jouissance. Et son recours à Sade dans *L'Éthique de la psychanalyse*, au fond, c'est le recours à la perversion pour réussir à faire valoir, par delà le rien du désir, la pulsion comme volonté de jouissance.

Bon, eh ben ! je vais m'arrêter là puisqu'il est trois heures et demie, et je

conclurai la semaine prochaine. Je conclurai sur ce développement.

8 FÉVRIER 1995

SILET  
Jacques-Alain MILLER

15 FÉVRIER 1995

X

Puisque je vais interrompre ce Cours pour deux semaines, conformément au calendrier universitaire, notre rencontre d'aujourd'hui constitue une petite scansion qui m'autorise à évoquer des Journées d'études qui ont eu lieu à Bilbao, Bilbao capitale du Pays basque espagnol, où je ne crois pas que j'aurais été amené à me rendre sinon par le programme du Champ freudien.

Ces Journées ont traité d'un sujet que j'ai donné il y a déjà un an et qui se formule « Pathologies (au pluriel) du moi ». Je l'ai donné, à vrai dire, non sans quelque malice. En effet le Pays basque espagnol est bien le lieu où observer une certaine pathologie du moi, qui est caractérisée par une quête éperdue de l'identité, identité nationale qui, dans les circonstances présentes apparaît ne pas pouvoir être séparée de manifestations extrêmes, d'agressivité sociale, qu'on qualifie ordinairement de terrorisme. Je me suis bien gardé de rendre ça explicite à Bilbao, ne voulant pas attirer de mon fait, sur le Champ freudien, l'ire de poseurs de bombes et de quelques joueurs de gâchettes. Et tout s'est passé au mieux dans le calme.

Au reste, après coup je n'ai que du bien à dire de Bilbao. Si je désirais me sentir reconnu, ce dont ordinairement je crois me passer assez bien, j'y serais comblé de toutes les façons possibles. Dès le lendemain, on m'a signalé un article paru dans la presse, qui serait bien fait pour

combler ma pathologie du moi à moi, et d'étayer mon narcissisme.

Au fond, il faut que j'aille à Bilbao, ce qui n'est pas une destination tout à fait ordinaire, il faut l'avouer, pour que ma présence y soit qualifiée d'estellar (étoilée) : une présence d'étoile. Je ne suis pas sûr qu'à me retrouver toutes les semaines ici vous vous en soyez aperçus, ni moi-même d'ailleurs. Et, il faut quand même que je mentionne qu'on célèbre ce qu'on appelle mes « vertus peu communes », à savoir, je cite : « une immense culture, de l'esprit, de la clarté, et le sens de l'humour ». Qu'est-ce qu'on peut demander de plus ? Le jour où on pensera et où on dira ça non pas à Bilbao mais à Paris, qu'est-ce que je pourrai demander encore ? Bon.

Le thème que j'avais donné à ces Journées, il y a déjà un an, précisément, « Le moi », s'inscrit dans le cadre d'une année de supposées recherches internationales sur l'imaginaire. J'avais d'ailleurs proposé comme titre, non pas « Pathologies du moi » mais « Deliryo ». C'est une condensation en espagnol entre le mot *delirio* qui traduit notre « délire » et *yo* qui est le mot espagnol pour « moi ». Quand je l'avais proposé, il a été récusé, par nos collègues espagnols, comme étant, je suppose trop sophistiqué, pas assez sérieux. Ça n'a pas empêché d'ailleurs, je le note en passant l'un de nos collègues espagnols, et de ceux qui s'étaient élevés avec le plus de vigueur contre ce titre, d'en faire le titre de sa contribution personnelle. Il est vrai que ce n'est pas la même chose un titre public, pour tout le monde, et une contribution écrite dans un document de travail. Donc, j'ai substitué à cette vigoureuse formulation « Pathologies du moi ».

Je ne me suis pas contenté de ça, parce que le moi comme thème aurait pu paraître, à des psychanalystes pressés, un peu obsolète. Et c'est un fait que il faut relever, qu'aujourd'hui, dans notre milieu,

de réflexion, de travail, d'échanges, de lectures, on ne s'intéresse pas au moi, et même qu'on considère qu'une fois pour toutes, Lacan a supplanté le moi freudien, et l'a différencié du sujet qui constitue à proprement parler notre objet, au point que nous pensons que qui entre en analyse et qui travaille dans son analyse est un sujet, et non pas un moi. Au fond, la différence du moi et du sujet est considérée comme acquise.

Pourtant, j'ai invité, il y a déjà un an, à ce qu'on prenne le moi pour thème de réflexion dans la psychanalyse. Et afin d'éviter cette, ce sentiment de désuétude, que je mentionnais à l'instant, j'ai proposé un angle particulier pour traiter ce sujet. J'ai proposé qu'on s'intéresse à la relation du moi à la jouissance. Et, je n'ai pas lieu d'être mécontent de l'effet produit, puisqu'en vérité cela a fait merveille. Ça a rendu de l'intérêt à tout un ensemble conceptuel qui était jusqu'alors tenu pour obsolète.

Comme mes collègues qui ont préparé et participé à ces Journées ont bien voulu prendre au sérieux cet angle, ils ont pu s'apercevoir que, dès lors que la jouissance venait au premier plan du souci que nous cause la théorie de l'expérience analytique, on ne pouvait négliger le moi, ne serait-ce que parce que Freud lui-même a recentré toute sa théorie de la libido sur l'instance du moi, et que dès lors qu'on s'intéresse à la jouissance dans l'expérience analytique, on ne peut pas faire l'impasse sur l'instance du moi, se contenter de penser que le sujet de Lacan, le sujet barré du signifiant, périmé une fois pour toutes cette instance. Et, il est sensible que dans l'enseignement de Lacan lui-même, sa promotion de la jouissance comme concept primaire va de pair avec une rénovation de l'instance du moi, comme on s'aperçoit dans son *Séminaire* du « Sinthome », où il consacre plusieurs de ses constructions et considérations au moi de ce cas qu'il prend comme exemplaire, le cas de l'écrivain

James Joyce. D'habitude on l'aborde à propos de la psychose, ce qui en fait en réduit la portée. Il est plus fondamental de s'apercevoir que dès lors qu'on fait de la jouissance un concept primaire dans la théorie de l'expérience analytique, le moi redevient nécessairement d'actualité.

En effet, Freud, lui le premier, présente le moi comme le lieu propre, premier, primaire, d'investissement de la libido, au point de considérer l'investissement libidinal des objets, l'intérêt qu'on prend à tel objet du monde, à tel individu, à telle partie d'individu, comme des pseudopodes d'une amibe, d'un animalcule protoplasmique, qui est au fond sa représentation de la libido, du centre palpitant de la jouissance, lançant ces pseudopodes, enfin, sur le [...].

La jouissance est abordée par Freud par le biais du moi, non moins que par le biais de la pulsion, et précisément par le biais de ce qu'il appelle « le narcissisme ».

Freud a lui-même indiqué d'où il empruntait ce concept. Il le signale au début de son ouvrage « Introduction au narcissisme », en se référant à Paul Näcke (1899), tout en étant amené par la suite à se corriger et à en faire l'hommage à Havelock Ellis, lequel lui-même a considéré que la propriété de ce concept, son invention, était à partager entre Paul Näcke et lui-même.

Le narcissisme désigne au départ une attitude, disons, de l'individu, où il est sensible qu'il prend son corps propre comme objet libidinal, qu'il érotise son corps et lui voue des soins à l'instar de ceux qui se portent sur le corps d'un objet désiré. Voilà, au fond, le site premier du narcissisme : l'érotisation du corps propre.

Et, dès lors, Freud attribue à ce narcissisme la signification d'une perversion - il emploie le terme *Bedeutung* - la *Bedeutung* d'une perversion et l'illustre rapidement de l'homosexualité. Mais il en élargit très vite la pertinence au névrosé, mentionnant que cette déviation



sur soi-même de l'intérêt érotique est présente aussi bien chez les névrosés et qu'il éclate dans les psychoses, à propos desquelles il introduit le terme de paraphrénie, caractérisé par deux traits : la mégalomanie et le retrait de l'intérêt pour le monde extérieur. Ainsi son usage du terme narcissisme parcourt l'ensemble de la clinique, est situable dans les névroses, les perversions et les psychoses, et évidemment oblige à des différenciations plus fines, dans la mesure où quel que soit le narcissisme du névrosé, de l'hystérique ou de l'obsessionnel, ces sujets ne suppriment pas leur rapport au monde extérieur, même si ce monde extérieur est en quelque sorte sublimé dans leur fantasme. Mais dans le fantasme névrotique lui-même, qui permet au sujet de s'abstenir de conquérir ses objets, qui lui permettent d'en jouir sans avoir à se dépenser pour la conquête, restent présents sous une forme modifiée, ces objets du monde extérieur.

Donc, d'une part Freud étend ce narcissisme à l'ensemble de la clinique, tout en impliquant des différenciations, mais aussi bien il lui donne un sens qui fait passer du corps au moi. Et, au fond, lui-même, si l'on peut dire, sublime ce narcissisme. L'intérêt érotique pour le corps propre se transforme sous la plume de Freud en un intérêt érotique pour le moi. Et, en même temps, d'objet de la libido, le moi apparaît aussi bien sa source première. Donc une double transformation, du corps au moi et de l'objet à la source. Ce qui ne va pas sans poser explicitement certains problèmes d'accord entre les textes entre le moi et les pulsions. Et le problème est d'ailleurs signalé comme tel par Laplanche et Pontalis, et ce que nous en retenons ici, c'est le site, que le site propre de la problématique du moi chez Freud est voisin des pulsions, c'est-à-dire que ce site est la question de la jouissance. Et ajoutons même que le moi est beaucoup plus voisin

de la jouissance que ne l'est le sujet au sens de Lacan.

Freud, à partir du narcissisme pervers du corps propre, invente un « narcissisme primaire », qui veut dire que le lieu primaire de la jouissance est le moi et l'intérêt érotique qu'il se porte à lui-même.

Lacan, puisque nous l'avons évoqué, trouve le soubassement du *Stade du miroir* dans la théorie du narcissisme. Le *Stade du miroir* qui est une observation, au fond, figure comme un exemple de la théorie de la libido mettant en présence le moi et l'objet et le transfert de la libido de l'un à l'autre, ou, comme le dit Lacan, la transfusion de libido depuis le corps jusqu'à l'objet. Au fond, le *Stade du miroir* est une illustration de « L'introduction au narcissisme » en cela.

Et l'image narcissique, cette image reine, est chez Lacan le point focal de l'imaginaire. Je dis « chez Lacan » en pensant : avant qu'il n'introduise le registre du symbolique, et qu'avec le symbolique il ne soit conduit à substituer le sujet au moi.

Et, cette substitution du sujet au moi emporte beaucoup de conséquences. Au fond, il s'agit de savoir si on vise, enfin, ce dont il est question sous cet appareil théorique, il s'agit de savoir, au fond, qui parle, qui parle en analyse, comment caractériser cet X qui fait le matériau de l'opération analytique. Et il est très différent de situer cet X comme un moi ou de le situer comme un sujet, cet X qui est l'analysant.

Et, au fond, Lacan a réussi dans la psychanalyse et bien au-delà de ceux qui se disent ses élèves, à faire en sorte que l'analyste, au fond, pense avoir affaire à un sujet, au sujet de la parole ; qu'il s'agisse du sujet énonçant, du sujet parlant, qu'il s'agisse du sujet parlé, comme il viendra à le définir, dans les deux cas, en relation avec la parole.

Or, il y a une différence évidemment tout à fait essentielle entre le sujet et le

moi. Et cette différence comporte, développe une logique qui fait sentir ses conséquences dans l'ensemble de l'enseignement de Lacan.

Le sujet de la parole, c'est essentiellement un sujet vide. Vide de quoi ? Eh bien ! nous pouvons dire, dans la mesure où il se substitue au moi, un sujet vide de libido. Et c'est la valeur propre que je donnerai à l'écriture  $\S$  dans sa

différence avec le moi.

Au fond, pour que, on imagine, enfin, d'opposer ces deux catégories, c'est sans doute qu'elles ont quelque chose de commun, qu'elles visent l'une et l'autre ce qu'on peut appeler, enfin, pour les commodités de l'exposé, une instance du soi, un auto (a.u.t.o). Eh bien ! entre les deux, entre ces deux instances, entre ces deux versions de l'instance du soi, de ce qui se réfère au lui-même, ou au soi-même, la différence est que l'une, le moi, inclut la jouissance, tandis que l'autre, le sujet l'exclut.

Et c'est pourquoi, au sens de Lacan, le sujet de la parole et plus encore le sujet du signifiant - Lacan viendra, au fond, à extraire de la parole sa valeur signifiante - le sujet du signifiant est comme tel déjà mort. C'est là que la problématique du nom propre s'inscrit, en tant que désigné par son nom propre qui lui survivra et qui, normalement, figure sur ses restes. Il y a toujours une sorte de honte, d'insurrection à penser que la dépouille du sujet va à la fosse commune - c'est le cas quand on parle de Mozart, mais ça n'est pas moins sensible quand on évoque les grands massacres qui sont très actuels aussi bien dans, par exemple sur le continent africain -, l'idée que le nom propre ne reste pas indexer la dépouille de ce qui a été un sujet du signifiant. En tant que sujet du signifiant, si on est radical, le sujet est déjà mort.

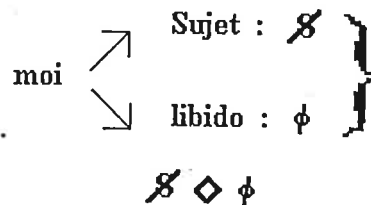
De ce fait, le sujet du signifiant ne sature pas toutes les propriétés du moi. Et, on

peut même dire qu'il lui faut nécessairement se compléter, par ailleurs, de la valeur de jouissance.

J'écrirai les choses ainsi : le moi comme scindé en deux instances, le sujet S barré, qui désigne de façon radicale l'instance du soi, mais qui n'est pas tout, et qui suppose par ailleurs qu'on désigne la libido, cette libido du moi qui ne se trouve pas du tout désignée par le sujet barré.

Et au fond, Lacan ne cessera pas à devoir accorder le sujet du signifiant et un autre terme, susceptible de supporter cette libido du moi qui est en quelque sorte exclue du sujet vide du signifiant.

Et, au fond, le terme essentiel alors qui vient pour désigner, pour inscrire cette libido, c'est le terme du phallus, que j'écris ici avec la lettre phi. Au fond, pour rendre compte des propriétés du moi freudien, il faut coupler avec le sujet barré, ce terme, en tant que représentant de la libido et qui est le terme phallique.

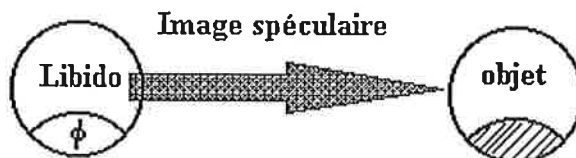


Et c'est ce qui explique, à mon sens, que Lacan, ayant introduit dans la psychanalyse le registre du symbolique, et avec le registre du symbolique celui du sujet de la parole comme sujet barré, ait été invinciblement amené à promouvoir un terme pour représenter la libido qu'il venait d'exclure de ce terme vide du sujet du signifiant. Et au fond, la conséquence de l'introduction du symbolique c'est la promotion du phallus à la place de représenter la valeur de la libido.

Ce qui veut dire que l'enseignement de Lacan est animé par une liaison entre le narcissisme et la castration, et qu'on y trouve en quelque sorte le narcissisme freudien transcrit en termes de phallicisme. Enfin, c'est dire que en quelque sorte une valeur tout à fait essentielle du moi, qui est

son caractère libidinal, qui est son statut comme réservoir de la libido, est dans l'enseignement de Lacan transposée au phallus.

Et c'est ainsi que vous trouvez énoncé par Lacan au moment même, au fond, où il commence à s'éloigner de ce phallicisme, qui n'est pas son dernier mot, au moment où il commence à prendre sur ce phallicisme une perspective, vous trouvez cet énoncé page 822 des Écrits que le phallus concentre le plus intime de l'autoérotisme. Au fond, ce qui était conçu comme épars dans la dimension imaginaire, à savoir la jouissance circulant, la libido circulant du moi à l'objet et retour, cette libido circulante, au fond est essentiellement concentrée - c'est sa définition - concentrée dans l'image phallique. Et, j'ai déjà dit à Bilbao que je considérais que cette proposition selon laquelle le phallus concentre le plus intime



que le phallus était, au fond, du corps propre, ce qui reste, où reste invariablement attaché le narcissisme du moi. Au fond, comme si c'était là une sorte de narcissisme du phallus, qui implique, dans l'objet, une négativation de l'image du pénis, Lacan l'évoque page 822 et certainement il fait référence à tel passage d'Abraham qu'il m'est arrivé de commenter dans le passé.

Je ne vous demande de retenir que cette liaison du narcissisme et de la castration, qui fait du phallus un terme concentrant au plus intime la jouissance.

De là nous pouvons énoncer, me semble-t-il, la signification du primat du phallus dans l'enseignement de Lacan.

Premièrement - et en deux temps -, le primat du phallus, c'est la modification lacanienne du narcissisme. De la même

de l'autoérotisme est déjà ce qui annonce la définition que Lacan donnera de l'objet petit a comme « condensateur de jouissance ». Comme si s'imposait, au fond, la nécessité d'un terme privilégié qui est comme un attracteur de la jouissance diffuse dans une dimension.

Et Lacan s'évertue à démontrer la place à part de cette image phallique dans l'image spéculaire, dans l'image au miroir. C'est, au fond, ce qui complète pour lui le *Stade du miroir*, que ce phallus. Quand il définit l'image spéculaire comme le canal que prend la transfusion de la libido vers l'objet, c'est pour préciser que le phallus, lui, est préservé de cette immersion. Comme si nous avions ici un lieu de la libido, que cette libido se trouvait transvasée vers l'objet par le biais de l'image spéculaire, par le biais du visible, au point de se retrouver tout entière dans l'objet, moins le phallus :

façon que Freud montre que la libido, qui est pourtant présente dans les pulsions, est néanmoins centrée sur le moi, et que c'est de la libido du moi que procède la libido d'objet, de la même façon Lacan montre que c'est le phallus qui concentre la libido. Au fond, le phallus chez Lacan est un analogon du moi chez Freud.

Et deuxièmement, l'avantage de l'opération, de ce déplacement du moi au phallus, c'est que le phallus est un signifiant, et qu'en traitant du phallus, par la promotion du phallus comme signifiant majeur, Lacan, à l'occasion implicitement, montre que la libido peut être abordée à partir du signifiant. Finalement il traite le problème freudien de la libido à partir de ce qui est un signifiant.

Et à cet égard, le phallus est essentiellement le signifiant de la

jouissance. Et c'est à ce titre-là qu'il le promeut et, disons, que du même coup, il peut minorer la pulsion. Il traite la jouissance à partir du signifiant.

Et c'est l'enjeu fondamental de son écrit de « La signification du phallus ». « La signification du phallus » est au fond faite pour démontrer que la jouissance c'est essentiellement son signifiant, à condition d'y mettre éventuellement plusieurs signifiants ou plusieurs valeurs du signifiant.

Premièrement, cet écrit nous présente le phallus comme le signifiant imaginaire de la jouissance. Au fond, si on veut reconnaître le lieu de la jouissance dans l'espèce humaine, au fond, c'est le phallus emprunté au corps masculin qui la situe de la façon la plus précise et la plus évidente. A cet égard, le phallus, au fond, représente le flux vital, la poussée de la vie, et, comme le définit Lacan, tout ce qui est vivant de l'être du sujet. C'est-à-dire précisément tout ce qui vient compléter le sujet du signifiant en tant que mort. A cet égard, le phallus fait la paire avec le sujet du signifiant comme mort. Et c'est pourquoi irrésistiblement, après avoir promu la fonction de la parole, Lacan est amené à promouvoir le primat du phallus. A cet égard, le phallus - et ici écrivons, dans ce premier sens, le phallus avec la lettre phi en grec seule :  $\phi$  - c'est le complément du sujet barré. Et si l'on veut, disons, enfin, nous l'appelons l'image du phallus, c'est l'image du pénis. Ce que nous appelons phallus, c'est l'image du pénis à cet égard. Et dans des cultures moins bégueules que la nôtre, encore que petit à petit ça commence à se lever tout de même, on peut dire qu'il y a un culte rendu à cette représentation, culte que Schopenhauer signalait dans son grand traité philosophique et qu'il est à la portée de tout un chacun de retrouver en allant se balader dans les restes des civilisations grecques et romaines. J'ai eu le plaisir de me rendre pendant ces grandes vacances à

l'île de Delos où, parmi les ruines, reste un temple de Dyonisos où on peut encore distinguer les restes, sur des colonnes, de phallus érigés. Mes petits-enfants et tout le monde passaient sous ces emblèmes. J'ai d'ailleurs eu le plaisir de m'y faire photographier et je dois dire, que c'est, de toutes les photos qu'on a pu prendre de moi celle qui me convient le plus. Au fond, là, l'image du pénis comme représentant de la force vitale, vous n'allez pas le chercher dans on ne sait quel refoulement, vous la trouvez explicitement représentée et louée.

Deuxièmement, deuxièmement, dans « La signification du phallus », le phallus est présenté comme le signifiant des effets de signifiant : signifiant des effets de signifiant. Et au fond, comme c'est sans doute dit d'abord, ça dirige vers, ça dirige le lecteur vers la technique, voire la scolastique du signifiant, et lui fait un peu oublier ce dont il s'agit, à savoir du signifiant de la jouissance. Signifiant des effets de signifiant, c'est-à-dire que Lacan, au fond, rend compte du privilège signifiant du phallus comme d'une sorte de signifiant des signifiants, disons le mot. Précisément, et selon le schéma que j'ai déjà inscrit, à tout ce qui est objet ou besoin se substitue le signifiant, par le fait de la demande, à savoir que quand il y a besoin on demande, et au fond, Lacan décide - décide, c'est une décision théorique - de faire équivaloir le phallus à cette opération même de substitution.

1)  $\phi$

2)  $\frac{\text{signifiant}}{\text{besoin}} \mid \phi \equiv (-)$

De telle sorte qu'il peut dire, le phallus c'est le signifiant de cette barre elle-même. Au fond, le phallus est équivalent à ce que nous pouvons écrire comme la barre et qui, quand on l'isole, est effectivement tout à fait comparable au signifiant de la soustraction, au moins ; que le phallus, au

fond, le fait équivaloir à la barre signifiante elle-même qui annule ce qui est concret, l'objet, et en particulier l'objet du besoin, pour le convertir en signifiant. Et il dit, le phallus, au fond, c'est ça.

C'est un autre genre d'évidence que la première, n'est-ce pas ? La première c'est une évidence dont la culture elle-même nous fournit, au fond, des preuves, et l'imaginaire du sujet. Là, dire le phallus c'est équivalent à la barre mise sur l'objet pour accomplir l'Aufhebung signifiante, ça c'est une décision théorique. On peut dire que finalement le phallus c'est ça. Si nous le retrouvons partout, c'est parce qu'il est équivalent à cette suppression.

Et troisièmement, dans « La signification du phallus » nous trouvons une troisième valeur du phallus : le phallus comme lui-même marqué de cette barre. Le phallus est équivalent à cette barre, est le signifiant de cette barre, et en tant que signifiant lui-même la porte. D'où la naissance de ce <sup>sigle moins phi</sup>  $(-\phi)$ .

1)	$\phi$	
2)	$\frac{\text{signifiant}}{\text{besoin}}$	$\left  \phi \equiv (-) \right.$
3)	$(-\phi)$	

Ce qui est dire que, dans ce troisième sens, dans cette troisième valeur, le phallus a une signification de jouissance castrée. Et c'est alors que Lacan peut évoquer, là, le refoulement du phallus, comme quoi cette jouissance dans le discours, loin de s'avouer en clair, en fait est à retrouver sous une barre dans le refoulement.

Alors, je résume ainsi, d'une façon très sommaire et en même temps pratique, cet écrit de Lacan de « La signification du phallus », et je le fais parce que c'est de là que Lacan rend compte de ce qui est l'investissement d'objet dans la vie libidinale. Au fond, ce dont il s'agit de rendre compte c'est, comment l'objet est

investi dans la vie amoureuse, si l'on peut s'exprimer ainsi. Et Freud disait : eh bien ! il y a un investissement de libido, le moi s'appauvrit au bénéfice de l'objet. Ce qui justifie le terme de Lacan de « transfusion ». Chez Lacan, on peut dire que ceci est transposé dans d'autres termes. Là où il est question de l'investissement d'objet, Lacan dit : l'objet prend la signification du phallus. C'est ça, au fond, qui traduit ce déplacement du narcissisme au phallicisme. C'est que les considérations concernant la libido, en termes freudiens, sont traduites par Lacan en termes de signification du phallus. Mais, au fond, en termes de signification du phallus, cette signification est double : il y a une signification en terme de phi  $\phi$  positif, et une signification en terme de moins phi

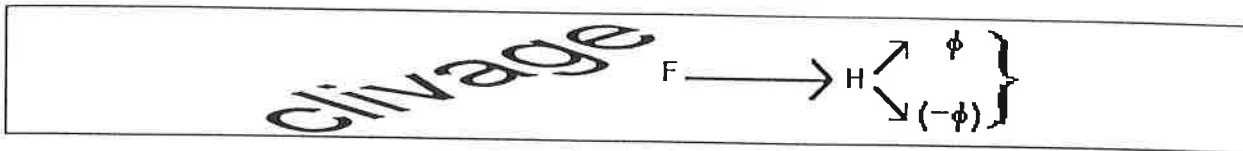
$(-\phi)$

Et c'est ce que Lacan aussitôt, dans son écrit de « La signification du phallus », investit à propos de la relation entre les sexes, à partir des considérations de Freud sur la vie amoureuse. Et je propose de relire ces deux pages de Lacan si denses et si suggestives sur la relation entre les sexes à partir du phallus, en prenant en considération ces deux termes : phi et moins phi. Que nous montre-t-il à cet égard ?

Que chez la femme, l'investissement de l'objet homme répond à cette paire du phallus, à savoir qu'elle trouve chez un homme, d'une part la signification du phallus comme positive, en tant qu'elle trouve chez l'homme l'image du pénis, mais qu'elle y trouve également la signification du phallus comme négative, à savoir qu'elle a aussi rapport avec son impuissance, avec ce qui chez lui est jouissance castrée. Et on peut le dire, pouvant trouver ces deux valeurs du phallus chez le même individu, au fond, on observe une sorte de clivage de ces deux

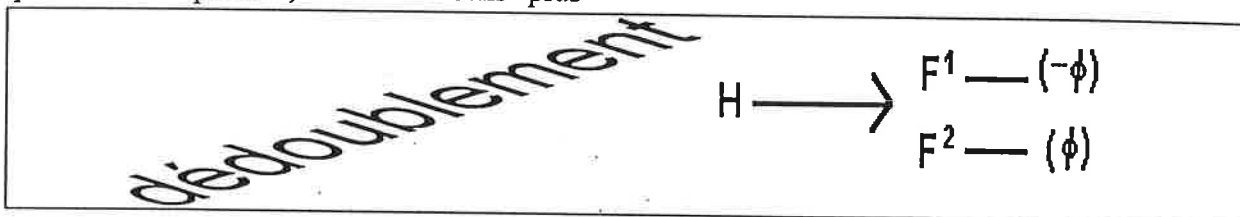
valeurs phalliques. J'emploie le terme clivage en référence, si l'on peut dire, au

même individu.



Et qu'on retrouve ces deux valeurs dans le rapport de l'homme à l'objet féminin, avec cette différence que, à ce niveau, ces deux valeurs doivent être supportées par deux individus différents, à savoir qu'il faut là deux femmes, que j'appellerai un peu grossièrement  $F^1$  et  $F^2$ , qu'il y faut là deux femmes, l'une qui peut assumer, en effet, le moins phi par le fait qu'on n'y trouve pas, là, dans le corps de l'autre, l'image du pénis, et  $F^2$  qui permet de rétablir le phi positif, la signification positive du phallus, dans un sens plus

sophistiqué, puisqu'il ne s'agit pas là de trouver l'image comme telle sinon la signification positive, détachée de l'image du pénis. Et donc, une autre femme qui comme telle vaudra comme l'image du pénis. Et là, au fond, à une sexualité de clivage que Lacan attribue à la femme, nous avons là une sexualité de dédoublement où Lacan trouve la racine de ce qu'on appelle vulgairement l'infidélité masculine.



En tout cas, je crois avec ces petits schémas vous rendre compte d'une façon très résumée, n'est-ce pas ? de la logique de cet écrit de Lacan et que ce qui l'anime en fait, c'est de démontrer comment, l'efficacité de la retranscription en termes signifiants de l'investissement libidinal de l'objet. Au fond, c'est dire, je traite la libido à partir du signifiant phallique, des substitutions qui sont possibles, et au fond, ce qui est un investissement d'objet, ce que Freud appelait l'investissement d'objet se traduit en termes : prendre la signification du phallus dans une valeur ou une autre.

il fera le signifiant par excellence de l'investissement libidinal, dans la mesure où ce moins phi appelle toujours un terme  $x$  qui compense cette castration de jouissance, qui compense la perte de jouissance due au signifiant.

X

—  
(-φ)

Et c'est précisément dans la mesure où le narcissisme est lié à la castration, c'est-à-dire c'est précisément dans la mesure où à la jouissance vient une négation, une négativité, que s'impose la nécessité d'un terme positif. Et au fond, le moins phi de Lacan, c'est-à-dire cette écriture d'une jouissance castrée, on voit bien qu'elle ne fait finalement que répercuter le vide du sujet du signifiant.

C'est, au fond, un moment de l'élaboration de Lacan, et il faut constater que finalement, autant qu'on a pu constater, que finalement il donnera la prévalence à moins phi. Que c'est, entre phi et moins phi, au fond c'est moins phi, la fonction imaginaire de la castration, dont

C'est-à-dire Lacan, remplaçant le moi par le sujet, au fond le trouve en déficit de jouissance. Alors il produit le concept du phallus. Mais ce concept du phallus, à partir du moment où il en fait un signifiant, est gagné aussi bien par la négativité. Finalement, c'est moins phi qui s'impose en tant que phallus signifiant.

Et donc, il faut à Lacan réinventer un terme positif. Ce terme positif qu'il est logiquement conduit à réinventer, c'est d'abord le grand phi majuscule, qu'il opposera à moins phi, comme étant le signifiant de la jouissance impossible à négativer.

$$\Phi$$


---


$$a$$

Et puis, devant les contradictions que présente ce signifiant impossible à négativer, à la place de l'*x* finalement il inscrira petit *a*, en disant : ça n'est pas un signifiant, c'est le positif de la jouissance. C'est ce qu'il reste de positif de la jouissance, une fois que la jouissance a été castrée en tant que jouissance phallique.

Et au fond, encore un pas de plus et cet objet petit *a* lui-même lui paraîtra insuffisant, et il finira, dans son Séminaire XX, par écrire un grand *J*, un *J* majuscule, pour signifier le positif inéliminable de la jouissance, et en quelque sorte une jouissance primaire, à partir de laquelle resituer l'ensemble des signifiants.

Là, voilà un parcours que je vous fais où j'essaye de retrouver, au fond, la logique dont Lacan lui-même a été serf, une logique qui commence avec la promotion de la parole au centre de l'expérience analytique. Et cette promotion même, au fond a le mérite de rendre problématique le complément de jouissance. Et Lacan l'a écrit de diverses façons : d'abord par le phallus, mais ce phallus lui-même s'est trouvé négativé, ensuite par le grand phi majuscule de la jouissance non négativable, encore par le petit *a* d'une jouissance désignée hors signifiant, et

finalement avec cet index d'un *J* majuscule, qui est au fond de nature à faire vaciller tous les signifiants.

Alors, une fois qu'on a en tête ce parcours, on peut revenir à situer ce qui est la théorie du désir chez Lacan, qui a, il faut dire, marqué notre lecture, et pour très longtemps la compréhension où on s'est arrêté de Lacan.

Cette théorie du désir chez Lacan, elle est articulée essentiellement à la figure et à la formule de la métonymie, c'est-à-dire à la notion que le désir est comparable à un effet de signifié, induit par le signifiant, mais retenu, non émergeant. C'est-à-dire que le désir est en fait comparable à ce que Lacan écrit avec un moins entre parenthèses, petit *s* [(-) *s*], pour indiquer que la connexion signifiante dans la métonymie, inscrite comme fonction, délivre comme résultat le signifiant avec un signifié qui reste à glisser dessous sans émerger sous une forme manifeste.

Et c'est précisément à ce schéma qu'il réfère la relation d'objet comme telle, disant que la métonymie installe ce manque-à-être indiqué par ce moins, dans la relation d'objet.

Et, au fond, le coup de force de Lacan, sortant le désir de toute connexion imaginaire, c'est de poser que le désir est équivalent à ce sens, à cet effet de signifié retenu, non émergeant.

Au fond, cette formule qui n'est pas dans Lacan mais qui est impliquée par tout ce qu'il en dit dans « L'instance de la lettre » comme dans la « La direction de la cure », c'est au fond de faire équivaloir le désir à un sens qui n'émerge pas dans la métonymie et qui continue de glisser sous le signifiant. C'est un coup de force tout à fait, au fond, extraordinaire, puisque, au fond, ça lie étroitement le désir, non pas à la libido, mais à la signification. Ça fait du désir un certain mode de la signification.

$$f(S \text{ --- }) \longrightarrow S \text{ (-)}^S$$

Et c'est ainsi que Lacan propose de lire les rêves, dans « La direction de la cure », de lire les rêves et de les déchiffrer, d'en déchiffrer la signification, et de faire équivaloir la signification, en tant qu'elle fuit, de la faire équivaloir au désir.

$$d \equiv (-)^s$$

Le pas de plus, auquel je pense vous avoir préparé, c'est que Lacan pose, rallonge cette équivalence, finalement en disant - ce que j'écrirais pour ma part - que ce désir équivalent au sens retenu, à ce sens négativé, est équivalent à moins phi :

$$d \equiv (-)^s \equiv (-\phi)$$

Et Lacan s'acharne à montrer, dans sa « Direction de la cure » par exemple, que la lecture des rêves finalement pointée en définitive, que ce sens fuyant a une valeur essentielle qui est la signification du phallus. Et au fond, le moins petit s est équivalent au moins phi. Cette équivalence lacanienne, implicite, elle traverse tout son enseignement. C'est, au fond, cette équivalence qui, entre le sens suspendu et la jouissance comme négativée.

Et c'est à partir de là que Lacan pourra se trouver à dire, à la surprise de ses lecteurs, dans son texte « Radiophonie », que sous ce qui s'inscrit dans le signifiant glisse la jouissance. Après, au fond, avoir expliqué la métonymie comme une métonymie du sens, mais implicitement comme une métonymie du phallus, il en fera apparaître la conséquence, quelques années plus tard, en disant : finalement la métonymie c'est toujours une métonymie de la jouissance. Et ainsi il traduira les transfusions imaginaires de la libido freudienne comme une métonymie symbolique du sens.

Et, plus loin encore, dans sa *Télévision*, il pourra dire que les chaînes signifiantes sont faites de jouissance, c'est-à-dire de « sens joui ». Ce sens joui qui paraît,

quand Lacan le profère à la télévision sans plus d'explications, un hapax - il l'a dit une fois et sans développement - en fait s'enracine à ce point que je dis, à savoir la connexion du sens, de ce moins de sens, de ce peu de sens, et du phallus négativé, du moins phi. On a déjà ici l'idée, la notion de la connexion du sens et de la jouissance.

Et au fond, ce dont Jung s'est enchanté, n'est-ce pas ? des Verwandlungen de la libido, des déplacements du métabolisme, des errances de la libido, la traduction que Lacan en donne c'est la métonymie, comme métonymie indissolublement du sens et de la jouissance.

De là, peut-être puis-je faire un petit retour sur le moi, dont j'ai fait le thème de ces Journées.

Le moi, au fond, tel que Lacan dégage les coordonnées, est pris dans une dialectique de l'un et du multiple.

D'un côté, le moi témoigne d'une multiplicité que, à l'occasion, on peut comparer à celles des pelures d'oignon, « bric-à-brac d'identifications imaginaires » reprend Lacan, dans « Le moi et le Ça », c'est-à-dire absence de synthèse, et c'est un thème freudien constant que Lacan a repris, que celui de la multiplicité incohérente et inconsistante du moi. A cet égard, il y a un statut, disons, du moi comme multiple, ce qui a enchanté la presse de Bilbao, enfin, qui a fait son titre avec « Le moi multiple ». Bon.

Et en même temps, l'accent mis sur la multiplicité du moi implique la recherche de ce qui fait le moi comme un. Et c'est ainsi qu'on peut suivre, dans l'élaboration de Lacan lui-même, la recherche au regard du moi comme multiple du principe du moi comme un.

Au niveau élémentaire, on peut dire que ce principe du moi comme un, Lacan le trouvait dans une image une, une image reine ou une image cause ; en particulier quand il va exploiter les ressources de l'éthologie animale, c'est pour montrer comment, dans le processus même de



maturation de l'organisme animal, une image peut avoir un effet précipitant et tout à fait indispensable, en particulier, enfin, vous connaissez les exemples du cricquet pèlerin ou de la pigeonne que Lacan a prodigués dans ses premiers écrits.

Autrement dit, ce qu'il trouvait comme principe du moi multiple, c'était, disons-le simplement, l'image de l'autre :

### moi multiple

#### i(a)

Ensuite, on peut dire que ce qu'il a trouvé comme principe du moi multiple, c'est une instance tout à fait limite dans l'imaginaire, à savoir celle de la mort, entendue comme précisément ce qu'on ne peut pas se représenter, à savoir comme une sorte de négatif de l'imaginaire, et, je l'ai expliqué l'année dernière, au fond, il faisait de la subjectivation de la mort la fin propre d'une analyse qui, passant à travers le moi multiple et le voyant se désagréger, conduisait finalement le sujet à ce négatif de l'imaginaire qu'est l'image de la mort, cette image négativée parce que irréprésentable.

Et ensuite, on peut dire que Lacan a trouvé au moi multiple un principe symbolique, c'est-à-dire la nécessité qu'un symbole finalement donne le fondement de ce moi multiple, et c'est grand I de A [I(A)], c'est-à-dire les deux mêmes termes que l'image de l'autre mais en majuscules, et signifiant insigne du grand Autre, et c'est ce qui lui a permis, avec un petit forçage, de rendre compte de la différence entre le moi idéal et l'idéal du moi, en marquant que, par rapport au moi idéal qui est de l'ordre imaginaire, il y a comme fondement un idéal du moi qui est d'ordre symbolique.

### moi multiple

#### i(a) - mort - I(A)

Et puis, on peut dire qu'il a encore densifié cette construction, en mettant au principe du moi multiple le signifiant-maître :

### moi multiple

#### i(a) - mort - I(A) - S<sub>1</sub>

Voilà un résumé, enfin, puisque c'est ça le style que j'ai ces temps-ci, un résumé qui rassemble beaucoup d'années de l'enseignement de Lacan, à quoi il faut ajouter, qu'à partir du moment où le principe de l'unité imaginaire apparaît symbolique - comme vous le voyez ici et comme vous le voyez dans toute une partie des écrits de Lacan -, en définitive, Lacan finit par lier ce principe d'unité, non pas au moi mais au sujet lui-même. C'est-à-dire qu'il introduit ces valeurs symboliques comme principe d'unité symbolique du moi imaginaire, dit multiple, et que finalement il est conduit à relier ces principes symboliques au sujet du signifiant lui-même. Et finalement, il écrit, à cet égard, S<sub>1</sub> sur S barré pour désigner l'identification symbolique :

$$\begin{array}{c} \cancel{S} \\ \left. \begin{array}{c} S_1 \\ \cancel{S} \end{array} \right\} \end{array}$$

Bon. Quand nous avons la symbolique en relation avec l'imaginaire, nous avons cette étape de la théorie que nous connaissons, où l'idéal du moi est situé comme symbolique par rapport au moi idéal comme imaginaire, et puis finalement, c'est par rapport au sujet du symbolique que cette identification est pensée.

Alors, au fond, on peut dire, avec un niveau d'abstraction encore supérieur, que nous trouvons chez Lacan constamment la relation, à propos du sujet comme du moi,

c'est-à-dire de cette instance du soi-même, nous trouvons une relation qui est toujours à redéfinir entre une constante, qui est l'unité, et puis une variable :

**C** (v)

Et Lacan n'a pas donné à ce mathème une seule réponse. D'une certaine façon, la constance de l'identité individuelle - celle qui est traduite ordinairement par « moi c'est moi », moi = moi, et qu'on croit retrouver dans le cogito cartésien -, le principe de cette constance, ou bien il est signifiant, et alors c'est une identification,

**C** (v)

**S<sub>1</sub>** identification

ou bien cette constance a affaire avec la jouissance, et on peut l'appeler petit a, en disant : elle a affaire avec la jouissance.

**C** (v)

**a** jouissance

Et, on peut dire que pour Lacan, en définitive, ça n'est pas qu'il nie que la constance de cette instance du soi-même ait affaire avec les identifications, mais pour lui, foncièrement, toutes les identifications sont inauthentiques.

Et donc, au fond, le destin de l'identification dans l'expérience analytique telle que nous la concevons après Lacan, c'est toujours de la chute des identifications, et le mot même d'identification, au fond, qui n'est pas celui d'identité, indique le caractère inauthentique de l'identification au regard de l'être du sujet. Et donc, nous sommes toujours conduits à dévaloriser les identifications, à considérer que

l'identification ne donne pas au sujet un accès authentique à son être.

Alors, ça peut conduire, cette notion, à l'idée que ce qui est vraiment authentique du sujet c'est son propre vide, c'est-à-dire le sujet comme foncièrement non-identifié. Et, par exemple, chez quelqu'un dont Lacan s'est inspiré aussi bien et qui n'est pas un psychanalyste mais un philosophe, comme Jean-Paul Sartre, ce qui est le plus authentique du sujet c'est son manque à être. Et donc, l'ascèse philosophique c'est de se déprendre des identifications, où on croit trouver une constance illusoire de son être, pour assumer ce qu'il appelle le « pour-soi » et qui est foncièrement un manque à être. Sartre dit « manque d'être », Lacan a dit plus tard « manque-à-être », visiblement sur la même expression, et c'est, au fond, l'assomption d'un manque fondamental.

Or, et il faut dire, que quand Lacan étudie l'identification phallique du sujet, il propose en effet comme fin d'analyse la désidentification phallique. Il donne même cette identification comme l'ultime dont le sujet a à se déprendre.

Alors, ce qui fait la différence essentielle de l'ascèse analytique et de la cure analytique et de l'ascèse philosophique - c'est une ascèse à sa façon aussi la cure -, c'est la notion que la vraie constante du sujet et celle qui est authentique n'est pas au niveau d'une identification signifiante, qu'elle est au niveau de la jouissance. Et qu'au fond ce qu'il s'agit de cerner, c'est un mode de jouir. Certes, il n'est pas dit que ce mode de jouir ce soit le mode de jouir du sujet, ou le mode de jouir de l'Autre dans lequel le sujet est joui. Mais quelle que soit la façon dont ce mode de jouir, qui fait notre thème de cette année, qui fait en tout cas notre horizon, la catégorie que nous essayons d'élaborer, dans tous les cas, que ce soit le mode de jouir du sujet ou le mode de jouir de l'Autre quant au sujet, dans tous les cas, c'est là que Lacan trouve la véritable

constance qui est présente, qui permance, enfin, sous les variations.

A cet égard, on peut dire que la problématique que Lacan avait présenté d'abord comme celle de la fin du moi chez l'analyste, de la désapparition du moi en fin de cure, au fond, elle est exactement transposée dans les termes de la traversée du fantasme, dans la mesure où le fantasme écrit, au fond, c'est une écriture du moi, le fantasme écrit la connexion du sujet barré avec le plus-de-jouir de l'objet petit a. Et à cet égard c'est, c'est une sorte d'équivalence du moi.

Voilà ce qui me donne, je crois, après tout, une chute possible pour cette fois-ci, et je reprendrai, après une interruption de deux semaines; donc, 6, 7, 8, le 8 mars, en m'appuyant sur ce que j'ai pu développer jusqu'à présent, en essayant maintenant de faire, d'aborder de façon plus franche, si je puis dire, ce terme de la catégorie du mode de jouir.

15 FÉVRIER 1995

SILET  
Jacques-Alain  
MILLER  
8 MARS 1995

XI

Bon. Il faut aujourd'hui que je bondisse, que j'arrive à sauter hors de la cage où je vous ai fait tourner avec moi. C'est une cage où Lacan a tourné.

Cette cage, c'est celle qui est définie par cette grille : le libidinal est imaginaire. Ou encore, cette grille c'est cet axiome, ce préjugé selon lequel la jouissance - puisque Lacan fait usage du terme, très tôt - la jouissance appartient, entre les trois dimensions que Lacan distingue à partir de son, spécialement à partir de son Rapport de Rome, appartient à la dimension imaginaire. Et d'où il s'ensuit, disons, des difficultés spéciales avec le concept freudien de la pulsion.

Or, assigner la jouissance à l'imaginaire, comme l'a fait Lacan, cela a été pour lui, pour son élaboration, un véritable obstacle épistémologique. Et pour le surmonter, il a fallu à ce théoricien un travail obstiné, pour se rendre à ce qui est ensuite apparu et qu'il nous a transmis comme une évidence freudienne, que cette assignation, enfin telle au moins qu'il l'a, l'avait effectuée au départ de son enseignement et même dans ses antécédents, était erronée.

Alors, je ne veux pas continuer de suivre pas à pas ce long labeur, je veux sauter, sauter au fond à l'autre bout, et puis, de cette perspective-là, nous pourrions après entrer dans quelques détails.

Et si je cherche à quel moment vous repérer pour dire : nous sommes hors de cette cage de la jouissance assignée à l'imaginaire, je vous renverrai à cet axiome, qui est en fait opposé à celui-là ; l'axiome selon lequel, je ne crois pas que, il ne me semble pas que Lacan soit tout à fait dépris de son premier axiome avant de formuler celui-ci, au moins je vous le donne comme repère, le second axiome c'est celui qui formule que la répétition est fondée sur la jouissance, c'est-à-dire qui conjoint l'automatisme de répétition et la pulsion.

C'est, pour vous donner un repère facilement accessible, ce qui s'accomplit en clair dans le *Séminaire* de Lacan publié sous le titre de *L'envers de la psychanalyse*. Dans ce *Séminaire*, enfin, on peut dire que vraiment s'accomplit la conjonction, enfin de, de la répétition et de la pulsion, et à le souligner ainsi, on s'aperçoit que précisément ça n'était pas accompli dans le *Séminaire* de référence, celui des *Quatre concepts fondamentaux*, qui, s'il distingue répétition et transfert - comme jadis j'en avais souligné l'évidence, qui est de beaucoup de conséquences -, ne distingue pas les termes comme le fait le *Séminaire* de *L'envers*, mais distingue au contraire répétition et pulsion. Dans *Les quatre concepts fondamentaux*, *Séminaire XI*, à l'opposé de ce que Lacan fera dans son *Séminaire XVII* de *L'envers*, les concepts de répétition et de pulsion sont séparés, sont disjoints. Et c'est seulement des années plus tard, sept ans plus tard, que Lacan peut conjoindre répétition et pulsion.

Donc, je fais ce bond pour surmonter la barrière de cet obstacle épistémologique et pour qu'on puisse, enfin, s'ébrouer un peu.

Rappelez-vous que, tout de même, sur quoi est fondée l'assignation de la jouissance à la dimension imaginaire. Au fond, c'est fondé sur la théorie

SILET  
Jacques-Alain MILLER

15 FÉVRIER 1995

X

Puisque je vais interrompre ce Cours pour deux semaines, conformément au calendrier universitaire, notre rencontre d'aujourd'hui constitue une petite scansion qui m'autorise à évoquer des Journées d'études qui ont eu lieu à Bilbao, Bilbao capitale du Pays basque espagnol, où je ne crois pas que j'aurais été amené à me rendre sinon par le programme du Champ freudien.

Ces Journées ont traité d'un sujet que j'ai donné il y a déjà un an et qui se formule « Pathologies (au pluriel) du moi ». Je l'ai donné, à vrai dire, non sans quelque malice. En effet le Pays basque espagnol est bien le lieu où observer une certaine pathologie du moi, qui est caractérisée par une quête éperdue de l'identité, identité nationale qui, dans les circonstances présentes apparaît ne pas pouvoir être séparée de manifestations extrêmes, d'agressivité sociale, qu'on qualifie ordinairement de terrorisme. Je me suis bien gardé de rendre ça explicite à Bilbao, ne voulant pas attirer de mon fait, sur le Champ freudien, l'ire de poseurs de bombes et de quelques joueurs de gâchettes. Et tout s'est passé au mieux dans le calme.

Au reste, après coup je n'ai que du bien à dire de Bilbao. Si je désirais me sentir reconnu, ce dont ordinairement je crois me passer assez bien, j'y serais comblé de toutes les façons possibles. Dès le lendemain, on m'a signalé un article paru dans la presse, qui serait bien fait pour

combler ma pathologie du moi à moi, et d'étayer mon narcissisme.

Au fond, il faut que j'aille à Bilbao, ce qui n'est pas une destination tout à fait ordinaire, il faut l'avouer, pour que ma présence y soit qualifiée d'estellar (étoilé) : une présence d'étoile. Je ne suis pas sûr qu'à me retrouver toutes les semaines ici vous vous en soyez aperçus, ni moi-même d'ailleurs. Et, il faut quand même que je mentionne qu'on célèbre ce qu'on appelle mes « vertus peu communes », à savoir, je cite : « une immense culture, de l'esprit, de la clarté, et le sens de l'humour ». Qu'est-ce qu'on peut demander de plus ? Le jour où on pensera et où on dira ça non pas à Bilbao mais à Paris, qu'est-ce que je pourrai demander encore ? Bon.

Le thème que j'avais donné à ces Journées, il y a déjà un an, précisément, « Le moi », s'inscrit dans le cadre d'une année de supposées recherches internationales sur l'imaginaire. J'avais d'ailleurs proposé comme titre, non pas « Pathologies du moi » mais « Deliryo ». C'est une condensation en espagnol entre le mot *delirio* qui traduit notre « délire » et *yo* qui est le mot espagnol pour « moi ». Quand je l'avais proposé, il a été récusé, par nos collègues espagnols, comme étant, je suppose trop sophistiqué, pas assez sérieux. Ça n'a pas empêché d'ailleurs, je le note en passant l'un de nos collègues espagnols, et de ceux qui s'étaient élevés avec le plus de vigueur contre ce titre, d'en faire le titre de sa contribution personnelle. Il est vrai que ce n'est pas la même chose un titre public, pour tout le monde, et une contribution écrite dans un document de travail. Donc, j'ai substitué à cette vigoureuse formulation « Pathologies du moi ».

Je ne me suis pas contenté de ça, parce que le moi comme thème aurait pu paraître, à des psychanalystes pressés, un peu obsolète. Et c'est un fait que il faut relever, qu'aujourd'hui, dans notre milieu,

de réflexion, de travail, d'échanges, de lectures, on ne s'intéresse pas au moi, et même qu'on considère qu'une fois pour toutes, Lacan a supplanté le moi freudien, et l'a différencié du sujet qui constitue à proprement parler notre objet, au point que nous pensons que qui entre en analyse et qui travaille dans son analyse est un sujet, et non pas un moi. Au fond, la différence du moi et du sujet est considérée comme acquise.

Pourtant, j'ai invité, il y a déjà un an, à ce qu'on prenne le moi pour thème de réflexion dans la psychanalyse. Et afin d'éviter cette, ce sentiment de désuétude, que je mentionnais à l'instant, j'ai proposé un angle particulier pour traiter ce sujet. J'ai proposé qu'on s'intéresse à la relation du moi à la jouissance. Et, je n'ai pas lieu d'être mécontent de l'effet produit, puisqu'en vérité cela a fait merveille. Ça a rendu de l'intérêt à tout un ensemble conceptuel qui était jusqu'alors tenu pour obsolète.

Comme mes collègues qui ont préparé et participé à ces Journées ont bien voulu prendre au sérieux cet angle, ils ont pu s'apercevoir que, dès lors que la jouissance venait au premier plan du souci que nous cause la théorie de l'expérience analytique, on ne pouvait négliger le moi, ne serait-ce que parce que Freud lui-même a recentré toute sa théorie de la libido sur l'instance du moi, et que dès lors qu'on s'intéresse à la jouissance dans l'expérience analytique, on ne peut pas faire l'impasse sur l'instance du moi, se contenter de penser que le sujet de Lacan, le sujet barré du signifiant, périme une fois pour toutes cette instance. Et, il est sensible que dans l'enseignement de Lacan lui-même, sa promotion de la jouissance comme concept primaire va de pair avec une rénovation de l'instance du moi, comme on s'aperçoit dans son *Séminaire* du « Sinthome », où il consacre plusieurs de ses constructions et considérations au moi de ce cas qu'il prend comme exemplaire, le cas de l'écrivain

James Joyce. D'habitude on l'aborde à propos de la psychose, ce qui en fait en réduit la portée. Il est plus fondamental de s'apercevoir que dès lors qu'on fait de la jouissance un concept primaire dans la théorie de l'expérience analytique, le moi redevient nécessairement d'actualité.

En effet, Freud, lui le premier, présente le moi comme le lieu propre, premier, primaire, d'investissement de la libido, au point de considérer l'investissement libidinal des objets, l'intérêt qu'on prend à tel objet du monde, à tel individu, à telle partie d'individu, comme des pseudopodes d'une amibe, d'un animalcule protoplasmique, qui est au fond sa représentation de la libido, du centre palpitant de la jouissance, lançant ces pseudopodes, enfin, sur le [...].

La jouissance est abordée par Freud par le biais du moi, non moins que par le biais de la pulsion, et précisément par le biais de ce qu'il appelle « le narcissisme ».

Freud a lui-même indiqué d'où il empruntait ce concept. Il le signale au début de son ouvrage « Introduction au narcissisme », en se référant à Paul Näcke (1899), tout en étant amené par la suite à se corriger et à en faire l'hommage à Havelock Ellis, lequel lui-même a considéré que la propriété de ce concept, son invention, était à partager entre Paul Näcke et lui-même.

Le narcissisme désigne au départ une attitude, disons, de l'individu, où il est sensible qu'il prend son corps propre comme objet libidinal, qu'il érotise son corps et lui voue des soins à l'instar de ceux qui se portent sur le corps d'un objet désiré. Voilà, au fond, le site premier du narcissisme : l'érotisation du corps propre.

Et, dès lors, Freud attribue à ce narcissisme la signification d'une perversion - il emploie le terme *Bedeutung* - la *Bedeutung* d'une perversion et l'illustre rapidement de l'homosexualité. Mais il en élargit très vite la pertinence au névrosé, mentionnant que cette déviation

sur soi-même de l'intérêt érotique est présente aussi bien chez les névrosés et qu'il éclate dans les psychoses, à propos desquelles il introduit le terme de paraphrénie, caractérisé par deux traits : la mégalomanie et le retrait de l'intérêt pour le monde extérieur. Ainsi son usage du terme narcissisme parcourt l'ensemble de la clinique, est situable dans les névroses, les perversions et les psychoses, et évidemment oblige à des différenciations plus fines, dans la mesure où quel que soit le narcissisme du névrosé, de l'hystérique ou de l'obsessionnel, ces sujets ne suppriment pas leur rapport au monde extérieur, même si ce monde extérieur est en quelque sorte sublimé dans leur fantasme. Mais dans le fantasme névrotique lui-même, qui permet au sujet de s'abstenir de conquérir ses objets, qui lui permettent d'en jouir sans avoir à se dépenser pour la conquête, restent présents sous une forme modifiée, ces objets du monde extérieur.

Donc, d'une part Freud étend ce narcissisme à l'ensemble de la clinique, tout en impliquant des différenciations, mais aussi bien il lui donne un sens qui fait passer du corps au moi. Et, au fond, lui-même, si l'on peut dire, sublime ce narcissisme. L'intérêt érotique pour le corps propre se transforme sous la plume de Freud en un intérêt érotique pour le moi. Et, en même temps, d'objet de la libido, le moi apparaît aussi bien sa source première. Donc une double transformation, du corps au moi et de l'objet à la source. Ce qui ne va pas sans poser explicitement certains problèmes d'accord entre les textes entre le moi et les pulsions. Et le problème est d'ailleurs signalé comme tel par Laplanche et Pontalis, et ce que nous en retenons ici, c'est le site, que le site propre de la problématique du moi chez Freud est voisin des pulsions, c'est-à-dire que ce site est la question de la jouissance. Et ajoutons même que le moi est beaucoup plus voisin

de la jouissance que ne l'est le sujet au sens de Lacan.

Freud, à partir du narcissisme pervers du corps propre, invente un « narcissisme primaire », qui veut dire que le lieu primaire de la jouissance est le moi et l'intérêt érotique qu'il se porte à lui-même.

Lacan, puisque nous l'avons évoqué, trouve le soubassement du *Stade du miroir* dans la théorie du narcissisme. Le *Stade du miroir* qui est une observation, au fond, figure comme un exemple de la théorie de la libido mettant en présence le moi et l'objet et le transfert de la libido de l'un à l'autre, ou, comme le dit Lacan, la transfusion de libido depuis le corps jusqu'à l'objet. Au fond, le *Stade du miroir* est une illustration de « L'introduction au narcissisme » en cela.

Et l'image narcissique, cette image reine, est chez Lacan le point focal de l'imaginaire. Je dis « chez Lacan » en pensant : avant qu'il n'introduise le registre du symbolique, et qu'avec le symbolique il ne soit conduit à substituer le sujet au moi.

Et, cette substitution du sujet au moi emporte beaucoup de conséquences. Au fond, il s'agit de savoir si on vise, enfin, ce dont il est question sous cet appareil théorique, il s'agit de savoir, au fond, qui parle, qui parle en analyse, comment caractériser cet X qui fait le matériau de l'opération analytique. Et il est très différent de situer cet X comme un moi ou de le situer comme un sujet, cet X qui est l'analysant.

Et, au fond, Lacan a réussi dans la psychanalyse et bien au-delà de ceux qui se disent ses élèves, à faire en sorte que l'analyste, au fond, pense avoir affaire à un sujet, au sujet de la parole ; qu'il s'agisse du sujet énonçant, du sujet parlant, qu'il s'agisse du sujet parlé, comme il viendra à le définir, dans les deux cas, en relation avec la parole.

Or, il y a une différence évidemment tout à fait essentielle entre le sujet et le

moi. Et cette différence comporte, développe une logique qui fait sentir ses conséquences dans l'ensemble de l'enseignement de Lacan.

Le sujet de la parole, c'est essentiellement un sujet vide. Vide de quoi ? Eh bien ! nous pouvons dire, dans la mesure où il se substitue au moi, un sujet vide de libido. Et c'est la valeur propre que je donnerai à l'écriture  $\phi$  dans sa

différence avec le moi.

Au fond, pour que, on imagine, enfin, d'opposer ces deux catégories, c'est sans doute qu'elles ont quelque chose de commun, qu'elles visent l'une et l'autre ce qu'on peut appeler, enfin, pour les commodités de l'exposé, une instance du soi, un auto (a.u.t.o). Eh bien ! entre les deux, entre ces deux instances, entre ces deux versions de l'instance du soi, de ce qui se réfère au lui-même, ou au soi-même, la différence est que l'une, le moi, inclut la jouissance, tandis que l'autre, le sujet l'exclut.

Et c'est pourquoi, au sens de Lacan, le sujet de la parole et plus encore le sujet du signifiant - Lacan viendra, au fond, à extraire de la parole sa valeur signifiante - le sujet du signifiant est comme tel déjà mort. C'est là que la problématique du nom propre s'inscrit, en tant que désigné par son nom propre qui lui survivra et qui, normalement, figure sur ses restes. Il y a toujours une sorte de honte, d'insurrection à penser que la dépouille du sujet va à la fosse commune - c'est le cas quand on parle de Mozart, mais ça n'est pas moins sensible quand on évoque les grands massacres qui sont très actuels aussi bien dans, par exemple sur le continent africain -, l'idée que le nom propre ne reste pas indexer la dépouille de ce qui a été un sujet du signifiant. En tant que sujet du signifiant, si on est radical, le sujet est déjà mort.

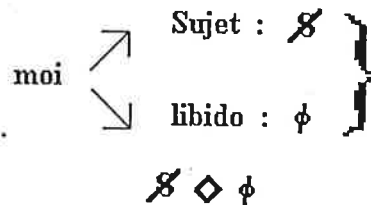
De ce fait, le sujet du signifiant ne sature pas toutes les propriétés du moi. Et, on

peut même dire qu'il lui faut nécessairement se compléter, par ailleurs, de la valeur de jouissance.

J'écrirai les choses ainsi : le moi comme scindé en deux instances, le sujet S barré, qui désigne de façon radicale l'instance du soi, mais qui n'est pas tout, et qui suppose par ailleurs qu'on désigne la libido, cette libido du moi qui ne se trouve pas du tout désignée par le sujet barré.

Et au fond, Lacan ne cessera pas à devoir accorder le sujet du signifiant et un autre terme, susceptible de supporter cette libido du moi qui est en quelque sorte exclue du sujet vide du signifiant.

Et, au fond, le terme essentiel alors qui vient pour désigner, pour inscrire cette libido, c'est le terme du phallus, que j'écris ici avec la lettre phi. Au fond, pour rendre compte des propriétés du moi freudien, il faut coupler avec le sujet barré, ce terme, en tant que représentant de la libido et qui est le terme phallique.



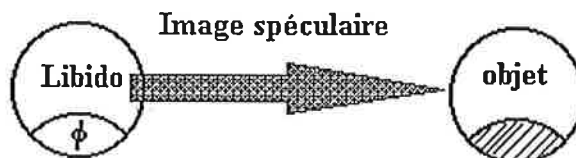
Et c'est ce qui explique, à mon sens, que Lacan, ayant introduit dans la psychanalyse le registre du symbolique, et avec le registre du symbolique celui du sujet de la parole comme sujet barré, ait été invinciblement amené à promouvoir un terme pour représenter la libido qu'il venait d'exclure de ce terme vide du sujet du signifiant. Et au fond, la conséquence de l'introduction du symbolique c'est la promotion du phallus à la place de représenter la valeur de la libido.

Ce qui veut dire que l'enseignement de Lacan est animé par une liaison entre le narcissisme et la castration, et qu'on y trouve en quelque sorte le narcissisme freudien transcrit en termes de phallicisme. Enfin, c'est dire que en quelque sorte une valeur tout à fait essentielle du moi, qui est



son caractère libidinal, qui est son statut comme réservoir de la libido, est dans l'enseignement de Lacan transposée au phallus.

Et c'est ainsi que vous trouvez énoncé par Lacan au moment même, au fond, où il commence à s'éloigner de ce phallicisme, qui n'est pas son dernier mot, au moment où il commence à prendre sur ce phallicisme une perspective, vous trouvez cet énoncé page 822 des Écrits que le phallus concentre le plus intime de l'autoérotisme. Au fond, ce qui était conçu comme épars dans la dimension imaginaire, à savoir la jouissance circulant, la libido circulant du moi à l'objet et retour, cette libido circulante, au fond est essentiellement concentrée - c'est sa définition - concentrée dans l'image phallique. Et, j'ai déjà dit à Bilbao que je considérais que cette proposition selon laquelle le phallus concentre le plus intime



que le phallus était, au fond, du corps propre, ce qui reste, où reste invariablement attaché le narcissisme du moi. Au fond, comme si c'était là une sorte de narcissisme du phallus, qui implique, dans l'objet, une négativation de l'image du pénis, Lacan l'évoque page 822 et certainement il fait référence à tel passage d'Abraham qu'il m'est arrivé de commenter dans le passé.

Je ne vous demande de retenir que cette liaison du narcissisme et de la castration, qui fait du phallus un terme concentrant au plus intime la jouissance.

De là nous pouvons énoncer, me semble-t-il, la signification du primat du phallus dans l'enseignement de Lacan.

Premièrement - et en deux temps -, le primat du phallus, c'est la modification lacanienne du narcissisme. De la même

de l'autoérotisme est déjà ce qui annonce la définition que Lacan donnera de l'objet petit a comme « condensateur de jouissance ». Comme si s'imposait, au fond, la nécessité d'un terme privilégié qui est comme un attracteur de la jouissance diffuse dans une dimension.

Et Lacan s'évertue à démontrer la place à part de cette image phallique dans l'image spéculaire, dans l'image au miroir. C'est, au fond, ce qui complète pour lui le *Stade du miroir*, que ce phallus. Quand il définit l'image spéculaire comme le canal que prend la transfusion de la libido vers l'objet, c'est pour préciser que le phallus, lui, est préservé de cette immersion. Comme si nous avions ici un lieu de la libido, que cette libido se trouvait transvasée vers l'objet par le biais de l'image spéculaire, par le biais du visible, au point de se retrouver tout entière dans l'objet, moins le phallus :

façon que Freud montre que la libido, qui est pourtant présente dans les pulsions, est néanmoins centrée sur le moi, et que c'est de la libido du moi que procède la libido d'objet, de la même façon Lacan montre que c'est le phallus qui concentre la libido. Au fond, le phallus chez Lacan est un analogon du moi chez Freud.

Et deuxièmement, l'avantage de l'opération, de ce déplacement du moi au phallus, c'est que le phallus est un signifiant, et qu'en traitant du phallus, par la promotion du phallus comme signifiant majeur, Lacan, à l'occasion implicitement, montre que la libido peut être abordée à partir du signifiant. Finalement il traite le problème freudien de la libido à partir de ce qui est un signifiant.

Et à cet égard, le phallus est essentiellement le signifiant de la

jouissance. Et c'est à ce titre-là qu'il le promeut et, disons, que du même coup, il peut minorer la pulsion. Il traite la jouissance à partir du signifiant.

Et c'est l'enjeu fondamental de son écrit de « La signification du phallus ». « La signification du phallus » est au fond faite pour démontrer que la jouissance c'est essentiellement son signifiant, à condition d'y mettre éventuellement plusieurs signifiants ou plusieurs valeurs du signifiant.

Premièrement, cet écrit nous présente le phallus comme le signifiant imaginaire de la jouissance. Au fond, si on veut reconnaître le lieu de la jouissance dans l'espèce humaine, au fond, c'est le phallus emprunté au corps masculin qui la situe de la façon la plus précise et la plus évidente. A cet égard, le phallus, au fond, représente le flux vital, la poussée de la vie, et, comme le définit Lacan, tout ce qui est vivant de l'être du sujet. C'est-à-dire précisément tout ce qui vient compléter le sujet du signifiant en tant que mort. A cet égard, le phallus fait la paire avec le sujet du signifiant comme mort. Et c'est pourquoi irrésistiblement, après avoir promu la fonction de la parole, Lacan est amené à promouvoir le primat du phallus. A cet égard, le phallus - et ici écrivons, dans ce premier sens, le phallus avec la lettre phi en grec seule :  $\phi$  - c'est le complément du sujet barré. Et si l'on veut, disons, enfin, nous l'appelons l'image du phallus, c'est l'image du pénis. Ce que nous appelons phallus, c'est l'image du pénis à cet égard. Et dans des cultures moins bégueules que la nôtre, encore que petit à petit ça commence à se lever tout de même, on peut dire qu'il y a un culte rendu à cette représentation, culte que Schopenhauer signalait dans son grand traité philosophique et qu'il est à la portée de tout un chacun de retrouver en allant se balader dans les restes des civilisations grecques et romaines. J'ai eu le plaisir de me rendre pendant ces grandes vacances à

l'île de Delos où, parmi les ruines, reste un temple de Dyonisos où on peut encore distinguer les restes, sur des colonnes, de phallus érigés. Mes petits-enfants et tout le monde passaient sous ces emblèmes. J'ai d'ailleurs eu le plaisir de m'y faire photographier et je dois dire, que c'est, de toutes les photos qu'on a pu prendre de moi celle qui me convient le plus. Au fond, là, l'image du pénis comme représentant de la force vitale, vous n'allez pas le chercher dans on ne sait quel refoulement, vous la trouvez explicitement représentée et louée.

Deuxièmement, deuxièmement, dans « La signification du phallus », le phallus est présenté comme le signifiant des effets de signifiant : signifiant des effets de signifiant. Et au fond, comme c'est sans doute dit d'abord, ça dirige vers, ça dirige le lecteur vers la technique, voire la scolastique du signifiant, et lui fait un peu oublier ce dont il s'agit, à savoir du signifiant de la jouissance. Signifiant des effets de signifiant, c'est-à-dire que Lacan, au fond, rend compte du privilège signifiant du phallus comme d'une sorte de signifiant des signifiants, disons le mot. Précisément, et selon le schéma que j'ai déjà inscrit, à tout ce qui est objet ou besoin se substitue le signifiant, par le fait de la demande, à savoir que quand il y a besoin on demande, et au fond, Lacan décide - décide, c'est une décision théorique - de faire équivaloir le phallus à cette opération même de substitution.

1)  $\phi$

2)  $\frac{\text{signifiant}}{\text{besoin}} \Big| \phi \equiv (-)$

De telle sorte qu'il peut dire, le phallus c'est le signifiant de cette barre elle-même. Au fond, le phallus est équivalent à ce que nous pouvons écrire comme la barre et qui, quand on l'isole, est effectivement tout à fait comparable au signifiant de la soustraction, au moins ; que le phallus, au

fond, le fait équivaloir à la barre signifiante elle-même qui annule ce qui est concret, l'objet, et en particulier l'objet du besoin, pour le convertir en signifiant. Et il dit, le phallus, au fond, c'est ça.

C'est un autre genre d'évidence que la première, n'est-ce pas ? La première c'est une évidence dont la culture elle-même nous fournit, au fond, des preuves, et l'imaginaire du sujet. Là, dire le phallus c'est équivalent à la barre mise sur l'objet pour accomplir l'Aufhebung signifiante, ça c'est une décision théorique. On peut dire que finalement le phallus c'est ça. Si nous le retrouvons partout, c'est parce qu'il est équivalent à cette suppression.

Et troisièmement, dans « La signification du phallus » nous trouvons une troisième valeur du phallus : le phallus comme lui-même marqué de cette barre. Le phallus est équivalent à cette barre, est le signifiant de cette barre, et en tant que signifiant lui-même la porte. D'où la naissance de ce <sup>sigle moins phi</sup>  $(-\phi)$ .

1)	$\phi$	
2)	$\frac{\text{signifiant}}{\text{besoin}}$	$\phi \equiv (-)$
3)	$(-\phi)$	

Ce qui est dire que, dans ce troisième sens, dans cette troisième valeur, le phallus a une signification de jouissance castrée. Et c'est alors que Lacan peut évoquer, là, le refoulement du phallus, comme quoi cette jouissance dans le discours, loin de s'avouer en clair, en fait est à retrouver sous une barre dans le refoulement.

Alors, je résume ainsi, d'une façon très sommaire et en même temps pratique, cet écrit de Lacan de « La signification du phallus », et je le fais parce que c'est de là que Lacan rend compte de ce qui est l'investissement d'objet dans la vie libidinale. Au fond, ce dont il s'agit de rendre compte c'est, comment l'objet est

investi dans la vie amoureuse, si l'on peut s'exprimer ainsi. Et Freud disait : eh bien ! il y a un investissement de libido, le moi s'appauvrit au bénéfice de l'objet. Ce qui justifie le terme de Lacan de « transfusion ». Chez Lacan, on peut dire que ceci est transposé dans d'autres termes. Là où il est question de l'investissement d'objet, Lacan dit : l'objet prend la signification du phallus. C'est ça, au fond, qui traduit ce déplacement du narcissisme au phallicisme. C'est que les considérations concernant la libido, en termes freudiens, sont traduites par Lacan en termes de signification du phallus. Mais, au fond, en termes de signification du phallus, cette signification est double : il y a une signification en terme de phi  $\phi$  positif, et une signification en terme de moins phi

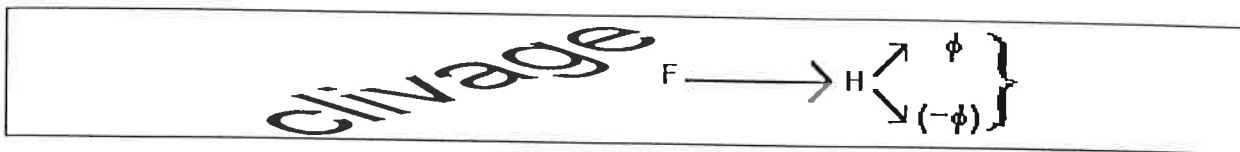
$(-\phi)$

Et c'est ce que Lacan aussitôt, dans son écrit de « La signification du phallus », investit à propos de la relation entre les sexes, à partir des considérations de Freud sur la vie amoureuse. Et je propose de relire ces deux pages de Lacan si denses et si suggestives sur la relation entre les sexes à partir du phallus, en prenant en considération ces deux termes : phi et moins phi. Que nous montre-t-il à cet égard ?

Que chez la femme, l'investissement de l'objet homme répond à cette paire du phallus, à savoir qu'elle trouve chez un homme, d'une part la signification du phallus comme positive, en tant qu'elle trouve chez l'homme l'image du pénis, mais qu'elle y trouve également la signification du phallus comme négative, à savoir qu'elle a aussi rapport avec son impuissance, avec ce qui chez lui est jouissance castrée. Et on peut le dire, pouvant trouver ces deux valeurs du phallus chez le même individu, au fond, on observe une sorte de clivage de ces deux

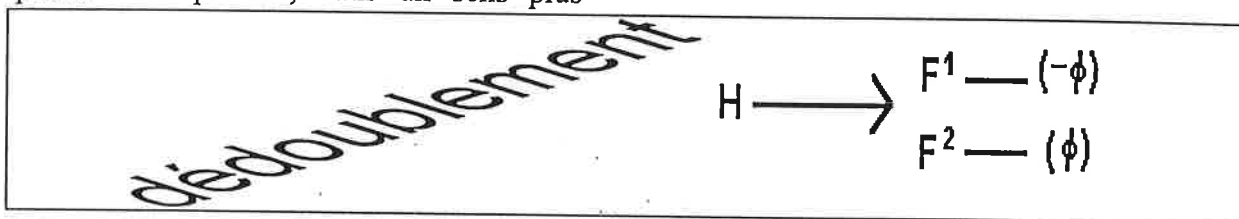
valeurs phalliques. J'emploie le terme clivage en référence, si l'on peut dire, au

même individu.



Et qu'on retrouve ces deux valeurs dans le rapport de l'homme à l'objet féminin, avec cette différence que, à ce niveau, ces deux valeurs doivent être supportées par deux individus différents, à savoir qu'il faut là deux femmes, que j'appellerai un peu grossièrement  $F^1$  et  $F^2$ , qu'il y faut là deux femmes, l'une qui peut assumer, en effet, le moins phi par le fait qu'on n'y trouve pas, là, dans le corps de l'autre, l'image du pénis, et  $F^2$  qui permet de rétablir le phi positif, la signification positive du phallus, dans un sens plus

sophistiqué, puisqu'il ne s'agit pas là de trouver l'image comme telle sinon la signification positive, détachée de l'image du pénis. Et donc, une autre femme qui comme telle vaudra comme l'image du pénis. Et là, au fond, à une sexualité de clivage que Lacan attribue à la femme, nous avons là une sexualité de dédoublement où Lacan trouve la racine de ce qu'on appelle vulgairement l'infidélité masculine.



En tout cas, je crois avec ces petits schémas vous rendre compte d'une façon très résumée, n'est-ce pas ? de la logique de cet écrit de Lacan et que ce qui l'anime en fait, c'est de démontrer comment, l'efficacité de la retranscription en termes signifiants de l'investissement libidinal de l'objet. Au fond, c'est dire, je traite la libido à partir du signifiant phallique, des substitutions qui sont possibles, et au fond, ce qui est un investissement d'objet, ce que Freud appelait l'investissement d'objet se traduit en termes : prendre la signification du phallus dans une valeur ou une autre.

il fera le signifiant par excellence de l'investissement libidinal, dans la mesure où ce moins phi appelle toujours un terme  $x$  qui compense cette castration de jouissance, qui compense la perte de jouissance due au signifiant.

X

—  
(-phi)

Et c'est précisément dans la mesure où le narcissisme est lié à la castration, c'est-à-dire c'est précisément dans la mesure où à la jouissance vient une négation, une négativité, que s'impose la nécessité d'un terme positif. Et au fond, le moins phi de Lacan, c'est-à-dire cette écriture d'une jouissance castrée, on voit bien qu'elle ne fait finalement que répercuter le vide du sujet du signifiant.

C'est, au fond, un moment de l'élaboration de Lacan, et il faut constater que finalement, autant qu'on a pu constater, que finalement il donnera la prévalence à moins phi. Que c'est, entre phi et moins phi, au fond c'est moins phi, la fonction imaginaire de la castration, dont

C'est-à-dire Lacan, remplaçant le moi par le sujet, au fond le trouve en déficit de jouissance. Alors il produit le concept du phallus. Mais ce concept du phallus, à partir du moment où il en fait un signifiant, est gagné aussi bien par la négativité. Finalement, c'est moins phi qui s'impose en tant que phallus signifiant.

Et donc, il faut à Lacan réinventer un terme positif. Ce terme positif qu'il est logiquement conduit à réinventer, c'est d'abord le grand phi majuscule, qu'il opposera à moins phi, comme étant le signifiant de la jouissance impossible à négativer.

Φ

a

Et puis, devant les contradictions que présente ce signifiant impossible à négativer, à la place de l'*x* finalement il inscrira petit a, en disant : ça n'est pas un signifiant, c'est le positif de la jouissance. C'est ce qu'il reste de positif de la jouissance, une fois que la jouissance a été castrée en tant que jouissance phallique.

Et au fond, encore un pas de plus et cet objet petit a lui-même lui paraîtra insuffisant, et il finira, dans son Séminaire XX, par écrire un grand J, un J majuscule, pour signifier le positif inéliminable de la jouissance, et en quelque sorte une jouissance primaire, à partir de laquelle resituer l'ensemble des signifiants.

Là, voilà un parcours que je vous fais où j'essaye de retrouver, au fond, la logique dont Lacan lui-même a été serf, une logique qui commence avec la promotion de la parole au centre de l'expérience analytique. Et cette promotion même, au fond a le mérite de rendre problématique le complément de jouissance. Et Lacan l'a écrit de diverses façons : d'abord par le phallus, mais ce phallus lui-même s'est trouvé négativé, ensuite par le grand phi majuscule de la jouissance non négativable, encore par le petit a d'une jouissance désignée hors signifiant, et

finallement avec cet index d'un J majuscule, qui est au fond de nature à faire vaciller tous les signifiants.

Alors, une fois qu'on a en tête ce parcours, on peut revenir à situer ce qui est la théorie du désir chez Lacan, qui a, il faut dire, marqué notre lecture, et pour très longtemps la compréhension où on s'est arrêté de Lacan.

Cette théorie du désir chez Lacan, elle est articulée essentiellement à la figure et à la formule de la métonymie, c'est-à-dire à la notion que le désir est comparable à un effet de signifié, induit par le signifiant, mais retenu, non émergeant. C'est-à-dire que le désir est en fait comparable à ce que Lacan écrit avec un moins entre parenthèses, petit s  $[(-) s]$ , pour indiquer que la connexion signifiante dans la métonymie, inscrite comme fonction, délivre comme résultat le signifiant avec un signifié qui reste à glisser dessous sans émerger sous une forme manifeste.

Et c'est précisément à ce schéma qu'il réfère la relation d'objet comme telle, disant que la métonymie installe ce manque-à-être indiqué par ce moins, dans la relation d'objet.

Et, au fond, le coup de force de Lacan, sortant le désir de toute connexion imaginaire, c'est de poser que le désir est équivalent à ce sens, à cet effet de signifié retenu, non émergeant.

Au fond, cette formule qui n'est pas dans Lacan mais qui est impliquée par tout ce qu'il en dit dans « L'instance de la lettre » comme dans la « La direction de la cure », c'est au fond de faire équivaloir le désir à un sens qui n'émerge pas dans la métonymie et qui continue de glisser sous le signifiant. C'est un coup de force tout à fait, au fond, extraordinaire, puisque, au fond, ça lie étroitement le désir, non pas à la libido, mais à la signification. Ça fait du désir un certain mode de la signification.

$f(S \text{ --- } ) \longrightarrow S (-)^S$

Et c'est ainsi que Lacan propose de lire les rêves, dans « La direction de la cure », de lire les rêves et de les déchiffrer, d'en déchiffrer la signification, et de faire équivaloir la signification, en tant qu'elle fuit, de la faire équivaloir au désir.

$$d \equiv (-)^s$$

Le pas de plus, auquel je pense vous avoir préparé, c'est que Lacan pose, rallonge cette équivalence, finalement en disant - ce que j'écrirais pour ma part - que ce désir équivalent au sens retenu, à ce sens négativé, est équivalent à moins phi :

$$d \equiv (-)^s \equiv (-\phi)$$

Et Lacan s'acharne à montrer, dans sa « Direction de la cure » par exemple, que la lecture des rêves finalement pointée en définitive, que ce sens fuyant a une valeur essentielle qui est la signification du phallus. Et au fond, le moins petit s est équivalent au moins phi. Cette équivalence lacanienne, implicite, elle traverse tout son enseignement. C'est, au fond, cette équivalence qui, entre le sens suspendu et la jouissance comme négativée.

Et c'est à partir de là que Lacan pourra se trouver à dire, à la surprise de ses lecteurs, dans son texte « Radiophonie », que sous ce qui s'inscrit dans le signifiant glisse la jouissance. Après, au fond, avoir expliqué la métonymie comme une métonymie du sens, mais implicitement comme une métonymie du phallus, il en fera apparaître la conséquence, quelques années plus tard, en disant : finalement la métonymie c'est toujours une métonymie de la jouissance. Et ainsi il traduira les transfusions imaginaires de la libido freudienne comme une métonymie symbolique du sens.

Et, plus loin encore, dans sa *Télévision*, il pourra dire que les chaînes signifiantes sont faites de jouissance, c'est-à-dire de « sens joui ». Ce sens joui qui paraît,

quand Lacan le profère à la télévision sans plus d'explications, un hapax - il l'a dit une fois et sans développement - en fait s'enracine à ce point que je dis, à savoir la connexion du sens, de ce moins de sens, de ce peu de sens, et du phallus négativé, du moins phi. On a déjà ici l'idée, la notion de la connexion du sens et de la jouissance.

Et au fond, ce dont Jung s'est enchanté, n'est-ce pas ? des Verwandlungen de la libido, des déplacements du métabolisme, des errances de la libido, la traduction que Lacan en donne c'est la métonymie, comme métonymie indissolublement du sens et de la jouissance.

De là, peut-être puis-je faire un petit retour sur le moi, dont j'ai fait le thème de ces Journées.

Le moi, au fond, tel que Lacan dégage les coordonnées, est pris dans une dialectique de l'un et du multiple.

D'un côté, le moi témoigne d'une multiplicité que, à l'occasion, on peut comparer à celles des pelures d'oignon, « bric-à-brac d'identifications imaginaires » reprend Lacan, dans « Le moi et le Ça », c'est-à-dire absence de synthèse, et c'est un thème freudien constant que Lacan a repris, que celui de la multiplicité incohérente et inconsistante du moi. A cet égard, il y a un statut, disons, du moi comme multiple, ce qui a enchanté la presse de Bilbao, enfin, qui a fait son titre avec « Le moi multiple ». Bon.

Et en même temps, l'accent mis sur la multiplicité du moi implique la recherche de ce qui fait le moi comme un. Et c'est ainsi qu'on peut suivre, dans l'élaboration de Lacan lui-même, la recherche au regard du moi comme multiple du principe du moi comme un.

Au niveau élémentaire, on peut dire que ce principe du moi comme un, Lacan le trouvait dans une image une, une image reine ou une image cause ; en particulier quand il va exploiter les ressources de l'éthologie animale, c'est pour montrer comment, dans le processus même de

maturation de l'organisme animal, une image peut avoir un effet précipitant et tout à fait indispensable, en particulier, enfin, vous connaissez les exemples du cricquet pèlerin ou de la pigeonne que Lacan a prodigués dans ses premiers écrits.

Autrement dit, ce qu'il trouvait comme principe du moi multiple, c'était, disons-le simplement, l'image de l'autre :

### moi multiple

#### i(a)

Ensuite, on peut dire que ce qu'il a trouvé comme principe du moi multiple, c'est une instance tout à fait limite dans l'imaginaire, à savoir celle de la mort, entendue comme précisément ce qu'on ne peut pas se représenter, à savoir comme une sorte de négatif de l'imaginaire, et, je l'ai expliqué l'année dernière, au fond, il faisait de la subjectivation de la mort la fin propre d'une analyse qui, passant à travers le moi multiple et le voyant se désagrèger, conduisait finalement le sujet à ce négatif de l'imaginaire qu'est l'image de la mort, cette image négativée parce que irréprésentable.

Et ensuite, on peut dire que Lacan a trouvé au moi multiple un principe symbolique, c'est-à-dire la nécessité qu'un symbole finalement donne le fondement de ce moi multiple, et c'est grand I de A [I(A)], c'est-à-dire les deux mêmes termes que l'image de l'autre mais en majuscules, et signifiant insigne du grand Autre, et c'est ce qui lui a permis, avec un petit forçage, de rendre compte de la différence entre le moi idéal et l'idéal du moi, en marquant que, par rapport au moi idéal qui est de l'ordre imaginaire, il y a comme fondement un idéal du moi qui est d'ordre symbolique.

### moi multiple

#### i(a) - mort - I(A)

Et puis, on peut dire qu'il a encore densifié cette construction, en mettant au principe du moi multiple le signifiant-maître :

### moi multiple

#### i(a) - mort - I(A) - S<sub>1</sub>

Voilà un résumé, enfin, puisque c'est ça le style que j'ai ces temps-ci, un résumé qui rassemble beaucoup d'années de l'enseignement de Lacan, à quoi il faut ajouter, qu'à partir du moment où le principe de l'unité imaginaire apparaît symbolique - comme vous le voyez ici et comme vous le voyez dans toute une partie des écrits de Lacan -, en définitive, Lacan finit par lier ce principe d'unité, non pas au moi mais au sujet lui-même. C'est-à-dire qu'il introduit ces valeurs symboliques comme principe d'unité symbolique du moi imaginaire, dit multiple, et que finalement il est conduit à relier ces principes symboliques au sujet du signifiant lui-même. Et finalement, il écrit, à cet égard, S<sub>1</sub> sur S barré pour désigner l'identification symbolique :

$$\begin{array}{c} \cancel{S} \\ \frac{S_1}{\cancel{S}} \end{array} \left. \vphantom{\frac{S_1}{\cancel{S}}} \right\}$$

Bon. Quand nous avons le symbolique en relation avec l'imaginaire, nous avons cette étape de la théorie que nous connaissons, où l'idéal du moi est situé comme symbolique par rapport au moi idéal comme imaginaire, et puis finalement, c'est par rapport au sujet du symbolique que cette identification est pensée.

Alors, au fond, on peut dire, avec un niveau d'abstraction encore supérieur, que nous trouvons chez Lacan constamment la relation, à propos du sujet comme du moi,

c'est-à-dire de cette instance du soi-même, nous trouvons une relation qui est toujours à redéfinir entre une constante, qui est l'unité, et puis une variable :

**C** (v)

Et Lacan n'a pas donné à ce mathème une seule réponse. D'une certaine façon, la constance de l'identité individuelle - celle qui est traduite ordinairement par « moi c'est moi », moi = moi, et qu'on croit retrouver dans le cogito cartésien -, le principe de cette constance, ou bien il est signifiant, et alors c'est une identification,

**C** (v)

---

**S<sub>1</sub> identification**

ou bien cette constance a affaire avec la jouissance, et on peut l'appeler petit a, en disant : elle a affaire avec la jouissance.

**C** (v)

---

**a jouissance**

Et, on peut dire que pour Lacan, en définitive, ça n'est pas qu'il nie que la constance de cette instance du soi-même ait affaire avec les identifications, mais pour lui, foncièrement, toutes les identifications sont inauthentiques.

Et donc, au fond, le destin de l'identification dans l'expérience analytique telle que nous la concevons après Lacan, c'est toujours de la chute des identifications, et le mot même d'identification, au fond, qui n'est pas celui d'identité, indique le caractère inauthentique de l'identification au regard de l'être du sujet. Et donc, nous sommes toujours conduits à dévaloriser les identifications, à considérer que

l'identification ne donne pas au sujet un accès authentique à son être.

Alors, ça peut conduire, cette notion, à l'idée que ce qui est vraiment authentique du sujet c'est son propre vide, c'est-à-dire le sujet comme foncièrement non-identifié. Et, par exemple, chez quelqu'un dont Lacan s'est inspiré aussi bien et qui n'est pas un psychanalyste mais un philosophe, comme Jean-Paul Sartre, ce qui est le plus authentique du sujet c'est son manque à être. Et donc, l'ascèse philosophique c'est de se déprendre des identifications, où on croit trouver une constance illusoire de son être, pour assumer ce qu'il appelle le « pour-soi » et qui est foncièrement un manque à être. Sartre dit « manque d'être », Lacan a dit plus tard « manque-à-être », visiblement sur la même expression, et c'est, au fond, l'assomption d'un manque fondamental.

Or, et il faut dire, que quand Lacan étudie l'identification phallique du sujet, il propose en effet comme fin d'analyse la désidentification phallique. Il donne même cette identification comme l'ultime dont le sujet a à se déprendre.

Alors, ce qui fait la différence essentielle de l'ascèse analytique et de la cure analytique et de l'ascèse philosophique - c'est une ascèse à sa façon aussi la cure -, c'est la notion que la vraie constante du sujet et celle qui est authentique n'est pas au niveau d'une identification signifiante, qu'elle est au niveau de la jouissance. Et qu'au fond ce qu'il s'agit de cerner, c'est un mode de jouir. Certes, il n'est pas dit que ce mode de jouir ce soit le mode de jouir du sujet, ou le mode de jouir de l'Autre dans lequel le sujet est joui. Mais quelle que soit la façon dont ce mode de jouir, qui fait notre thème de cette année, qui fait en tout cas notre horizon, la catégorie que nous essayons d'élaborer, dans tous les cas, que ce soit le mode de jouir du sujet ou le mode de jouir de l'Autre quant au sujet, dans tous les cas, c'est là que Lacan trouve la véritable



constance qui est présente, qui permance, enfin, sous les variations.

A cet égard, on peut dire que la problématique que Lacan avait présenté d'abord comme celle de la fin du moi chez l'analyste, de la désapparition du moi en fin de cure, au fond, elle est exactement transposée dans les termes de la traversée du fantasme, dans la mesure où le fantasme écrit, au fond, c'est une écriture du moi, le fantasme écrit la connexion du sujet barré avec le plus-de-jouir de l'objet petit a. Et à cet égard c'est, c'est une sorte d'équivalence du moi.

Voilà ce qui me donne, je crois, après tout, une chute possible pour cette fois-ci, et je reprendrai, après une interruption de deux semaines; donc, 6, 7, 8, le 8 mars, en m'appuyant sur ce que j'ai pu développer jusqu'à présent, en essayant maintenant de faire, d'aborder de façon plus franche, si je puis dire, ce terme de la catégorie du mode de jouir.

15 FÉVRIER 1995

SILET  
Jacques-Alain  
MILLER  
8 MARS 1995

XI

Bon. Il faut aujourd'hui que je bondisse, que j'arrive à sauter hors de la cage où je vous ai fait tourner avec moi. C'est une cage où Lacan a tourné.

Cette cage, c'est celle qui est définie par cette grille : le libidinal est imaginaire. Ou encore, cette grille c'est cet axiome, ce préjugé selon lequel la jouissance - puisque Lacan fait usage du terme, très tôt - la jouissance appartient, entre les trois dimensions que Lacan distingue à partir de son, spécialement à partir de son Rapport de Rome, appartient à la dimension imaginaire. Et d'où il s'ensuit, disons, des difficultés spéciales avec le concept freudien de la pulsion.

Or, assigner la jouissance à l'imaginaire, comme l'a fait Lacan, cela a été pour lui, pour son élaboration, un véritable obstacle épistémologique. Et pour le surmonter, il a fallu à ce théoricien un travail obstiné, pour se rendre à ce qui est ensuite apparu et qu'il nous a transmis comme une évidence freudienne, que cette assignation, enfin telle au moins qu'il l'a, l'avait effectuée au départ de son enseignement et même dans ses antécédents, était erronée.

Alors, je ne veux pas continuer de suivre pas à pas ce long labeur, je veux sauter, sauter au fond à l'autre bout, et puis, de cette perspective-là, nous pourrons après entrer dans quelques détails.

Et si je cherche à quel moment vous repérer pour dire : nous sommes hors de cette cage de la jouissance assignée à l'imaginaire, je vous renverrai à cet axiome, qui est en fait opposé à celui-là ; l'axiome selon lequel, je ne crois pas que, il ne me semble pas que Lacan soit tout à fait dépris de son premier axiome avant de formuler celui-ci, au moins je vous le donne comme repère, le second axiome c'est celui qui formule que la répétition est fondée sur la jouissance, c'est-à-dire qui conjoint l'automatisme de répétition et la pulsion.

C'est, pour vous donner un repère facilement accessible, ce qui s'accomplit en clair dans le *Séminaire* de Lacan publié sous le titre de *L'envers de la psychanalyse*. Dans ce *Séminaire*, enfin, on peut dire que vraiment s'accomplit la conjonction, enfin de, de la répétition et de la pulsion, et à le souligner ainsi, on s'aperçoit que précisément ça n'était pas accompli dans le *Séminaire* de référence, celui des *Quatre concepts fondamentaux*, qui, s'il distingue répétition et transfert - comme jadis j'en avais souligné l'évidence, qui est de beaucoup de conséquences -, ne distingue pas les termes comme le fait le *Séminaire* de *L'envers*, mais distingue au contraire répétition et pulsion. Dans *Les quatre concepts fondamentaux*, *Séminaire XI*, à l'opposé de ce que Lacan fera dans son *Séminaire XVII* de *L'envers*, les concepts de répétition et de pulsion sont séparés, sont disjoints. Et c'est seulement des années plus tard, sept ans plus tard, que Lacan peut conjointre répétition et pulsion.

Donc, je fais ce bond pour surmonter la barrière de cet obstacle épistémologique et pour qu'on puisse, enfin, s'ébrouer un peu.

Rappelez-vous que, tout de même, sur quoi est fondée l'assignation de la jouissance à la dimension imaginaire. Au fond, c'est fondé sur la théorie

SILET  
Jacques-Alain  
MILLER  
8 MARS 1995

XI

Bon. Il faut aujourd'hui que je bondisse, que j'arrive à sauter hors de la cage où je vous ai fait tourner avec moi. C'est une cage où Lacan a tourné.

Cette cage, c'est celle qui est définie par cette grille : le libidinal est imaginaire. Ou encore, cette grille c'est cet axiome, ce préjugé selon lequel la jouissance - puisque Lacan fait usage du terme, très tôt - la jouissance appartient, entre les trois dimensions que Lacan distingue à partir de son, spécialement à partir de son Rapport de Rome, appartient à la dimension imaginaire. Et d'où il s'ensuit, disons, des difficultés spéciales avec le concept freudien de la pulsion.

Or, assigner la jouissance à l'imaginaire, comme l'a fait Lacan, cela a été pour lui, pour son élaboration, un véritable obstacle épistémologique. Et pour le surmonter, il a fallu à ce théoricien un travail obstiné, pour se rendre à ce qui est ensuite apparu et qu'il nous a transmis comme une évidence freudienne, que cette assignation, enfin telle au moins qu'il l'a, l'avait effectuée au départ de son enseignement et même dans ses antécédents, était erronée.

Alors, je ne veux pas continuer de suivre pas à pas ce long labeur, je veux sauter, sauter au fond à l'autre bout, et puis, de cette perspective-là, nous pourrons après entrer dans quelques détails.

Et si je cherche à quel moment vous repérer pour dire : nous sommes hors de cette cage de la jouissance assignée à l'imaginaire, je vous renverrai à cet axiome, qui est en fait opposé à celui-là ; l'axiome selon lequel, je ne crois pas que, il ne me semble pas que Lacan soit tout à fait dépris de son premier axiome avant de formuler celui-ci, au moins je vous le donne comme repère, le second axiome c'est celui qui formule que la répétition est fondée sur la jouissance, c'est-à-dire qui conjoint l'automatisme de répétition et la pulsion.

C'est, pour vous donner un repère facilement accessible, ce qui s'accomplit en clair dans le *Séminaire* de Lacan publié sous le titre de *L'envers de la psychanalyse*. Dans ce *Séminaire*, enfin, on peut dire que vraiment s'accomplit la conjonction, enfin de, de la répétition et de la pulsion, et à le souligner ainsi, on s'aperçoit que précisément ça n'était pas accompli dans le *Séminaire* de référence, celui des *Quatre concepts fondamentaux*, qui, s'il distingue répétition et transfert - comme jadis j'en avais souligné l'évidence, qui est de beaucoup de conséquences -, ne distingue pas les termes comme le fait le *Séminaire* de *L'envers*, mais distingue au contraire répétition et pulsion. Dans *Les quatre concepts fondamentaux*, *Séminaire XI*, à l'opposé de ce que Lacan fera dans son *Séminaire XVII* de *L'envers*, les concepts de répétition et de pulsion sont séparés, sont disjoints. Et c'est seulement des années plus tard, sept ans plus tard, que Lacan peut conjointre répétition et pulsion.

Donc, je fais ce bond pour surmonter la barrière de cet obstacle épistémologique et pour qu'on puisse, enfin, s'ébrouer un peu.

Rappelez-vous que, tout de même, sur quoi est fondée l'assignation de la jouissance à la dimension imaginaire. Au fond, c'est fondé sur la théorie



freudienne de la libido comme passant du moi à l'objet, ce qui est transcrit dans les schémas de Lacan, les premiers, par le vecteur a-a', qui peut être parcouru dans les deux sens. Au fond, c'est en s'établissant sur « L'introduction au narcissisme » de Freud que Lacan a transcrit l'assignation de la jouissance à la dimension imaginaire. Et c'est pourquoi, dans ses premiers écrits, il insiste sur le fait qu'il ne faut pas repérer le moi sur le système perception-conscience, mais qu'il faut le repérer sur le narcissisme et comme une fonction de méconnaissance due à la libido du moi.

Autrement dit, l'axiome qui réfère la jouissance, qui l'assigne à la dimension imaginaire implique, comporte une conjonction du narcissisme et de la relation d'objet. Au fond, narcissisme et relation d'objet ce sont deux modalités de la libido, ce sont deux sites de la libido. Et il y a flux de l'un à l'autre, et on suppose avec Freud qu'une équivalence est là maintenue, qu'il y a une constante énergétique qui se maintient à travers ces transvasements du moi à l'objet ou aux objets. Et l'ensemble du *Séminaire de La relation d'objet, Séminaire IV*, récemment paru, repose sur cette conjonction du narcissisme et de la relation d'objet. Simplement ça transite par un objet privilégié qui est l'objet phallique, mais dans ce *Séminaire*, l'introduction de l'objet phallique s'inscrit dans ce schéma.

Au contraire, le *Séminaire de L'envers de la psychanalyse* - nous passons du *Séminaire IV* au *Séminaire XVII* - met en garde contre l'idée de conjonction du narcissisme et de la relation d'objet, et d'autant plus que Lacan, sans le souligner, sans le dire sait bien que ça a été là pour lui un obstacle épistémologique majeur. Le *Séminaire XVII* articule au contraire qu'il y a une division entre narcissisme et relation

d'objet, et que c'est une division qui s'établit à partir de la jouissance. Et tout le *Séminaire*, ça c'est quelque chose que Lacan a déjà élaboré un peu auparavant, tout le *Séminaire* comporte que la jouissance n'est pas une énergie.

Et j'aurais pu - peut-être le développerai-je un peu après, après aujourd'hui - peut-être aurais-je pu aussi bien vous présenter comme un obstacle épistémologique l'axiome apparemment freudien selon lequel la jouissance est une énergie. Et c'est un pas qui accompagne celui que j'ai indiqué que d'en venir à formuler au contraire la jouissance dans des termes qui ne sont pas énergétiques.

Je ne vous demande pas là de saisir les tenants et les aboutissants, je vous donne les portants de ce dont il s'agit. Je mets en regard les formules opposées qui déterminent l'espace dans lequel, enfin, j'explore.

Alors, j'ai annoncé que nous allions entrer de façon plus décidée, plus centrée dans l'affaire, dans le thème du mode de jouir, et ce, dans le fil de l'interrogation qui soutient notre recherche de cette année, des limites que pourrait rencontrer l'action analytique, l'acte analytique, l'opération de la psychanalyse, précisément dans le mode de jouir du sujet. Et en le formulant ainsi, je reste, au fond, très près de ce qui s'entend, enfin, des psychanalystes contemporains. C'est une plainte, une inquiétude, un souci, enfin, de ce qu'on peut entendre dans ce qui s'énonce, et non pas seulement dans le milieu où nous sommes.

J'irai droit à une référence empruntée à Lacan, où celui-ci, en réponse à une question que je lui posais sur une sorte de prophétie qu'il avait lancée à l'époque, dans les débuts des années 70, quant à la montée du racisme, où celui-ci utilisa l'expression de « mode de jouissance ». Je vous renvoie à ce qui a

été publié comme *Télévision*, pages 53-54, et qui est de la fin 1973. « Mode de jouissance » n'est pas exactement « mode de jouir », et c'est l'expression de Lacan que je vais un petit peu commenter pour nous introduire de façon centrale, à l'affaire.

Et prenons le mot de mode au masculin, bien que il y ait aussi la mode de jouissance. Vous verrez que la dimension temporelle, historique est bien là impliquée dans la notion du mode de jouissance. Et le mot de mode au masculin répond ici, me semble-t-il, précisément à sa définition philosophique qui en fait, c'est au moins ce que je privilégierai aujourd'hui, la manière d'être d'une substance.

Et il n'y a pas de difficulté, à l'intérieur de l'élaboration de Lacan au moins, à considérer que la substance en question concerne la jouissance, si l'on veut bien se souvenir qu'une année auparavant, en décembre 1972, au chapitre II du *Séminaire Encore*, heureusement publié, qui restitue la leçon prononcée en présence de Jakobson, Lacan invitait à « mettre au point une autre forme de substance », et il voulait dire par là, dans le contexte, autre que « la substance étendue » de Descartes à laquelle il se réfère un peu plus haut, et certainement autre que « la substance pensante » du même, une autre forme de substance qui serait « la substance jouissante ». Et, de ce fait, enfin, je considère que le mot de mode qualifiant jouissance est à prendre dans son acception philosophique de manière d'être d'une substance.

Et il allait jusqu'à s'interroger sur le fait de savoir si l'expérience analytique ne supposait pas, comme telle, cette autre substance.

Au fond, on est plutôt habitué, par l'enseignement de Lacan et surtout par ce que nous en avons répété, [que] à lier la supposition au sujet, et nous répétons : « le sujet supposé savoir ». Ici, Lacan

évoque une supposition qui porterait non sur ce sujet non substantiel qu'il a élaboré comme le sujet barré, mais au contraire qui porterait sur une substance.

Qu'est-ce à dire ? C'est dire, pour le prendre au plus évident, que l'expérience analytique, telle que Freud l'a élaborée, ne peut pas se suffire de référer le corps à la substance étendue cartésienne, cette substance étendue dont toutes les parties - c'est son trait qui est mis en valeur par Descartes - dont toutes les parties sont extérieures les unes aux autres et qui forment ainsi un espace pur, homogène. Et comme disait Merleau-Ponty à ce propos du *partes extra partes* cartésien : un espace sans cachette, un espace tout en extériorité.

Il me semble qu'il n'est pas besoin de si grands développements pour admettre que le corps dont il s'agit dans la psychanalyse, disons dans l'œuvre de Freud, n'est pas réductible à cet espace en extériorité. Et disons, ne serait-ce que dans la mesure où ce corps jouit. Disons même que la jouissance n'est pas *partes extra partes*, qu'elle ne se présente pas sous la forme de parties extérieures les unes aux autres, sauf peut-être - ça pourrait être l'origine que nous prêterions à la fiction cartésienne - sauf peut-être la jouissance phallique, qui serait par exemple la jouissance cartésienne, celle qui est comptable, qui est dénombrable ; comme on voit, enfin, le cher Marquis de Sade inscrire sur la paroi ses exploits de la nuit et du jour sous la forme de petites coches, enfin, pour tenir le compte exact de la jouissance phallique qu'il a obtenue. Voilà, on pourrait admettre que là nous avons une jouissance *partes extra partes* ; auquel cas ce serait la jouissance dite féminine qui ferait spécialement objection à la réduction cartésienne du corps, pour autant qu'elle, selon la formule de Lacan, est « enveloppée dans

*sa propre contiguïté* », ce qui est incompatible avec le *partes extra partes*.

Enfin, sans entrer dans le débat qui pourrait là s'esquisser, disons que c'est le fait de la jouissance qui fait obstacle à réduire le corps freudien à l'étendue cartésienne, en tant qu'elle est homogène. Et ne serait-ce que parce que chez Freud déjà, l'érogène est foncièrement inhomogène, puisque Freud prend bien soin de nous l'attacher à des zones différenciées du corps, et qui d'ailleurs ne seraient pas facilement situables à partir d'une simple métrique, mais qui demandent sans doute une topologie puisque le bord y a une fonction privilégiée, dans la structure de ces zones érogènes.

Alors, si le corps est substance, il est d'une substance qui jouit. Lacan dit plus précisément qui « *se jouit* ». Comment entendre ce « *se jouir* » ?

On peut l'entendre, en un premier sens comme, comme lorsqu'on dit se gratter, se caresser, se griffer, c'est-à-dire avec une valeur autoérotique.

Or, au contraire, tel que Lacan introduit ce « *se jouir* », c'est à partir de l'Autre (avec un grand A), c'est à partir de considérations sur jouir du corps de l'Autre, jouir du corps qui symbolise l'Autre. Au fond, au moins dans son intention telle qu'on peut la déchiffrer, c'est le contraire de l'autoérotisme. Au fond, la substance jouissante qu'il invite à mettre au point en dérogeant aux contraintes de la substance étendue cartésienne, cette substance jouissante, telle qu'il l'introduit, qu'il nous la fait passer, est liée à l'Autre ; elle paraît tout à fait à l'opposé de l'autoérotisme. Et, disons que ça va de pair avec une dévalorisation du narcissisme, à cet égard.

Et c'est cohérent au contraire avec ce qui revient constamment chez Lacan d'une introduction sadienne à la jouissance. Au fond c'est vraiment Sade

pour préparer à la théorie de la jouissance. Et, telle au moins que Lacan le souligne, l'introduction sadienne à la jouissance, c'est vraiment pas par le biais de l'autoérotisme. Il faut l'Autre, et comment ! Il faut l'Autre pour se livrer à son égard à un certain nombre de traitements, pas de cure, de mauvais traitements, pour lesquels on requiert la présence de l'Autre ; il est sommé d'être là. Et si par hasard il n'est pas d'accord, ce qui arrive assez souvent, on le retient de force. On n'est pas un petit autoérotique, on est tellement un hétéroérotique qu'on retient l'Autre avec des chaînes, avec des murailles qui se multiplient, pour être bien sûr de l'avoir là. Donc c'est vraiment Sade pour guérir de l'autoérotisme.

Et, à cet égard, même si Lacan ne cesse pas de s'appuyer astucieusement sur tel ou tel passage de Freud, c'est quand même à une bonne aspersion de sadisme qu'il a recours pour guérir la psychanalyse de sa focalisation sur l'autoérotisme, et même son « *se jouir* » est lié foncièrement à l'Autre. Alors, vous connaissez la formule que Lacan a extraite de sa lecture de *La philosophie dans le boudoir* de Sade et même des commentaires de Maurice Blanchot : « *J'ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire quiconque, [on peut citer peut-être tout le passage si je l'ai là] et ce droit, je l'exercerai, sans qu'aucune limite m'arrête dans le caprice des exactions que j'aie le goût d'y assouvir.* » Au fond, c'est la maxime de la jouissance. Ça n'est pas je me gratte et je me caresse tranquillement dans mon coin, c'est la maxime de la jouissance qui est foncièrement anti-autoérotique. Elle implique au contraire la jouissance d'un corps, disons, d'un Autre dont on jouit sous les espèces de son corps. C'est le versant sadien, et on peut imaginer que l'Autre jouisse aussi, c'est le versant extatique. En tout cas, c'est sans doute

une condition, qu'à l'Autre ça fasse quelque chose. Et Lacan évoque en passant, nous y reviendrons, la déception qui se produirait, l'échec de l'expérience, enfin, sadienne, si à cet Autre ça ne faisait rien du tout, si cet Autre disait : *Je vous en prie, continuez.* Bon.

Alors, j'ai pris ce court-circuit pour ne pas faire attendre l'arrivée différée du mode de jouir et du mode de jouissance que nous différencierons éventuellement plus tard. Ça comporte quoi ? Qu'est-ce que nous allons retenir pour l'instant ?

Que, d'abord, pas de jouissance sans le corps, et même - c'est une précision - sans le corps vivant. Lacan l'indique, laissant ainsi de côté le phénomène si intéressant mais rare, il faut le reconnaître, de la nécrophilie ; nécrophilie qui a retenu, passionné, de bons esprits : Apollinaire, Bataille, Klossowski y ont porté de l'intérêt. Enfin, laissons ça pour l'instant.

Deuxièmement, que là où il y a jouissance, il y a de l'Autre (avec un grand A), et ce qui jette au moins une certaine suspicion sur le thème fondamental chez Freud de l'autoérotisme.

Troisièmement, que cet Autre (majuscule), ce pourrait bien être à l'occasion le corps lui-même du sujet. Et dans l'écrit de Lacan intitulé « Radiophonie » <sup>1</sup> qui est contemporain du *Séminaire de L'envers de la psychanalyse*, le premier grand Autre, le premier lieu de l'Autre comme lieu du signifiant est présenté comme étant le corps lui-même, le corps où on porte des inscriptions, où on fait des cicatrices, où on inscrit des marques. Mais dire que cet Autre ça peut être le corps même du sujet, c'est une thèse distincte de celle de l'autoérotisme.

Quatrièmement, que s'il y a jouissance, il faut supposer une substance - c'est en tout cas la thèse apparemment de Lacan

- dont la jouissance soit une propriété, disons une substance supposée jouir, une substance affectée de jouissance.

Et c'est là que retrouve sa place précise le mot de mode, comme manière d'être d'une substance. C'est la référence du dictionnaire *Lalande* chez Descartes, dans ses *Principes de la philosophie* : « *Quand je dis ici façon ou mode, je n'entends rien que ce que je nomme ailleurs attribut ou qualité, mais lorsque je considère que la substance est autrement disposée ou diversifiée, je me sers particulièrement [dit Descartes] du nom de mode ou façon.* » Au fond mode ou façon ça peut être équivalent simplement à attribut ou qualité, mais ça veut dire spécialement en référence à une substance, qu'il y a diverses dispositions de cette substance. Le mode de jouissance serait ainsi, en référence à Descartes, qui est après tout dans les parages quand Lacan formule sa notion, qu'il esquisse sa notion de substance jouissante, selon Descartes donc, le mode de jouissance serait une disposition particulière de la substance jouissante.

On pourrait d'ailleurs aller voir chez Spinoza, qui a été un auteur pratiqué par Lacan, cité par lui au début de sa thèse et de façon répétée dans son enseignement. On trouve dans les Définitions du Livre I de l'*Éthique* de Spinoza, celles de la substance, de l'attribut et du mode : la substance, ce qui est conçu par soi seul et dont la démonstration nous amènera rapidement à poser qu'il n'y en a qu'une, mais enfin, dans la définition, c'est ce qui peut être conçu par soi seul ; l'attribut, ce que l'esprit ou l'entendement perçoit de la substance comme constituant son essence ; et le mode, les affections de la substance. Et on pourrait sur ce schéma, faire du corps la substance, chez Lacan au moins, dans ce passage, de la jouissance l'attribut, et



du mode les affections de jouissance de la substance.

Au fond, le mode de jouissance serait ainsi quelque chose qui arrive au corps, un événement ou un accident du corps, au sens où ce serait une manière d'être qui ne peut exister indépendamment du corps. Et, au moins, c'est une perspective sur la jouissance, celle du mode, qui la pluralise, parce que le mode n'est pas unique. Quand on emploie le mot mode, c'est pour toujours impliquer qu'il y en a d'autres, alors que l'attribut de la substance, lui, peut être unique, le mode est foncièrement plural.

Et, si j'en reviens à ce que j'ai pris comme premier repère, cette réponse de Lacan à propos du racisme, qui a appelé chez lui, donc, ce terme de mode de jouissance, remarquons que la question était bien faite pour mettre en évidence le statut de l'Autre, sous les espèces de la haine raciste de l'Autre.

Et, au fond, quel est, qu'est-ce qu'introduit Lacan à ce propos que nous pouvons prélever pour nous aider dans notre chemin ? Ceci : que la jouissance ne se situe que à partir de l'Autre (avec un grand A). C'est ce qui est amené en toutes lettres. Et d'autre part, à l'occasion de cette question précisément, il oppose le mode de jouissance de l'Autre (avec un grand A) et notre mode de jouissance, par quoi il faut entendre, selon le contexte, au fond, le mode contemporain de jouissance.

Et il donne des précisions sur ce « notre mode de jouissance » en la qualifiant de précaire et comme ne se situant plus que du « *plus-de-jouir* ». Et au fond, par là, il donne la notion même de mode de jouir ou de mode de jouissance, il lui donne une relativité historique. Au fond comme si c'était le propre du mode de jouissance contemporain que de se situer seulement à partir de l'objet petit *a* comme plus-de-jouir. Et n'oublions pas qu'après tout cette expression même de

plus-de-jouir, il l'a empruntée à la *Mehrlust*, à la plus-value non pas inventée par Marx mais montée en épingle par lui pour qualifier, pour donner son statut à, après tout, au mode de production capitaliste, nous avons encore ici ce terme, ce mot de mode. Donc, relativité historique du mode de jouissance.

Alors, qu'est-ce que je retiens là pour notre chemin ? La notion que le mode de jouissance, dans l'emploi qu'en fait Lacan, cherche à se situer, et qu'il se situe selon des repères à étudier. Et, s'il a à se situer, peut-être faut-il supposer qu'il y a un état du mode de jouissance, et même un état de la jouissance qui est une certaine indétermination, pour qu'elle ait, cette jouissance, à se situer par rapport à tel ou tel thème.

Et c'est bien ce que semble indiquer l'expression que dans ce court passage, Lacan emploie de « *égarement de notre jouissance* ». Au fond, ce mot d'égarement semble bien faire couple avec la notion d'avoir à situer la jouissance ou le mode de jouissance. Évidemment « *égarement de notre jouissance* » peut avoir plusieurs sens. Ça peut renvoyer à notre jouissance contemporaine, celle qui se situe seulement du plus-de-jouir et qui serait plus qu'une autre égarée. Mais on doit aussi tenir compte du fait que dans la phrase où ça figure, on trouve : « *Dans l'égarement de notre jouissance, il n'y a que l'Autre [avec un grand A] qui la situe [...].* » Et dans le petit décalage qui là s'indique, on pourrait construire une petite variation précisément du mode de jouissance.

D'abord il y a une situation du mode de jouissance à partir de l'Autre (avec un grand A). Si l'on veut, on pourrait dire qu'il y a à cet égard, - c'est ce que laisserait entendre l'introduction sadienne de la jouissance : il faut toujours l'Autre, il faut que l'Autre soit

là - on pourrait dire qu'il y a une sorte de situationnalité foncière de la jouissance, une relativité de la jouissance à l'endroit de l'Autre.

Mais aussi, deuxièmement, que ce qui serait le propre de notre jouissance comme contemporaine, c'est que on serait même en peine de situer notre mode de jouissance à partir du grand Autre, et qu'il ne nous resterait plus pour le situer que le petit autre comme l'objet petit *a*.

Et au fond, je crois qu'il y a les deux notions : la première, que foncièrement le mode de jouissance est relatif à l'Autre et se situe par rapport à l'Autre, toujours, mais deuxièmement qu'il y a aussi un déplacement historique qui va de l'Autre (avec un grand A) au petit, et qu'avec le mode de production capitaliste, précisément, notre jouissance d'aujourd'hui est plus égarée qu'une autre.

Pour pouvoir, en effet, situer notre mode de jouissance par rapport à l'Autre, encore faut-il en être séparé. Or, ce qui serait peut-être un trait de l'univers contemporain, c'est que l'Autre disparaît.

Et c'est ce qu'il y a dans le diagnostic, la prophétie lacanienne sur le racisme, qui évoque le colonialisme comme l'imposition du mode de jouissance, disons occidental, à des peuples qui jouissaient d'une autre façon, qui avaient un autre mode de jouissance. C'est aussi un présage que le capitalisme est en voie de devenir ordre mondial. En 1973, ça s'esquissait, nous qui sommes d'après la chute du mur de Berlin et la disparition de l'Union soviétique, nous pouvons dire que c'est accompli et nous vivons, on peut le dire, quotidiennement au rythme d'un ordre mondial qui jusqu'à présent ne s'était pas formé et dont l'argent comme signifiant est le véhicule sur toute la surface du globe. Nous échappons un petit peu à ça, mais nos

amis Italiens, dont la monnaie a perdu 50% de sa valeur en deux ans y sont plus attentifs que d'autres, dans la mesure où ils fréquentent à l'occasion aussi Paris. Donc, on peut dire que là ce qui s'esquissait en 73 et sur quoi Lacan met le doigt, nous en sommes aujourd'hui pleinement contemporains.

Et au fond, on peut dire qu'il s'esquisse qu'il n'y a bientôt plus que le maître, avec la rébellion des différences. Et on peut soutenir que cet univers homogène ou en voie d'une homogénéisation, spécialement laisse sans repère le mode de jouissance. Enfin, il est frappant de voir Lacan en 73 signaler que ça s'accompagne bien sûr d'un humanitarisme de commande, c'est saisissant pour nous qui savons comme les progrès de cet univers homogène s'affublent de semblants humanitaires, qui sont maintenant, il ne faut pas aller chercher ça dans les coins, c'est au premier plan.

Et on peut dire que ce qui est spécialement là contemporain, c'est que nous sommes embarrassés par les modes autres de jouissance. Nous sommes embarrassés et nous ne savons pas s'il faut laisser jouir, s'il faut un libéralisme de la jouissance, ou si nous sommes tenus de réduire les modes autres de jouissance aux nôtres. Par exemple nous sommes de très près affrontés à d'autres modes de jouissance, justement par le brassage de cet univers qui s'homogénéise ; nous sommes au contact par exemple de modes d'interpréter les écrits sacrés - pas les *Écrits* de Lacan, encore que nous y sommes confrontés aussi - des modes d'interpréter les écrits sacrés : le Coran, la *Torah*, et autres, qui conditionnent des modes de jouissance du corps. Et on peut même dire que ces modes d'interpréter l'écrit ce sont aussi des modes de jouir de l'écrit dans la mesure

où ils conditionnent des modes de jouir du corps.

Et, au fond, on constate que quand certains se mettent à, sont fermement attachés à se vêtir le corps d'une certaine façon, traditionnelle, on trouve ça tout à fait renversant, ça fait révolution, le corps des « *droits de l'homme* » en est tout frémissant, spécialement dans notre pays.

La réaction, au fond, ça a toujours été, il faut bien dire, quand, dans la tradition qui est celle de l'occident chrétien, la réaction ça a toujours été de mettre le mode autre de jouissance de côté. Ceux qui ont illustré ça dans l'histoire, ce sont les Juifs, incarnation d'un autre mode de jouissance. Et au fond, il faut l'avouer, un autre mode de jouissance très robuste, très robuste justement parce que parfaitement situé à partir de l'Autre (avec un grand A), et de l'Autre en tant que soigneusement séparé. Au fond, ce mode aussi, qui passe par un certain nombre de contraintes exercées sur le corps, ce mode, on ne peut pas dire qu'il soit égaré, il a été tout sauf égaré puisqu'il était fait pour réjouir Dieu, et là on savait ce qu'on avait à faire. Et puis si on ne le savait pas, on pouvait aller voir le rabbin. Évidemment il y en a plus qu'un, plus qu'un et qui ont passé l'histoire à ne pas être d'accord entre eux, ça a même fait des recueils, les désaccords des rabbins pour savoir exactement ce qui réjouirait Dieu. Enfin, en général on s'en tirait en choisissant un rabbin, à part de tous les autres, et cette pratique continue dans l'orthodoxie sous la forme d'un certain nombre de sectes orthodoxes vraiment attachées à l'interprétation d'un parmi tous les autres. Et il faut dire qu'on avait intérêt à ne pas se tromper sur ce qui réjouissait Dieu. Enfin, ça c'est pour nous donner une idée d'une jouissance qui n'est pas égarée, qui n'est pas égarée parce que tout ça est fait en fonction de l'Autre, et

quand il n'est pas content, quand il n'a pas son compte, quand le mode de jouissance des hommes, des hommes privilégiés, des Juifs, ne lui convient pas, il ne se gêne pas pour le faire savoir. Il dit ce qu'il a à dire, et puis ça tombe dru. A cet égard, comme on sait, les droits de l'homme pour tout le monde, c'est la pire histoire qui soit arrivée à l'orthodoxie juive qui ne cesse pas de le déplorer, de déplorer la dilution qui s'en produit et l'égarement dans lequel tombent ceux pour qui, à qui un mode de jouissance bien précis avait été prescrit par écrit.

Alors, vous remarquez ici qu'un mode de jouissance aussi robuste, ça suppose une certaine ségrégation, que ça s'accommode, au fond, fort bien de la ségrégation, et quand elle manque, on la rétablit soigneusement, comme on s'en aperçoit quand on va dans cette enclave extraordinaire de *Mea shearim* à Jérusalem, et où de temps en temps un certain nombre de commandos sortent dans la ville pour chasser le mode de jouissance impie des autres Juifs, j'ai assisté à ça naguère.

Alors, on est loin aujourd'hui du temps béni où le mode de jouissance des autres, où les modes autres de jouissance, ça faisait rigoler. Nous, ça ne nous fait plus tellement rigoler, ça nous embarrasse. Parce qu'on ne sait pas comment se comporter bien avec ça. Par exemple ça enchantait Montaigne de découvrir que chaque peuple avait son mode de jouissance. Et ça n'est pas simplement qu'il disait vérité, comme Pascal, vérité des Pyrénées, vérité d'un côté des Pyrénées, autre vérité de l'autre côté, c'est que pour lui, c'était vraiment des modes de jouissance différents. Et au fond, le fondement de son scepticisme, c'est pas tant une affaire de savoir qu'une affaire de modes de jouissance différents. Et Montaigne était très attentif à son mode de jouissance à lui,

particulier, au fond c'est ça qu'il nous narre dans ses *Essais*. Au fond, c'est un mode de jouissance qui, pour une part, en tout cas le plus intime, qui est fait d'un certain enfermement dans le signifiant, sous ces modes, ces sous-modes de penser, de lire et d'écrire, et jusqu'à, on y sent une jouissance par l'écrit, on le sent quand on voit dans, comme on peut visiter sa bibliothèque, sur ses poutres, ces inscriptions latines qu'il avait à peine il levait les yeux de sa table, bon. Au fond, voilà la notion d'un mode de jouissance particulier, à un, respectueux de celui du lien social, mais enfin élaborant soigneusement son petit mode de jouissance à lui.

Et puis, pensons à ce que ça donne, disons, ce qui nous enchante dans le XVIII<sup>e</sup> siècle français, dans la ligne anti-pascalienne de Voltaire, où on passe son temps à se divertir des modes, des divers modes de jouissance. On s'enchante qu'on jouisse de façons différentes, et puis on invente même de transporter imaginairement un certain nombre de spécimens qui jouissent autrement, pour voir ce que ça leur fait la façon dont nous on jouit. Enfin tout ça est, pour nous c'est un paradis perdu, cette sorte d'émerveillement et de bonne entente avec la diversité des modes de jouissance.

Tout ça a fini, au fond, avec les droits de l'homme. C'est la conclusion qu'on a tiré de ça, qu'il fallait des droits de l'homme. Et ce discours des droits de l'homme est un discours qui est toujours contemporain, actif, et qui a comme résultat que nous avons des embarras à n'en plus finir quant à la jouissance et à ses modes. Parce que, au fond, la boussole des droits de l'homme, la bonne boussole des droits de l'homme - je ne songe pas un instant à m'élever contre cette charte bénie - mais la boussole des droits de l'homme devient folle quand il s'agit du droit à la

jouissance. Au fond, les droits de l'homme, disons-le dans le vocabulaire que nous mettons au point, concernent l'homme comme, comme substance libre, si je puis dire, comme substance dont l'attribut est la liberté.

Or, la jouissance, si c'est un attribut, il n'est pas très sûr que c'est un attribut compatible avec la liberté de l'homme. Et si on se fie à l'introduction sadienne de la jouissance, on peut en douter, puisque ça introduit la jouissance à partir d'un droit imprescriptible de l'Autre sur mon corps, sur ses parties, à charge de revanche évidemment, enfin, si on est encore là pour se repayer sur la bête ! Mais enfin, précisément l'introduction sadienne de la jouissance, peut-être vaut-elle pour tous, mais elle ne paraît pas très harmonique avec la liberté de l'homme. Et d'ailleurs Lacan étudie dans son « Kant avec Sade » la question de savoir si le droit à la jouissance peut être la règle d'une société, est-ce qu'il est compatible avec le lien social ? Et ça n'est pas sans humour qu'il relève que le sujet de l'énonciation de cette règle : « *J'ai le droit de jouir ton corps etc.* », c'est « *l'Autre en tant que libre* ». Au fond, c'est pas que le droit à la jouissance relève tant des droits de l'homme, c'est qu'il relève des droits de l'Autre, et ces droits de l'Autre, au fond, vont assez loin.

Alors l'introduction sadienne de la jouissance est bien faite pour nous conduire au-delà du principe du plaisir, et pour nous faire distinguer le plaisir et la jouissance, puisque cette introduction insère la douleur, la douleur opposée au plaisir, mais voisine, amie, éventuel moyen de la jouissance. Et on pourrait peut-être dire que dès que l'on parle des modes de jouissance, il y a toujours de la douleur, même si elle est discrète.

Sans doute dans toutes ces contentions rituelles qui nous présentent de façon simple, sociale le mode de jouissance,

un mode socialisé de jouissance, dans ces contentions rituelles il y a toujours plus ou moins évident, plus ou moins manifeste, de la douleur. Il y a toujours des privations, des interdits, enfin on n'imagine pas ces modes de jouissance sans un peu de gêne au moins. Là où il y a de la gêne, il n'y a pas de plaisir, comme on dit, mais apparemment là où il y a de la gêne, il peut y avoir de la jouissance, et il n'est pas sûr qu'il puisse y avoir de la jouissance là où il n'y a pas un petit peu de gêne.

Il m'est arrivé par exemple de faire un exposé - j'y fais allusion - centré sur la figure du *dandy*, qui est une figure si importante dans l'imaginaire littéraire, depuis Brummel à Byron, à Baudelaire, à Barbey d'Aurevilly, il y a un mode de jouissance *dandy* qui consiste précisément à se montrer toujours impeccable, même immarcescible, supérieur à tout, impassible et insurprenable. Le mode de jouissance *dandy* implique une très haute discipline, une véritable ascèse dont Baudelaire faisait l'héroïsme moderne, un héroïsme moderne parce que, au fond, accompli en pure perte. C'est une ascèse vaine, qui est même toute de vanité dans tous les sens du terme. C'est-à-dire qu'elle est, au fond, centrée sur le rien. Là il n'y a pas justement, tiens ! il n'y a pas d'Autre (majuscule) dont il s'agirait d'assurer la satisfaction. Au contraire, si c'est un mode de jouissance, c'est un mode de jouissance qui, je disais centré sur le rien, et un rien en quelque sorte exalté par le futile, c'est-à-dire qui se monnaie dans la futilité de petits riens. Tout, la position du *dandy* ça repose sur le respect, le soin, la sollicitude, le tout pour des petits riens, et qui sont, si l'on veut, ces petits riens élevés à la valeur de la Chose au sens de Lacan ; cette Chose qu'il a prélevée chez Freud et développée précisément dans le *Séminaire* qu'il a le premier consacré

assez longuement à la jouissance, son *Séminaire VII*. Au fond, le *dandy* il élève des petits riens à la valeur de la Chose, ce qui en fait, au fond, de cette position, certainement une sublimation, mais troublante dans la mesure où son produit est intransmissible, à la différence de la sublimation artistique. Mais en tant que *dandy*, le produit est non-circulant, si je puis dire, à la différence de l'œuvre d'art, dans la mesure où ce produit c'est le sujet lui-même, et son corps, et la vêtue de son corps, et la manifestation de son corps. Alors, certes, il peut circuler, il voyage, c'est ce qu'a fait Byron, il est allé se montrer, il était par ailleurs un artiste, un poète, mais enfin il est allé se montrer, c'était sa forme de circulation. Donc, on a, enfin, le *dandy*, si je l'évoque ici à propos du mode de jouissance, c'est parce qu'il y a une sorte de, précisément de sublimation célibataire, de sublimation stérile, qui indique quelque chose - par le moment où c'est né dans les débuts du XIX<sup>e</sup> siècle, qui indique quelque chose d'une jouissance qui cherche à se fixer, à se déterminer, alors qu'il n'y a plus d'Autre (majuscule) pour faire la loi.

Alors, en effet, enfin, il ne faut pas croire que ça me fascine, le *dandy*, c'est une aristocratie en toc, mais peut-être est-ce la seule qui s'est trouvée finalement possible, intéressante, inventive, depuis que la fin de l'histoire a commencé, selon Hegel, enfin, selon le Hegel de Kojève ; ou encore, on pourrait dire, depuis que Dieu est mort, pour chercher une référence chez Nietzsche. C'est-à-dire précisément, c'est un mode de jouir où il ne s'agit plus de réjouir Dieu, mais au fond, pour que la jouissance ne s'égaré pas dans tous les sens, on fait comme si, c'est-à-dire on arrive quand même à situer la jouissance à partir d'un Autre, bien qu'il n'existe pas, mais dont on maintient en quelque sorte le lieu vide.

Au fond ce *dandy*, c'est un être qui est tout de contrôle, de surveillance, je dirais même de « *souci de soi* », pour reprendre l'expression de Michel Foucault, et au fond, dont le devoir qu'il s'impose est de ne jamais se laisser aller. Et au fond, c'est une façon de, pour reprendre l'expression de Lacan à un autre propos, de « *satisfaire à la volonté de castration inscrite dans l'Autre* ». Et, au fond, la volonté de castration inscrite dans l'Autre, c'est la preuve qu'elle peut demeurer même quand on ne croit plus en l'Autre. De toute façon, croire en l'Autre, enfin, quand on commence à émettre des slogans comme « Croire en la France », c'est très inquiétant pour la France.

Alors, ce qui tient le mode de jouissance en place, un mode de jouissance en place, on peut dire que c'est l'Autre, c'est la volonté inscrite en l'Autre.

Alors, il m'est arrivé, comme d'autres, de commenter la fin du texte de Lacan « Subversion du sujet », pages 826 et 27, et au fond, il nous présente, prenons-le comme ça, deux modes de jouissance qui sont mis en place, deux modes de jouissance, des modes extrêmes, mis en place par la volonté de l'Autre, indépendamment de son existence, deux modes de jouissance qui consistent, ou à aller jusqu'au bout dans sa propre réalisation comme objet, ou aller jusqu'au bout dans l'exaltation narcissique du moi.

Ce qu'il prend comme exemple d'une réalisation extrême de soi comme objet, extrême d'un masochisme objectal, c'est la momification qui peut être prescrite à l'initié bouddhique, et qui est d'une certaine façon au-delà du narcissisme, enfin ça fait partie de l'initiation que de dépasser l'image, pour atteindre à un statut momifié.

Et il y oppose, au fond, il en distingue un autre mode de jouissance, le

narcissisme, la dévotion, disons, à une « *Cause perdue* » dans ce qu'il qualifie de « *narcissisme suprême* », et sans doute, le terme de narcissisme indique ici bien que c'est une jouissance qu'il s'agit de situer et qui se situe par le sacrifice d'autant plus méritoire qu'il se fait à des valeurs auxquelles on ne croit plus, et que c'est encore plus beau de se sacrifier quand on ne croit pas à la valeur de ce pourquoi on se sacrifie. Et il en fait un trait moderne en définitive, puisqu'il évoque Claudel et qu'il m'est arrivé à ce même propos d'évoquer Chateaubriand défenseur des rois légitimes dont la dérision ne lui échappait pas par ailleurs. Bon.

Alors, il est clair que le *dandy*, un *dandy* ça ne donnerait rien chez le Marquis de Sade. Il resterait impassible, il ne resterait sans doute pas impeccable, mais il resterait, si c'est un vrai de vrai, il resterait impassible. D'ailleurs, enfin - on rigole - il y a quelque chose de ça un petit peu chez Lawrence d'Arabie.

Alors, Lacan invente, lui, d'amener le stoïcien chez Sade, le stoïcien pour qui la douleur n'est rien. Vous pensez comme ça arrange Sade ! C'est une ascèse, ça, arriver au point où la douleur n'est rien. Ça ne veut pas dire que ça ne lui fait pas mal, il peut dire ouille ! Mais c'est une ascèse, c'est l'ascèse stoïcienne que de se retirer de tout ce qui ne dépend pas de soi, de se retirer de tout ce qui n'est pas ce qu'Epictète, précisément, évoqué par Lacan, appelle la *proairesis*, c'est-à-dire, au fond, bon, on discute beaucoup, mais disons, le « pouvoir du choix » ; c'est ce qui a finalement donné notre « volonté », enfin, à travers, à travers les romains qui ont inventé ça, la *voluntas*, terme qui est constant chez Lacan à propos de la jouissance précisément. Au fond, [les stoïci] Epictète spécialement avait l'idée que le sujet dispose d'une fonction par laquelle prendre position à l'égard de la réalité.

Et au fond, ce qui est vraiment le sujet, c'est ce qui est en son pouvoir et soumis à son choix. Au fond, ce qui est stoïcien, c'est de ne se fier qu'à sa *proairésis*, à son pouvoir de choix, et au fond pour le reste, de le laisser à l'Autre. Et, au fond, c'est au point qu'Epictète formule en toutes lettres que Zeus lui-même ne peut rien sur la *proairésis* du sujet. Au fond, c'est ce qui en l'homme est essentiellement soustrait à toute contrainte. Et donc, si on se situe en ce point, comme dit Epictète : « Tu me mettras aux fers - il dit ça au tyran - Tu me mettras aux fers, c'est ma jambe que tu chargeras de chaînes, quant à ma *proairésis*, Zeus lui-même ne peut pas la dominer. Voilà ce qu'il avait inventé, c'est-à-dire un point hors d'atteinte. C'est pas le moi, comme on s'avance parfois à le traduire, c'est un point, au fond, inatteignable, un lieu hégémonique, d'ailleurs qui est parfois appelé *hegemonicon*, et qui sépare le sujet de tout le reste, qui le met hors de prise de l'Autre. Au fond, c'est ce dont l'Autre ne peut pas jouir en aucun cas.

Alors, c'est ce qui fait la justesse de Lacan, très rapidement, d'introduire comme ça, de fourrer à un moment Epictète chez Sade. C'est Sade qui s'en va, ça lui gâche sa jouissance. Alors que précisément, comme le dit Lacan, l'expérience sadienne ça n'est pas simplement de dicter sa loi à un sujet, ça n'est pas seulement, selon son expression, « *d'accaparer une volonté* », c'est de « *s'installer au plus intime du sujet* ». Et c'est là qu'il prend l'exemple de la pudeur, dans la mesure où il démontre, il énonce que dans la pudeur il y a une résonance immédiate dans le sujet à ce que fait l'Autre. Enfin, la pudeur c'est... là précisément le sujet est sans défense devant les atteintes de l'Autre puisqu'il suffit que cet Autre soit impudique devant le sujet pour que la pudeur du sujet soit violée. Et donc, à

situer les choses dans cette dimension, il n'y a pas le refuge de la *proairésis*. Au fond, il essaye de désigner par là que, au plus intime du sujet, le sujet est à la place de l'Autre, il n'est pas coupé de l'Autre mais il est au lieu de l'Autre.

Et au fond, on voit que le stoïcisme c'est comme l'effort, le jeu de s'absenter de ce lieu de l'Autre, de se placer là où le sujet est hors d'atteinte, dans une sorte de point de mêmeté absolue.

Alors, est-ce que c'est un mode de jouissance ? On peut dire que le sujet stoïcien jouit de la séparation d'avec l'Autre, et en même temps de la séparation d'avec son propre corps, puisque sa jambe chargée de chaînes, je te la laisse volontiers, ça ne me gêne en rien là où je suis. Et en même temps, comme on le voit dans cet exemple, c'est livrer entièrement la substance jouissante à l'Autre, c'est le laisser faire, dans la mesure où ça ne compte pas. C'est donc, au fond, une ascèse de désinvestissement. Et c'est pourquoi Lacan à un moment donné avait pu qualifier le stoïcisme de masochisme, ajoutant à masochisme « politisé », puisque ce n'est pas un masochisme clinique, c'est plutôt une conduite dans la cité au moment où on peut s'attendre à tout. Bon.

Alors, au fond, on pourrait rassembler là ce qui concerne le *dandy* comme le stoïcien, disons, dans la rubrique des conduites d'impassibilité - il resterait à voir si on n'y ajoute pas le psychanalyste, enfin ne jouons pas à ça pour l'instant - d'impassibilité dans la mesure où il s'agit de trouver le truc pour ne pas pâtir et arriver à mettre hors-jeu la jouissance. Si l'on veut, ces conduites d'impassibilité ce sont des éthiques de célibataire, dont Lacan dit dans *Télévision* précisément qu'elles prennent au pied de la lettre le non-rapport à l'Autre. On peut discuter si

Montherlant en est le meilleur exemple en dépit de son roman des *Célibataires*.

Et au fond, nous sommes conduits à ça par ces exemples que j'amène, enfin ce chemin un peu primesautier que je suis pour vous changer un peu de la première partie de l'année, nous sommes conduits à ça avec ce type de référence, avec la jouissance, au fond, il y a péril en la demeure toujours.

Et c'est, au fond, sans doute, ce que Freud a amené avec cet « Au-delà du principe du plaisir », dont Lacan fait dans *L'envers de la psychanalyse* le point de rebroussement de la découverte de Freud. Au fond, cet Au-delà, comme on sait, ça concerne toujours ce qui est une rupture d'équilibre. Ça peut commencer gentiment à la chatouille et puis ça finit, comme dit Lacan, à la flambée à l'essence, en passant par la flagellation. Au fond, ça concerne toutes ces, si l'on peut dire, toutes ces conduites de gêne. Et cet au-delà, Lacan l'a d'abord célébré comme une transgression. C'est ça qui fait le centre de son *Séminaire VII de L'éthique de la psychanalyse*, c'est la célébration de l'au-delà du principe du plaisir comme transgression. Au fond, ça se présente comme une éthique de la transgression, comme si, au fond, et l'exemple d'Antigone même y porte, comme si il fallait une volonté héroïque pour aller vers l'au-delà du principe du plaisir, alors que les pourceaux sont retenus, enfin, dans l'enclos du principe du plaisir.

Et c'est ainsi que la jouissance, dans ce *Séminaire*, apparaît, au fond, comme un lieu, elle apparaît comme un château de Sade. Lacan la présente comme « enfouie dans un champ central », page 247, « avec des caractères d'inaccessibilité, d'obscurité et d'opacité, dans un champ cerné par une barrière qui en rend l'accès au sujet plus que difficile ». Donc il y a comme

une éthique qui vient célébrer la transgression et en le faisant, en effet, Lacan est dans la veine des Bataille, des Klossowski etc.

Or, [préci] et on peut dire que c'est déjà là, l'imaginaire est déjà là conçu comme faisant barrière à cette jouissance d'au-delà du principe du plaisir. Au fond, là déjà dans ce *Séminaire*, l'imaginaire n'est plus la dimension par excellence de la jouissance, mais au contraire une sorte de forme éminente de la barrière que constitue le principe du plaisir.

Et c'est pourquoi Lacan de toute nécessité est amené à signaler là la fonction du beau, comme dernière barrière qui empêche d'accéder à l'au-delà du principe de plaisir, c'est-à-dire point extrême de l'imaginaire protégeant, empêchant l'accès à ce lieu reculé.

Alors, bien sûr, cette éthique-là, Lacan la fera pâlir. Et dans son *Séminaire de L'envers de la psychanalyse*, on peut même dire qu'il en dénonce la fiction. L'au-delà du principe du plaisir ça se fait tout seul tout le temps, pas la peine d'en faire une éthique. Et c'est constamment que la jouissance déborde le principe du plaisir et en viole la règle.

Alors, au fond, ce que nous verrons la fois prochaine, c'est comme tout ça développe les conséquences du partage du symbolique et de l'imaginaire. Finalement, c'est parce que Lacan a dû séparer le sujet et le moi que la jouissance a présenté pour lui cet obstacle épistémologique que je dis. Parce que, d'un côté il a fabriqué un sujet toujours plus vide et finalement insubstantiel, et que de l'autre côté, enfin, il a laissé ce complément de jouissance qui lui a fait difficulté à le loger.

Bien ! Eh bien, je continuerai dans une semaine.

8 MARS 1995



## SILET

Jacques-Alain MILLER

15 MARS 1995

### XII

La dernière fois, je vous ai figuré des modes de jouissance, avec l'amusement que cette figuration comporte.

Il s'agit aujourd'hui de situer ce qui fonde cette figuration et qui est, pour le dire d'une façon ramassée, la conjonction du mode de jouissance et de la répétition. En effet, le divertissement que nous pouvons éprouver dans la figuration que j'ai évoquée la dernière fois se fonde sur la conjonction entre la répétition et le mode de jouissance. Et, pour le réaborder au niveau non pas des figures mais des concepts, je propose de partir de la série que j'ai évoquée la dernière fois des quatre concepts fondamentaux que Lacan a énoncés dans son *Séminaire XI*, séminaire où il se proposait de résumer l'acquis des dix premières années de son enseignement, afin d'ouvrir à la suite.

Ces quatre concepts fondamentaux sont une sélection qu'il a opérée sur l'œuvre de Freud, et ce sont tous les quatre des concepts énoncés par Freud. Les a-t-il sélectionnés pour les maintenir ? Ma réponse est négative. Il les a énoncés, c'est ainsi que je le conçois aujourd'hui, afin de les réduire, afin de démontrer que dans ces concepts une même structure est à l'œuvre qui conduit, sinon à les

abandonner, du moins à les surclasser du fait de les rapporter à une structure qui leur est commune. Cette série, vous la connaissez, est la suivante : l'inconscient, la répétition, le transfert, la pulsion.

### **l'inconscient - la répétition - le transfert - la pulsion**

Et je tiens que la sélection spéciale que Lacan a ainsi opérée sur l'œuvre de Freud a pour but de réduire la conceptualisation freudienne à la sienne, et c'est ce que je vais m'efforcer de montrer aujourd'hui.

Cette sélection réduite à quatre termes met premièrement en valeur une disjonction apportée comme nouvelle et explicitée en tant que telle, c'est la disjonction de la répétition et du transfert.

C'est ainsi que Lacan énonce, sans ambiguïté semble-t-il, page 34 du *Séminaire XI*, que - je le cite : « *Je dis que le concept de répétition n'a rien à faire avec celui de transfert.* » En dépit de ce qu'il réévoque des affinités du transfert et de la répétition dans l'œuvre de Freud et dans l'expérience analytique, en dépit de tout ce qui fait la relation, enfin, des phénomènes du transfert avec ceux de la répétition, il énonce une disjonction, au fond radicale, de ces deux concepts. Et cette disjonction ouvre à la définition du transfert à partir du Sujet-supposé-Savoir qui se trouve absente de toute définition de la répétition.

La formule que je vous ai donnée figure dans la partie du *Séminaire* qui concerne le transfert, qui concerne la répétition plus exactement, et dans la partie qui concerne le transfert, elle est en quelque sorte répétée page 131 : « [...] *le transfert*, dit-il, *comme mode opératoire*, - et il faut entendre mode opératoire dans l'analyse, dans la

relation analytique - *ne saurait se suffire de se confondre avec l'efficace de la répétition...* ». Et ce disant, enfin..., il tranche avec ce qui dans la littérature analytique conduit à rapporter le transfert à la répétition. Donc une première disjonction explicite et nouvelle entre transfert et répétition.

Mais une seconde disjonction est à l'œuvre dans cette sélection, la disjonction entre répétition et pulsion :

### **répétition // pulsion**

Cette disjonction seconde est, elle, destinée dans l'enseignement de Lacan à se refermer. C'est-à-dire que le progrès de l'enseignement de Lacan conduira au contraire à identifier toujours davantage répétition et pulsion.

Voilà donc aujourd'hui mon point de départ : cette double disjonction - répétition et transfert, répétition et pulsion - et comme un double destin opposé : l'une, la première, se creusant davantage, et la seconde, vouée à se refermer. Là, pas question de figures mais de concepts. C'est plus austère que la dernière fois, excusez-m'en.

Essayons de cerner la différence qui est établie par Lacan entre répétition et transfert, et ce par rapport à l'inconscient. Pour simplifier cette disjonction je dirai que d'emblée Lacan a situé dans son enseignement la répétition du côté du symbolique et le transfert du côté de l'imaginaire, et que dans sa série des quatre concepts, au fond, il n'a fait en premier abord que de rendre explicite cette opposition.

Considérons d'abord le transfert. Le point de départ que choisit Lacan dans son *Séminaire XI* est de situer le transfert comme résistance. C'est ce qu'il formule explicitement page 119 de ce Séminaire où il fait du transfert « *le moyen par où s'interrompt la communication de l'inconscient, par où l'inconscient se referme.* » C'est dire qu'il nous invite à considérer le transfert

comme un mode de résistance à l'inconscient, et donc à établir une forme de disjonction entre le transfert et l'inconscient, que j'inscris ici par une double barre où, enfin, j'exprime cette opposition en quelque sorte dynamique entre les deux concepts :

### **Transfert // Inconscient.**

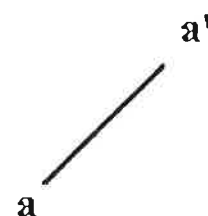
Cette définition du transfert comme résistance à l'inconscient n'est pensable qu'à la condition de définir l'inconscient à partir d'une possibilité de fermeture. Et c'est ce qui anime ce Séminaire, la tentative de cerner l'inconscient dans une structure temporelle, qui est de battement entre ouverture et fermeture. C'est ce qui est au fond posé d'emblée dans la définition du premier de ces concepts, et cette définition est faite justement pour donner lieu à la définition des trois autres concepts dits fondamentaux. Ouverture et fermeture. Et eu égard à cette structure temporelle binaire, le transfert est situé du côté de la fermeture. Il y a là une sorte de paradoxe, que Lacan mentionne, dans la mesure où il était classiquement assigné, ce transfert, à la possibilité même de l'interprétation de l'inconscient. Néanmoins Lacan, dans ce Séminaire visant les concepts fondamentaux de la psychanalyse, assigne le transfert du côté de la fermeture de l'inconscient. Et cela ne fait qu'explicitement les présupposés, les origines de son enseignement.

Dès les origines de son enseignement le transfert, loin d'être considéré comme un mode d'accès à l'inconscient, a toujours été situé comme une fermeture. Pour s'en convaincre il suffit de se référer à ce qui précède son manifeste « *Fonction et champ de la parole et du langage* » et qui s'appelle « *Intervention sur le transfert* », où il s'efforce de tirer la leçon des avatars du cas Dora chez Freud. Cette « *Intervention sur le*

transfert », reprise écrite d'une contribution *ex tempore*, met tout l'accent sur la dialectique symbolique de ce cas d'hystérie. Et c'est seulement à la fin que Lacan pose la question : « *Qu'est-ce enfin que ce transfert ?* » Et il y répond en situant le transfert par rapport à la dialectique du cas, et comme un moment de stase, un moment d'immobilisation de la dialectique du cas. Même, dit-il, quand le transfert « *se trahit sous un aspect d'émoi* », c'est-à-dire sous un aspect d'affect, il « *ne prend son sens qu'en fonction du moment dialectique où il se produit* ».

C'est dire que d'emblée, au départ de son enseignement et même en deçà de ce départ, à son origine, il situe le transfert au regard de la dialectique symbolique et comme un moment de stagnation de cette dialectique. C'est la définition qu'il en donne alors, la définition du transfert comme de « *l'apparition, dans un moment de stagnation - de la dialectique - des modes permanents selon lesquels le sujet constitue ses objets* ». C'est dire que d'emblée il situe le transfert comme en opposition à la dynamique dialectique du cas, comme d'une stagnation au regard d'une dialectique qui, elle, est essentiellement mobile, et comme l'apparition dans l'expérience d'une permanence qui relève de l'objet, de la constitution subjective de l'objet.

Ce que d'emblée il a situé comme stagnation de la dialectique symbolique, c'est ce qui se retrouve dans ce *Séminaire XI* sous les espèces d'une fermeture de l'inconscient. C'est dire que d'emblée pour lui le transfert a été situé dans le registre imaginaire, dans le registre où l'objet est corrélatif du moi sur la diagonale du carré de l'analyse que, un peu plus tard, il explicitera :



Et par là, au fond, il lie le transfert à la libido, relative à la relation du narcissisme du moi et de la relation d'objet. Et c'est ce qui le conduit au départ de son enseignement à accepter le concept du contre-transfert, dans la mesure où il renvoie aux inerties du moi de l'analyste. Concernant le transfert, parler de stagnation c'est le rapporter à la dynamique de la dialectique symbolique, qui à la fois lui donne son sens et est capable de le surmonter.

Et donc on peut dire qu'une des conséquences de la disjonction entre imaginaire et symbolique, où Lacan reconnaît lui-même le point de départ de son enseignement proprement dit, assigne le transfert à l'imaginaire.

Dans son *Séminaire XI*, où il énumère cette séquence de quatre, d'un côté c'est ce qu'il reprend puisqu'il situe le transfert comme fermeture de l'inconscient. C'est une réécriture, au fond, de la stagnation de la dialectique. Mais en même temps quelque chose ici change, dans la mesure où il définit cette fois le transfert par : « *la mise en acte de la réalité de l'inconscient* ».

Qu'est-ce que veut dire cette formule, sinon que la stagnation transférentielle ne ressortit pas de l'imaginaire, qu'elle ressortit de la réalité de l'inconscient ? Et là le terme de réalité est fait pour s'opposer au terme d'imaginaire, est fait pour marquer que le transfert n'est pas de l'ordre de cet illusoire imaginaire, le terme de réalité est fait pour s'opposer à imaginaire, et ce qui au fond le lèste c'est le vocable de « sexuel ». Le sexuel, tel que Lacan le construit dans son *Séminaire XI*, n'est pas de l'ordre imaginaire. Et si néanmoins le transfert

comme mise en acte de la réalité de l'inconscient constitue une fermeture de l'inconscient, alors il faut supposer - et c'est ce que Lacan développe dans ce Séminaire - qu'il y a une antinomie entre l'inconscient et sa réalité sexuelle.

Et c'est en tout cas ce que je propose pour lire ce Séminaire : il y a à la fois une antinomie entre l'inconscient et sa réalité sexuelle, et aussi la nécessité d'un concept médiateur entre ces deux termes. Ce concept médiateur, pour le dire en termes freudiens, c'est la libido, que Lacan s'efforce de situer à la jonction entre l'inconscient et sa réalité sexuelle. Au fond, il y a constamment chez Lacan la nécessité d'un tel concept médiateur. Il le trouve chez Freud sous les espèces de la libido et il le reprend, dans les termes qu'il crée, sous les espèces du désir. Avec le concept du désir il traduit le concept freudien de libido comme étant à la jonction de l'inconscient avec la réalité sexuelle. D'un côté, il montre le désir lié au champ de la demande, lié au signifiant - et là peuvent se présenter toutes les syncopes de l'inconscient - et d'un autre côté il montre le désir joint à la réalité sexuelle. Et c'est ainsi qu'apparaît, non pas au premier plan mais au second, le désir dans cette série des quatre concepts comme un concept médiateur, le concept qui permet de joindre l'inconscient et la réalité sexuelle.

Après vous avoir situé de façon esquissée le concept du transfert, venons au concept de la répétition. Le concept de la répétition, dans ce *Séminaire XI*, apparaît au contraire lié d'une façon essentielle à l'ouverture de l'inconscient et non pas à sa fermeture comme c'est le cas pour le transfert, au point que Lacan peut dire page 48 de ce Séminaire que « *la constitution du champ de l'inconscient s'assure du Wiederkehr* » (du retour), que ce qui fait preuve de l'inconscient c'est le retour

des mêmes signifiants. Et dès lors on s'assure de la présence et de l'efficace de l'inconscient dans la répétition, dans les faits de répétition. Et en cela la répétition apparaît au contraire située du côté de l'ouverture de l'inconscient, alors que le transfert apparaît situé du côté de sa fermeture.

Dans l'enseignement de Lacan la réflexion sur l'automatisme de répétition a une place essentielle concernant la définition même de l'inconscient, ce qui n'est pas le cas du transfert. Et on peut dire que la répétition est au principe de la définition lacanienne de l'inconscient. « *L'inconscient structuré comme un langage* » veut dire - je vous renvoie au *Séminaire XI*, page 24 - que la structure linguistique donne son statut à l'inconscient dans la mesure où cette structure linguistique permet de situer et de penser l'opération autonome du jeu combinatoire des signifiants et ce, comme le dit Lacan, « *d'une façon pré-subjective* ». En ce sens, en quelque sorte la répétition des mêmes signifiants précède le sujet, ce qui fait du langage et de la répétition, comme répétition des mêmes signifiants, la condition même du sujet de l'inconscient.

Certes, dans le *Séminaire XI* Lacan prend soin de distinguer le sujet de l'inconscient et la répétition, le sujet étant comme un achoppement, une défaillance, une fêlure, une discontinuité, se manifestant comme une vacillation dans cette répétition, mais au fond pour se manifester il est nécessaire qu'il y ait d'abord la répétition. Et cela dans le *Séminaire XI* ramène aussi bien aux origines de l'enseignement de Lacan. On le trouve formulé dans son « Séminaire sur La lettre volée » où la répétition est mise en valeur comme « *répétition intersubjective* ». On voit dans la lecture par Lacan de *La lettre volée* les sujets

être déterminés par la répétition et le déplacement des signifiants. Et au fond sa démonstration vise à constituer la répétition dans l'ordre symbolique, par opposition au transfert qui est d'ordre imaginaire. Dans sa construction de *La lettre volée* Lacan démontre ce qui est la syntaxe signifiante de la répétition de part en part symbolique. Et quand il se rapporte explicitement à l'automatisme de répétition, c'est pour marquer que cet automatisme est à proprement parler la valeur de la mémoire freudienne, de cette remémoration seulement concevable dans l'ordre symbolique, c'est-à-dire chargée de toute l'histoire du sujet.

Et c'est en rapport à cette répétition symbolique, celle qu'il a illustrée par son schéma des *alpha, bêta, gamma, delta* [ $\alpha, \beta, \gamma, \delta$ ], qu'il situe le désir freudien comme *indestructible*, situé dans la chaîne symbolique qui a ses exigences propres. Et on peut dire qu'aux origines, ou au départ de son enseignement, il fait de l'inconscient seulement une phrase répétitive qui obéit aux lois de la détermination symbolique. Là au fond nous avons une opposition, enfin... frontale entre répétition et transfert : le transfert d'ordre imaginaire, stagnation libidinale, et l'inconscient, chaîne symbolique qui se répète selon l'exigence de sa syntaxe. Et nous en avons l'écho dans le *Séminaire XI* qui tire les leçons des dix premières années de l'enseignement de Lacan.

Néanmoins, Lacan n'a jamais manqué de souligner le lien de la répétition à l'objet comme objet perdu, et au fond cette référence accompagne toutes ses définitions du concept de la répétition. Il n'a pas cessé de situer la répétition comme un effort pour retrouver l'objet foncièrement perdu. Il n'a pas cessé de mettre à l'origine de la répétition symbolique la perte de l'objet. Et on

peut dire que c'est d'une réflexion sur ce qu'est la perte de l'objet que sont venus les remaniements de son enseignement.

L'objet perdu est au départ pensable à partir du binaire fondamental du signifiant, dont un des exemples majeurs est donné par l'épisode du Fort-Da, par la jaculation signifiante qui accompagne la présence et l'absence, la disparition de l'objet. En un sens - et c'est le premier que distingue Lacan - cette historiette montre l'objet naturel annulé par le signifiant et de ce fait purement et simplement asservi au symbole, et c'est en ce sens que Lacan peut développer le caractère symbolique de la répétition : le signifiant annule ce qu'est l'objet, la satisfaction qu'il peut donner et la remplace, cette satisfaction, par la répétition signifiante. Et on a comme condition de la répétition un zéro, le zéro de la satisfaction naturelle que pourrait donner l'objet. C'est ce que Lacan appelle au début de son enseignement le « *point zéro du désir* ».

C'est là le thème central des remaniements qu'il apportera à ce concept de la répétition. En effet le *Séminaire XI* ne se contente pas d'exposer le concept de la répétition, il introduit précisément un clivage de la répétition. Le *Séminaire XI* montre qu'il y a répétition et répétition. Et c'est le recours qu'il trouve dans Aristote dans la différence entre *automaton* et *tuche* et s'il utilise cette référence, c'est pour introduire un clivage dans la répétition, c'est-à-dire pour réduire ce qu'il appelait jusqu'alors répétition à n'être qu'*automaton*, retour, revenue, insistance des signes.

Jusqu'à ce *Séminaire XI* il pouvait paraître que la répétition voulait dire purement et simplement la rature de l'objet et que tout ce qui était d'ordre naturel, donné au départ, réel, était passé au symbolique, sans reste. Ce que

signale le *Séminaire XI* c'est que la relation de la répétition à l'objet n'est pas de simple annulation, que si l'objet est perdu, annulé, raturé, il reste que la répétition continue de le viser et que le visant elle le rate. Et de ce fait on peut dire que cette répétition va à la rencontre d'un réel qu'elle rate.

C'est là une transformation profonde du concept de répétition que Lacan illustre en se référant au concept freudien du traumatisme, faisant du traumatisme le concept freudien de « l'inassimilable au signifiant » et dont, dans le *Séminaire XI*, il fait en quelque sorte le moteur de la répétition. Dans ce *Séminaire XI* la répétition, toute symbolique qu'elle soit, apparaît déterminée par le traumatisme comme réel, et ça modifie de fond en comble le concept de répétition. La répétition comme automatisme est dès lors re-située comme évitement en même temps qu'appel d'une rencontre avec le réel initial, celui du traumatisme, et donc comme évitement de ce qui serait la rencontre avec ce réel initial.

Ce réel initial où Lacan, enfin... se repère sur le traumatisme au sens de Freud, ce réel initial apparaît au niveau du sexuel. Et c'est ce vocable du sexuel qui en définitive fait la jonction avec le concept du transfert. À l'intérieur même de la disjonction entre répétition et transfert, comme fonction symbolique de la répétition et stagnation imaginaire du transfert, à l'intérieur même de cette disjonction il y a un élément commun qui est ce rapport au réel sexuel. Et donc la disjonction de la répétition et du transfert n'est pas le fin mot du *Séminaire XI*. Au contraire, cette disjonction n'est faite que pour souligner ce qu'il y a de commun entre répétition et transfert.

Et c'est pourquoi Lacan peut dire du transfert, dans ce *Séminaire XI*, qu'il y a en lui une relation au réel et non pas

seulement à l'illusion. C'est ce qu'il formule, enfin à la va-vite, page 54 de ce *Séminaire*, en disant que « l'ambiguïté de la relation en cause dans le transfert, nous ne pouvons arriver à la démêler qu'à partir de la fonction du réel dans la répétition ». Et sans doute dans le transfert les choses ne sont pas claires, dans le transfert un élément illusoire se mêle au réel. Mais l'invitation de Lacan c'est de penser ce dont il s'agit dans le transfert à partir de la répétition, en tant que la répétition a affaire au réel.

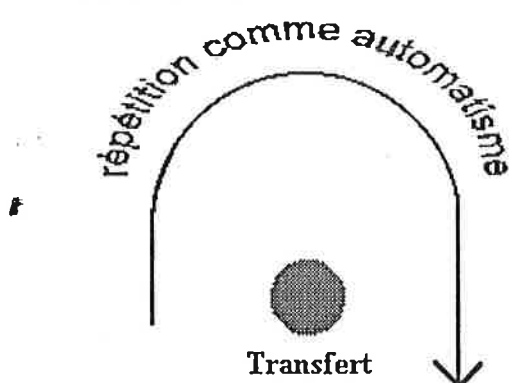
Dans ce *Séminaire XI* la répétition n'est pas seulement répétition automatique des signifiants, c'est une répétition qui a valeur d'évitement du réel comme sexuel. Et au regard de la répétition ainsi définie le transfert est « mise en acte de la réalité sexuelle ». De telle sorte que la transfert apparaît comme la tuche de la répétition. Au fond, ce que la répétition est vouée à rater sempiternellement, dans le transfert se trouverait mis en acte.

De telle sorte que la disjonction de la répétition et du transfert, qui est mise en valeur dans la liste de ces quatre concepts, dissimule une conjonction plus secrète et que Lacan célèbre sous les espèces de l'objet *a*. La répétition c'est la déception continuée de la rencontre avec l'objet *a*, tandis que le transfert présentifie cet objet *a*. Et donc en dessous de la disjonction des deux concepts freudiens de la répétition et du transfert, Lacan découvre une conjonction plus secrète : que ces deux concepts s'articulent à l'objet, la répétition comme le ratant, mais elle ne le rate que parce qu'elle le vise, et le transfert comme le présentifiant.

Et c'est là donner une tout autre valeur à ce que Lacan appelait, percevait auparavant comme la « stagnation imaginaire ». Ce qu'il appelait stagnation imaginaire se

découvre comme permanence du réel, à la même place, en dépit de la dynamique dialectique du signifiant. Et disons que cette translation traduit le passage de la jouissance de l'imaginaire au réel, et c'est de cela qu'il est question dans le *Séminaire XI*. Certes, Lacan se garde de prononcer ce terme de jouissance quand il parle de la répétition, néanmoins, quand il évoque le réel à quoi s'accorde la répétition pour le rater, le réel traumatique en fait, le terme qu'il garde en réserve c'est celui de jouissance.

Et ça se découvre lorsque il peut parler de l'épisode du Fort-Da où le signifiant semble annuler l'objet comme d'une « automutilation à partir de quoi l'ordre de la signifiante se met en perspective » (page 60 de ce Séminaire). Au fond, avec ce terme d'automutilation il indique le schéma qui est pour lui impliqué du rapport de la répétition et du transfert. La répétition comme automatisme est équivalente à une chaîne signifiante qui à la fois élude et désigne la place centrale du réel que le transfert met en acte :



Ce schéma, où je corrèle la répétition et le transfert, c'est le schéma même de la pulsion que Lacan propose à la fin de son Séminaire, et on peut dire que c'est ce schéma à quoi tend l'ensemble des *Quatre concepts fondamentaux*.

Certes, ce *Séminaire XI* ne déploie pas le concept de la jouissance. Ce qui vient à la place c'est le concept du sexuel. La répétition apparaît comme la

fonction symbolique qui évite la mauvaise rencontre avec le sexuel et donc elle se poursuit, avec son automatisme, sans jamais le rencontrer. Le transfert au contraire est comme la présentification en court-circuit de cette réalité sexuelle. Et la pulsion apparaît comme l'articulation de la répétition et du transfert, c'est-à-dire comme une répétition signifiante dont le produit est une jouissance.

Cette série des quatre concepts qui se présentent, enfin... de façon alignée, chacun de ces concepts étant différent de l'autre, est fait en définitive pour se nouer sur le même schéma, et le schéma qui les noue est apte à traduire le concept de l'inconscient en tant qu'il est animé par une pulsation liée à la réalité sexuelle. L'inconscient apparaît comme divisé entre l'automatisme de répétition et la présentification de la réalité sexuelle.

Ce qui traduit et ce qui résume cette construction de Lacan, c'est en définitive la relation du sujet avec l'objet : S barré, poinçon, petit *a* :

♠ ♦ a

la relation du sujet de l'inconscient avec la jouissance présente dans la réalité sexuelle. Et au fond si on lit *Les quatre concepts fondamentaux* on s'aperçoit que cette série freudienne des quatre concepts est faite pour aboutir en définitive au schéma de l'aliénation et de la séparation, c'est-à-dire à une présentation de la psychanalyse à partir de la relation entre le sujet de l'inconscient et l'objet *a*.

La démonstration qui est à l'œuvre dans ce Séminaire c'est la démonstration de la similarité de structure entre les différents concepts de Freud, entre ces quatre concepts de Freud on peut en rendre compte par le rapport d'ouverture et de fermeture, d'aliénation et de séparation entre le sujet et l'objet.

Et c'est pourquoi Lacan peut dire que « *la place du réel va du trauma au fantasme* », que le fantasme est « *l'écran qui dissimule ce qui est déterminant dans la fonction de la répétition* », et donc élaborer à la place de ces quatre concepts, on peut dire, l'objet de la psychanalyse. Au fond ce qui s'accomplit dans le *Séminaire XI* c'est la démonstration que les quatre concepts princeps de Freud sont susceptibles de se réduire à un schématisme unique et que ce schématisme repose sur la conjonction et la disjonction du sujet de l'inconscient et de l'objet *a*.

Et c'est en quoi, à partir de ce Séminaire, Lacan ne prendra plus pour thème les concepts freudiens. Pendant les dix premières années de son enseignement c'est ce qu'il a fait, chacun de ses Séminaires se centre sur un grand texte de Freud, et à partir de ce Séminaire-ci, de ce résumé structural qu'il apporte, à partir de là, dans la seconde partie de son enseignement, il n'aura plus cette référence privilégiée à un texte de Freud. Il aura au contraire démontré de quelle façon il verse les concepts freudiens dans des mathèmes inédits jusqu'à alors.

Au fond ce que commente ce Séminaire c'est l'antinomie du sujet et de la jouissance. Quant à l'inconscient, il le centre sur le sujet comme sujet barré, c'est-à-dire qui appelle un complément d'être. Définir l'inconscient comme sujet barré c'est dire qu'il appelle un complément d'être. La répétition est avant tout amenée comme clivage de *automaton* et *tuche*, c'est-à-dire du signifiant et du réel. Le transfert est conçu comme court-circuit qui donne accès à la réalité sexuelle. Et quant à la pulsion, elle témoigne du forçage du principe du plaisir et du fait qu'il y a une jouissance au-delà du principe du plaisir.

Au fond Lacan nous a donné successivement... on peut dire trois réécritures distinctes du concept freudien de la libido.

Premièrement, et ça a été pour lui un véritable obstacle épistémologique, il a situé la libido dans le registre de l'imaginaire. Il a situé la libido à partir de la réversibilité entre le narcissisme et la relation d'objet, et c'est pourquoi il a vu cette libido avant tout sous les espèces de la stagnation, en fonction de la dialectique symbolique.

Deuxièmement, il a tenté de situer la libido comme concept freudien dans le registre du symbolique, et alors il en a fait le désir. Au fond la théorie du désir chez Lacan c'est la réécriture du concept freudien de libido en fonction du registre du symbolique. Et ça conduit à l'équivalence du désir et du sens, exactement du sens métonymique, le désir étant conçu comme le sens courant sous l'articulation signifiante sans jamais paraître en tant que tel : moins petit *s*.

Et enfin il a donné une réécriture, troisièmement, de la libido en tant que jouissance du registre du réel.

On peut remarquer que dans ces trois avatars de la libido Lacan n'a jamais manqué de préserver la liaison de la libido avec l'instinct ou la pulsion de mort.

Premièrement, quand il fait de la libido un terme du registre imaginaire il ne manque pas de souligner ce qui s'attache d'agressivité à l'objet libidinal, et l'agressivité, l'intention agressive qu'il souligne est pour lui la marque de l'instinct de mort : par exemple dans l'objet du stade du miroir.

Deuxièmement, quand il fait de la libido le désir, dans le registre symbolique, il souligne l'annulation de l'objet par le signifiant et il considère que par là la mort entre dans la vie par



l'opération du signifiant, et il y voit encore la raison de la pulsion de mort.

Troisièmement, quand c'est dans le registre du réel qu'en fait il rend compte de la libido freudienne, il souligne que la jouissance va contre le principe du plaisir - principe au fond de survie - de telle sorte que la jouissance, elle, va dans le sens de la mort, de la destruction, et c'est pourquoi il privilégie ce que j'ai appelé la dernière fois l'introduction sadienne de la jouissance.

Voilà une cartographie que je vous propose de ce que nous appelons l'enseignement de Lacan quant à la jouissance.

Il est certain que Lacan a abordé les rapports du signifiant et de la jouissance de beaucoup de façons avant de les dégager en toute clarté. Par exemple, la seconde partie de sa « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache » - vous le trouvez dans les Écrits - et qui porte sur la doctrine du Ça freudien, a pour objet, pour thème, de confronter le sujet et la jouissance sous les espèces du signifiant et de la pulsion. C'est ainsi que Lacan dans ce texte met en rapport le morcellement de la combinatoire inconsciente et la décomposition de la pulsion. C'est ainsi que dans ce texte il peut mettre en rapport le sujet quant à sa place originelle et l'annulation, le néant de ce qu'il appelle « la Chose ». C'est un effort pour situer le sujet par rapport à la jouissance.

Mais c'est dans le *Séminaire XVII de L'envers de la psychanalyse* que se fait limpide la confrontation du signifiant et de la jouissance. Ce Séminaire est fait pour présenter ce qui est en quelque sorte la pointe de ce schéma quaternaire que j'évoquais. C'est un Séminaire qui articule la conjonction de la répétition et de la pulsion.

Ce que Lacan appelle « savoir » dans le Séminaire de *L'envers de la*

*psychanalyse*, au fond c'est la transcription de « la fable freudienne de la répétition ». Ce qu'il appelle le savoir, c'est la répétition en tant qu'elle a rapport avec la jouissance. Et il élabore dans ce Séminaire, en laissant de côté toutes les précautions, la relation intime, foncière de la répétition et de la pulsion. Il dit que la répétition n'est pensable, n'a de valeur qu'à partir de la jouissance de la pulsion. Au fond c'est le thème de ce Séminaire. D'un côté, sans doute il fait de la jouissance une certaine limite du savoir, comme il pouvait faire de la répétition la chaîne signifiante ratant toujours le réel, dans le *Séminaire XI*, mais ça n'est que pour réaffirmer que la répétition est fondée sur la jouissance et que tout l'appareil signifiant de la répétition ou du savoir ne s'insère, pour l'être humain, que par le biais de la jouissance.

C'est ainsi que prend sa valeur le terme, qu'il introduit dans ces années-là, de *plus-de-jouir*. Que veut dire le *plus-de-jouir* sinon que le signifiant sans doute annule l'objet naturel, annule la satisfaction de cet objet, sans doute le transmue en symbole mais qu'en même temps il y a un reste. Et c'est ce reste qui était, dans les débuts de l'enseignement de Lacan, méconnu, et c'est ce reste qu'il appelle le *plus-de-jouir*. Il ne dément pas l'opération d'annulation du signifiant, qui porte sur les termes naturels, mais il y ajoute que cette annulation laisse un reste, et c'est ce reste qu'il appelle le *plus-de-jouir*.

Et dire que c'est un reste c'est déprécier les vocables de *forçage* ou de *transgression* que, encore dans son Séminaire de *L'éthique*, il liait à la jouissance. Comme il dit dans son Séminaire de *L'envers* : « On ne transgresse rien. Se faufiler n'est pas transgresser. » On ne transgresse rien - je commente - dans la mesure où de toute façon il y a un reste qui est la

condition même de la chaîne signifiante, et c'est en quoi ce qui nécessite la répétition c'est ce *plus-de-jouir* que le signifiant ne parvient pas à annuler. En ce sens, la répétition non pas seulement est ratage du réel, comme Lacan l'articulait dans le *Séminaire XI*, mais recherche de jouissance. Et c'est en quoi la répétition elle-même n'est pas l'expression du principe de plaisir mais en elle-même va contre la vie. Et au fond c'est là le déplacement qui de la répétition comme expression du principe du plaisir fait de la répétition l'articulation même de la pulsion de mort. À cet égard, la répétition répercute à la fois la symbolisation de la jouissance et son annulation; mais aussi la perte de la jouissance, et c'est ce qui fait l'ambiguïté de la répétition.

C'est aussi ce qui permet à Lacan de dire à la fois que le « *savoir est moyen de jouissance* » - ce dont j'ai fait le titre d'un chapitre du *Séminaire XVII* - et que la « *vérité est soeur de jouissance* ». Dire que le savoir est moyen de jouissance, c'est dire que tout en travaillant à son articulation le savoir produit continuellement et répercute la perte de jouissance, que la jouissance ainsi court sous le signifiant. Et dès lors cette jouissance qui court sous le signifiant, au fond elle est équivalente au sens. C'est ce qui fera Lacan parler de *jouis-sens*, au sens de sens joui. Et dès lors la vérité comme sens du signifiant apparaît parente de cette jouissance métonymique. Ce que Lacan auparavant, enfin... on peut dire qu'il faisait équivaloir le sens et le désir, et que cette nouvelle définition de la répétition fait équivaloir le sens et la jouissance. Et c'est pourquoi il peut dire dans ce *Séminaire XVII* que la jouissance c'est le tonneau des Danaïdes, c'est ce qui se trouve toujours fuir, comme le sens sous le signifiant. Et dans son « Introduction à l'édition

allemande des Écrits », texte que vous trouvez dans *Scilicet* n° 5, c'est précisément à partir du tonneau des Danaïdes qu'il essaye de conceptualiser le sens du sens.

Bien ! Eh bien, je vais m'arrêter sur ce parcours pour aujourd'hui et j'essayerai de vous l'éclaircir un peu la prochaine fois.

15 Mars 1995

SILLET  
Jacques-Alain  
MILLER  
22 MARS 1995  
XIII

Alors qu'est-ce que c'est qu'un mode de jouissance ? C'est un concept par lequel on cerne, on tente de cerner le nœud de la répétition et de la pulsion. Voilà la définition approchée que je propose après le commentaire que je vous ai donné la semaine dernière. Par mode de jouissance, on désigne ce fait, que le sujet a tendance à jouir toujours de la même façon.

Pour situer la valeur, la valeur d'os que le mode de jouissance représente dans la pratique, je suis parti, la dernière fois, de la série conceptuelle que Lacan a sélectionnée dans l'œuvre de Freud. C'est-à-dire de ces quatre concepts de l'inconscient, la répétition, le transfert, la pulsion. Et, j'ai indiqué que la disjonction manifeste de la répétition et du transfert, qui est argumentée, s'accompagne de la conjonction, elle, seulement esquissée de la répétition et de la pulsion. Notons ici : transfert, pulsion, et ce déplacement du concept de répétition du transfert à la pulsion :

**l'inconscient - la  
répétition - le  
transfert - la pulsion**

Au fond, la conjonction de la répétition et de la pulsion, la pensée de cette conjonction anime l'enseignement de Lacan. Et, pour le dire en court-circuit, il part, dans son enseignement, d'une disjonction du signifiant et de la jouissance - là j'emploie ses termes et non ceux de Freud - et, s'il arrive quelque part, il arrive à une conjonction des deux, ou au moins à une articulation du signifiant et de la jouissance.

Je propose de nous repérer sur ce concept que je n'ai pas mentionné et qui est le premier, à savoir celui de l'inconscient. Il apparaît dans l'exposition de ce concept que Lacan donne dans son *Séminaire XI*, qui m'interroge, parce que c'est le premier Séminaire de Lacan que j'ai suivi, qui m'interroge de savoir ce qui a eu lieu et que, au fond tout en l'ayant transcrit, je n'ai pas forcément perçu, ni au moment où il se proférait ni au moment où je l'écrivais. La présentation d'inconscient qui s'y accomplit le montre - et on ne se fait pas faute, enfin, de le répéter - habité par une pulsation. L'inconscient du *Séminaire XI* est toujours à s'ouvrir et à se fermer. Et donc, c'est une fonction temporelle de

l'inconscient qui est là mise en valeur.

Et, on n'est pas en peine de trouver les fondements de cette présentation, aussi bien dans l'œuvre de Freud que dans l'expérience analytique elle-même ; à savoir que, en dépit de l'écoute égale de l'analyste, ce qui se profère du côté du patient n'est pas d'un intérêt égal. Et d'emblée, Lacan après tout l'avait souligné en opposant la parole pleine et la parole vide. C'était, au fond, déjà mettre en valeur la fonction temporelle de l'inconscient comme ouverture et fermeture. Néanmoins, nous pouvons, enfin, nous interroger sur la fonction temporelle que presque tout naturellement nous assignons à l'inconscient. Quelle est-elle ?

Ça n'est pas à, enfin, à nous interroger sur ce que nous pensons de l'inconscient à partir de ce que nous en avons appris de son découvreur, ça n'est pas ce qui vient au premier plan que ce battement entre ouverture et fermeture. Ce qui nous vient, c'est bien plutôt d'assimiler l'inconscient à une mémoire. Et je vois une opposition à définir l'inconscient comme mémoire et l'inconscient comme pulsation.

Définir l'inconscient comme une mémoire, à y regarder de près, c'est tout le contraire que de le

définir comme une pulsation, c'est le définir dans un statut de permanence, invariable. Et précisément, on pourrait dire que l'apport premier de Lacan a été de rénover le statut de l'inconscient comme mémoire, en concevant cette mémoire sous forme signifiante, comme une inscription indestructible et formant système. Un système ça n'a pas une pulsation, un système c'est fait d'éléments qui vont ensemble tranquillement, si je puis dire, et qui sont co-présents les uns aux autres.

Et c'est bien ce qu'indique, enfin, la représentation que Lacan à plusieurs reprises nous a proposée de l'inconscient comme d'un texte hiéroglyphique. Ces hiéroglyphes que nous trouvons, enfin, sur des stèles et qui sont là, pas du tout pulsatoires, au contraire plutôt hiératiques et plutôt morts, puisque mis à part, enfin, la passion qu'ils ont induite chez un certain nombre de sujets acharnés à les lire, il faut bien dire que nous nous en sommes passés fort bien, ça n'est pas d'une incidence constante sur ce que nous appelons notre vie quotidienne. Au fond, cette référence égyptienne de l'inconscient, si je puis dire, en célèbre plutôt un certain hiératisme mortel. C'est écrit une fois pour

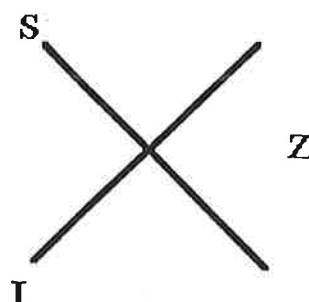
toutes, et puis c'est nous qui éventuellement palpions pour arriver à en entendre quelque chose, ce qui n'a jamais que valeur de supposition puisque nous ne savons pas, même quand nous arrivons à les lire, enfin, ce que ça leur faisait aux Égyptiens comme émotion, que ces signifiants-là.

C'est très différent que de concevoir l'inconscient, si je puis dire, lui-même comme une pulsation. Ça, ça évoque, la pulsation, quelque chose de vivant, ça évoque un être animé d'une respiration, si je puis dire. Et donc, en opposant l'inconscient comme mémoire et l'inconscient comme pulsation, je voudrais mesurer le nouveau de cette définition-là.

Qu'est-ce qui fait pulsation pour l'inconscient ? Je réponds que la définition de l'inconscient comme pulsation fait entrer, dans la définition même de l'inconscient, qu'il a rapport avec un élément hétérogène, et néanmoins lié à lui, un élément hétérogène qui le bouche ou qui lui laisse le passage. Définir l'inconscient comme pulsation, ça suppose qu'on fait entrer dans la définition de l'inconscient cette barrière même qui l'ouvre et le ferme.

Et, je vais entrer, je vais essayer, je vais entrer dans le détail et essayer de m'expliquer là-dessus.

Si nous considérons, une fois de plus, les débuts de l'enseignement de Lacan, il nous apparaît que il n'a pas pu définir l'inconscient d'emblée sans le mettre en rapport avec un élément hétérogène, avec un élément d'autre dimension. Et c'est ce qu'il a appelé dans son langage, l'imaginaire. Mais, appelant cet élément l'imaginaire, il ne définissait l'inconscient proprement dit qu'en lui donnant son statut à partir du symbolique, et comme opposé à l'imaginaire. Et c'est la valeur de ce schéma en croix qui oppose, qui est la structure profonde de son schéma dit L, en Z, sa structure profonde c'est l'opposition d'un vecteur symbolique et d'un vecteur imaginaire.



Seulement, en schématisant ainsi l'expérience analytique, il définissait l'inconscient exclusivement par le symbolique. Et cette dimension symbolique rencontrait que, ou site de l'inconscient, rencontrait un obstacle, une interruption d'ordre imaginaire. Au fond, la valeur de ce schéma était de montrer en quoi

l'imaginaire interrompt le message ou la communication proprement inconsciente entre le sujet et l'Autre.

Si l'on veut, c'était déjà le schéma d'une pulsation, puisque ça indiquait que le message inconscient était bien en peine de circuler librement, puisqu'il se trouvait rompu, interrompu par l'axe imaginaire. Mais cette pulsation, au départ de l'enseignement de Lacan, n'était nullement à définir l'inconscient lui-même, en tant que tout son accent était de marquer que l'inconscient était proprement, l'inconscient proprement dit était d'ordre symbolique, et qu'au fond, les interruptions qu'il peut subir, elles lui sont extérieures, qu'elles sont d'un autre ordre, qu'elles relèvent de l'obstacle imaginaire.

Autrement dit, le départ de l'enseignement de Lacan, tout en mettant en valeur que l'ordre symbolique est lié à l'ordre imaginaire, ne définissait l'inconscient qu'à partir de l'ordre symbolique, et donc, pas du tout comme une pulsation, mais au contraire comme un vecteur invariable.

Et c'est seulement à cette condition que Lacan a pu formuler, et que cela a pu passer pour être l'enseignement de Lacan proprement dit, que le symbolique est autonome. Au fond, la thèse de

l'autonomie du symbolique repose sur l'exclusion comme extérieure de l'interruption imaginaire.

Et c'est ce que Lacan lui-même a mis en valeur de son enseignement en plaçant, en dépit de la chronologie, son écrit de *La lettre volée* comme le premier texte recueilli dans ses *Écrits*. C'est un texte qui est fait pour affirmer non pas la pulsation de l'inconscient mais l'autonomie du symbolique ; à savoir, que le symbolique a ses propres lois et que celles-ci doivent être considérées en elles-mêmes, dans une dimension proprement logique, qui ne tient compte d'aucun autre élément. Et c'est le sens même du commentaire par Lacan de *La lettre volée* d'Edgar Poe : démontrer qu'il y a des lois du symbolique et que ces lois se posent en elles-mêmes.

C'est aussi, par là même, conjoindre la mémoire et la loi. C'est donner à la mémoire inconsciente la valeur d'une loi invariable. Au fond, le sens de l'inconscient tel que Lacan l'apporte au début de son enseignement, c'est celui-ci : le sujet est habité par une loi symbolique invariable ; et cette loi est équivalente à une phrase. Sans qu'il le sache, elle module tous les choix de son existence. Donc, au fond, c'est, c'est la prénance

propre de la signification que Lacan a apportée au monde avec son enseignement, celle du symbolique autonome. Et ça veut dire précisément que le symbolique obéit à ses propres lois, ne dépend de rien d'autre, et qu'au fond, qu'il est réductible à une formule mathématique.

Dans ce cadre, la répétition, le concept freudien de l'automatisme de répétition est rapporté aux lois autonomes du signifiant. Et c'est ce qui est formulé, enfin, quand on ouvre les *Écrits*, juste après la petite préface, c'est cette équivalence, selon laquelle le principe de l'automatisme de répétition, du *Wiederholungszwang*, c'est la chaîne signifiante et l'insistance qui lui est propre. Au fond, c'est à peine si on le lit encore tellement on en est, depuis que ça a été proféré, en quelque sorte imprégné.

Dire que le symbolique est autonome, c'est dire en même temps que l'imaginaire ne l'est pas, que l'imaginaire, lui, est hétéronome. Le symbolique, au fond, est ce qui domine. Et l'enseignement de Lacan a été par excellence identifié à cette exaltation de la fonction de maîtrise du signifiant. On pourrait dire que la thèse *princeps* de l'enseignement de Lacan, c'est que le symbolique est le maître de

l'imaginaire. Et cette maîtrise a pour effet d'annuler tout ce qui est de l'ordre des propriétés natives, naturelles des objets et d'asservir l'objet aux conditions du symbole. Dans cette phrase, je le cite : « *Asservir l'objet aux conditions du symbole.* » C'est dire là que le symbolique est maître.

Et, au fond, la démonstration du *Séminaire IV* vise précisément à montrer en quoi l'objet est serf de la loi autonome du symbolique. Cette maîtrise symbolique, elle se traduit par une annulation des propriétés naturelles de l'objet, qui vaut avant tout pour ce qu'il peut symboliser, et non pas pour les satisfactions naturelles qu'il peut apporter à l'individu. Et cette annulation peut être commentée comme une mortification.

Alors, parallèlement, l'imaginaire c'est le règne d'une inertie, qui est d'ailleurs toute relative, puisque les facteurs imaginaires apparaissent servir la répétition signifiante. Et c'est pourquoi Lacan peut dire dans cette première page des *Écrits*, qui est la page 11, que ce ne sont que des ombres et des reflets, ce qui veut dire en tout cas ça n'est pas du réel.

Et pour situer ces concepts avec le plus de précision possible, j'opposerai le terme d'inerte à celui d'indestructible. Lacan dit

volontiers l'imaginaire inerte au regard de la répétition et de la dialectique symbolique. Mais en même temps, il évoque la persistance indestructible du désir. Et cet indestructible, c'est clairement pour lui d'un tout autre ordre que de celui de l'inerte. Au fond, l'indestructible est pour lui lié à la chaîne signifiante. Et donc, on peut opposer l'inerte imaginaire et l'indestructible symbolique, et au fond, dans la mesure où ce qu'il élabore comme le désir, c'est un effet de la chaîne symbolique. Et c'est ce qui le conduit à dire le désir être mort, dans son « Instance de la lettre ».

Au fond, ce qu'il appelle le désir comme indestructible, c'est précisément ce qui de l'imaginaire, au fond, obéit au symbolique. Au fond, ce qu'il a construit et ce qu'il a élaboré comme le désir et qui est, il l'a identifié à ce qui est sémantique, c'est-à-dire au signifié, et il en traite en termes de sens et de signification, c'est toute la valeur de son « Instance de la lettre ». Et si l'on veut, le désir en tant qu'il est sens et signification, on peut dire qu'il est de l'ordre de l'imaginaire par rapport au signifiant qui, lui, est déterminant, est causal. Mais ce qu'il appelle exactement le désir, c'est l'imaginaire en tant qu'asservi au

signifiant et n'étant plus rien d'autre que l'effet du signifiant.

Et il reste de l'autre côté, au fond, une sorte d'inertie, elle, non pas indestructible, une inertie qui n'est pas de l'ordre du désir et à quoi éventuellement Lacan réserve le terme de jouissance.

Au fond, Lacan a construit le concept du désir pour situer ce qui de l'imaginaire n'est pas l'inerte, mais l'indestructible lié au symbolique.

Alors certes, ce concept du symbolique est lui-même travaillé par une ambiguïté. D'un côté, si l'on se réfère à cette *Lettre volée*, il désigne une loi invariable, il est le lieu où se répète toujours le même. Une fois qu'on connaît la loi, on connaît le déploiement de la chaîne, sans surprise. Et en même temps, Lacan met l'accent sur le fait que le signifiant se déplace, contrairement à l'inertie de l'imaginaire, que le signifiant a un parcours. Et même il voudrait que cette loi symbolique soit en même temps le support de l'histoire du sujet. Et il y a là, au fond, comme une contradiction voilée : le symbolique, d'un côté c'est toujours le même, mais c'est aussi la possibilité d'autre chose, de renversements, de novation, de reconnaissance.

Ce qui fait l'unité de ces deux aspects, au départ de



l'enseignement de Lacan, c'est : le symbolique est toujours donné comme déterminant, il domine, il asservit.

Si nous nous reportons maintenant à l'autre extrémité de l'enseignement de Lacan - et je prends comme repère, commode, le *Séminaire n° XVII de L'Envers de la psychanalyse*, c'est un tout autre panorama qui se découvre. On croirait non pas la suite du même enseignement mais un opposant qui se lève pour dire le contraire.

En effet, celui qui énonce *L'Envers de la psychanalyse* dit que le symbolique est serf, et non pas maître. Le théoricien de *L'Envers de la psychanalyse* dit : le symbolique n'est pas le maître de l'imaginaire, le symbolique est un moyen de la jouissance. Au fond, il dit que la fin, la finalité de l'ordre symbolique, c'est la jouissance. Et non pas seulement que la pulsion a pour fin la satisfaction, mais que ce qu'il appelle le savoir, et qui est l'articulation symbolique désignée par son second terme  $S_2$ , que le savoir, c'est-à-dire le symbolique, sert la jouissance. Et donc, ce que développe *L'Envers de la psychanalyse*, c'est justement le contraire de l'autonomie du symbolique, c'est l'hétéronomie du symbolique, c'est que le

symbolique est au service de la jouissance.

Et ce que j'essaye là, de vous donner un aperçu sur, au fond, le parcours du signifiant dans l'enseignement de Lacan, je le résume en disant que ça va de l'autonomie à l'hétéronomie du symbolique. Et qu'au fond, la thèse de l'autonomie du symbolique n'a servi à Lacan que de mettre d'autant plus en valeur son hétéronomie, à savoir que le symbolique est au service de la jouissance. C'est-à-dire une thèse exactement contraire à sa thèse de départ, à sa thèse fondatrice.

Certes, d'emblée, l'insistance de la chaîne signifiante, sa répétition, est apparue à Lacan comme corrélée à une autre fonction. Et c'est ce qui est affirmé au début des *Écrits*, d'emblée, page 11, dans les termes suivants : « *l'insistance de la chaîne signifiante* » est corrélée à « *l'ex-sistence du sujet de l'inconscient* ».

Eh bien ! prenons ces deux termes de l'insistance et de l'ex-sistence. Ces deux termes, au fond, visent à nous situer le rapport de la répétition comme symbolique, insistance, avec un terme à la fois exclu mais relié à son schématisme. Et, au moment où Lacan affirme l'autonomie du symbolique, cette ex-sistence, il la rapporte au sujet de l'inconscient.

Et nous pouvons, au fond, la désigner, en anticipant un peu sur ses développements, par le symbole S barré  $\cancel{S}$ .

$$\frac{\text{insistance}}{\text{ex-sistence}} \quad \left| \begin{array}{c} | \\ | \\ | \\ | \end{array} \right. \cancel{S}$$

Là, la répétition est certainement articulée à une ex-sistence, à un élément excentrique, qui n'est pas pris lui-même dans la chaîne, mais sous les espèces de l'annulation. Et c'est ce que Lacan pendant longtemps ne cessera pas de commenter, à savoir qu'au principe de la répétition symbolique, il y a comme du néant. Il dira dans son Séminaire de *L'éthique de la psychanalyse*, qu'elle trouve sa source, au fond, *ex nihilo*, à partir du rien. Et c'est ce schématisme qui autorise, par exemple à trouver une référence à cette articulation dans l'engendrement théorique de la suite des nombres par Frege, au fond, la référence de ce schématisme, à savoir, selon Frege, la suite des nombres entiers trouve son principe dans l'ensemble vide.

Et, au fond, disons que le commentaire essentiel de Lacan sur la répétition, c'est de la corréler à un terme ex-sistant et situé comme vide. C'est par exemple ce qu'il accomplit dans son *Ethique de la psychanalyse* et

ce qu'il reprend aussi bien dans son écrit de sa « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache ». Ce Séminaire comme cet écrit essayent de penser, au fond, le point d'insertion de la répétition. Et ils trouvent ce point d'insertion dans le vide marqué par ce sujet barré. Dans *L'éthique de la psychanalyse*, vous trouvez page 263 la notion que la structure même de la mémoire est faite d'une articulation signifiante. Et c'est déjà écrire la répétition sous la forme  $S_1$ , anticiper son écriture sous la forme  $S_1 - S_2$ . Voilà le schématisme minimum de la répétition.

Et quand Lacan ajoute dans ce Séminaire de *L'éthique de la psychanalyse* : c'est ici que réside la naissance du sujet, il veut dire que ce qui ex-siste à la répétition, c'est S barré, ce vide qui se trouve, au fond, répercuté dans la suite répétitive.

Et, à cet égard, si la répétition est mémoire, le sujet est oublié. Et c'est en cela que Lacan donne comme possibilité essentielle du sujet le fait : il peut oublier.

mémoire  $S_1 - S_2$   


---

 oublié  $\cancel{S}$

C'est un sujet capable de refoulement. C'est aussi bien un sujet qui est, dans son écrit sur le

« Rapport de Lagache », identique à la défense. Dans tous les cas, ce sujet nomme la fonction existante à l'insistance répétitive.

Aussi bien, situer comme existant le sujet barré, c'est le qualifier par l'annulation de toute propriété naturelle de l'objet, et en particulier par l'annulation de toute satisfaction qui peut être obtenue de l'objet et donc par toute annulation de la jouissance. Et à cet égard, la répétition commémore l'annulation de la jouissance.

C'est en cela que Lacan situe comme la fonction ex-sistante un sujet dont on peut dire qu'il est tout à fait homogène à la chaîne signifiante, dans la mesure où il est équivalent à un signifiant sauté dans cette chaîne. Au fond, ici, S barré, l'écriture même ~~S~~ désigne le sujet comme l'élosion d'un signifiant, un signifiant en moins. Et le terme même de sujet barré affirme le statut du sujet sous l'aspect du négatif. Et c'est ce qui permet de le rendre équivalent à une simple coupure de la chaîne signifiante. Si on essaye de le penser par rapport à la jouissance, le sujet c'est un « non » à la jouissance.

Et c'est la valeur *princeps* que Lacan donne à l'exemple freudien du *Fort-Da*. Le *Fort-Da* met en valeur une répétition signifiante

qui suppose d'abord que la nature de l'objet soit annulée et symbolisée. Et à cet égard, le schéma que je donne ici est le schéma du *Fort-Da*, alternance répétitive signifiante qui suppose la symbolisation, la mortification, l'annulation d'objet.

Autrement dit, encore dans son Séminaire d'*Ethique de la psychanalyse* et dans son écrit sur Lagache, Lacan ne cesse pas de commenter de façons diverses que, à l'origine de la chaîne signifiante, il y a une annulation et que cette annulation se répercute tout le long de la chaîne signifiante.

C'est ce qui le conduira à sa définition selon laquelle le signifiant représente un sujet pour un autre signifiant.

C'est aussi bien ce qui le conduira à dire que le signifiant de cette annulation même, c'est le phallus, ou encore que il n'y a pas de signifiant de cette annulation, que c'est une pure élosion et que le sujet est cette élosion.

Or la mutation essentielle que je signale en opposant les débuts de l'enseignement de Lacan et son *Séminaire XVII*, tient à ceci, tient à reconnaître que la fonction existante à l'insistance de la chaîne signifiante, ça n'est pas du vide, ça n'est pas le rien d'une annulation signifiante, que cette ex-sistence c'est quelque chose et que c'est

précisément ce qui résiste et qui reste par delà l'annulation. Au fond, la découverte, et ce que Lacan a donné comme sa découverte essentielle, c'est que par delà l'annulation signifiante ainsi dénommée, il reste quelque chose qu'on peut appeler d'un nom, lui, hétérogène au signifiant, petit *a*.

$$\begin{array}{l} \text{mémoire} \\ \text{oubli} \end{array} \quad \left. \begin{array}{c} S_1 \cdot S_2 \\ \hline \cancel{S} \diamond a \end{array} \right\}$$

Vous reconnaissez ici, au fond, la structure matricielle de ce que Lacan a appelé le discours, qu'il a présenté à l'occasion dans sa nécessité logique, mais ce que je mets ici en valeur, c'est le changement complet de conception que cela implique, que ce qui est ex-sistant à l'insistance signifiante ça n'est pas simplement le néant, du vide, la rature, ce qui est ex-sistant, c'est un reste de jouissance.

Et alors, c'est la définition même du symbolique qui en vacille.

C'est à partir de ce tournant que Lacan peut formuler que ce qui motive la fonction même de la répétition, c'est la dialectique qu'elle entretient avec la jouissance, que la jouissance nécessite la répétition ; que ce qui est ex-sistant à l'insistance signifiante, ça n'est pas l'indéfini

commentaire du vide, la répétition de l'annulation de la jouissance c'est au contraire la commémoration du reste de jouissance ; et sans doute, Lacan, d'emblée, avait aperçu cette conjonction de la répétition avec la jouissance. Si on se réfère à son Introduction au « Séminaire de La lettre volée », page 45 des *Écrits*, on s'aperçoit qu'il prenait sa référence dans l'*Entwurf* freudien, et pour dire que le système *psi* de Freud, précurseur de l'inconscient, ne peut se satisfaire que de retrouver l'objet foncièrement perdu. Donc, d'emblée, quand il étudiait ce concept de répétition chez Freud, au fond, il le liait avec la fonction de l'objet perdu. Mais si vous en suivez le développement, après une référence prise à Kierkegaard, inspirée de son *Séminaire IV*, et une référence au *Fort-Da*, cet objet perdu, au fond, lui apparaissait, si l'on peut dire, perdu une fois pour toutes : « [...] au point zéro du désir, disait-il, l'objet humain tombe sous le coup de la saisie - ajoutons symbolique -, qui, annulant sa propriété naturelle, l'asservit désormais aux conditions du symbole. » Et donc, le sens précis de cette articulation c'est : après ça, plus question de l'objet et de ses propriétés naturelles.

Or, ce qui fait retour, des années plus tard, c'est bien cette fonction de l'objet perdu, mais cette fois-ci comme motivation même de l'inconscient, de la répétition inconsciente, à savoir, retrouver, sinon l'objet perdu, du moins la jouissance de cet objet. Et dès lors, alors que Lacan des années durant a développé l'autonomie de la loi symbolique, qui ne doit rien à personne, on peut dire, et qui est justiciable d'une étude purement logique, ce qu'il formule au contraire dans son Séminaire de *L'Envers de la psychanalyse*, c'est « *il y a un rapport primitif du savoir à la jouissance* ». Ce qui veut dire, il n'y a pas d'autonomie du symbolique. Ça veut dire, le symbolique est hétéronome quant à la jouissance.

Et ce qui est ici désigné, comme il l'explique page 18 de son Séminaire, c'est ce même objet autour duquel s'organise la dialectique de la frustration. Ce qui est, au fond, une référence très directe à son *Séminaire IV*, et alors que ce *Séminaire IV*, au fond, nous présente cet objet sous la forme de l'annulation qu'il subit du signifiant, ce que lui restitue le Séminaire de *L'Envers de la psychanalyse*, c'est le *plus-de-jouir* qui en demeure. Et qui n'est justiciable d'aucun forçage ni d'aucune transgression, puisque ce

*plus-de-jouir* apparaît comme un effet, si l'on peut dire, naturel ou logique du signifiant.

De telle sorte que la répétition n'apparaît pas du tout comme la manifestation de l'autonomie du symbolique, mais au contraire elle répercute la perte de jouissance que le symbole apporte, mais aussi bien elle répercute le reste de jouissance qui en demeure. En quelque sorte la répétition apparaît comme la mémoire de l'objet perdu.

Dès lors, la connexion qui s'impose est celle de la répétition et de la jouissance. Et c'est une connexion qui est lourde de conséquences, si je puis dire.

Au fond, tant que la jouissance apparaissait un élément inerte, imaginaire, et par là même serf du symbolique, au fond, ce qui était justifié c'est un optimisme de la pratique analytique ; à savoir, par le biais du signifiant, par les moyens de la parole, entraîner, métaboliser l'inertie de la jouissance. Et au fond, cet optimisme il était incarné dans la théorie du désir, dans la mesure où le désir c'est un effet du signifiant, et qu'à condition d'apporter les signifiants qu'il faut, on pouvait penser avoir une incidence globale sur le désir. Mais ça, ça supposait précisément la thèse selon laquelle le symbolique domine

l'imaginaire, selon laquelle le signifiant asservit la jouissance. Et ce qui se découvre dans, à cet envers de l'enseignement de Lacan, que nous apporte son *Séminaire XVII*, c'est au contraire une symphyse, un collage du signifiant et de la jouissance. Et c'est ce qui est précisément résumé par le concept de mode de jouissance.

Au fond, si on lit les textes des Séminaires de Lacan, le désir comme la jouissance apparaissent, au fond, métonymiques, à la place de ce qui est sous la chaîne signifiante et qui court sous cette chaîne. C'est la même place, si on veut, la place métonymique, la place de l'ex-sistence. Mais désir et jouissance nomment cette place de deux façons différentes. Désir nomme cette place en dessous comme l'effet du signifiant. C'est-à-dire que le signifiant est cause. Chaque fois qu'on parle du désir comme effet du signifiant, ça veut dire : le signifiant est cause. Et donc en agissant au niveau du signifiant, on obtient des effets au niveau du désir. Tandis que évoquer le *plus-de-jouir* à cette place d'ex-sistence a une toute autre valeur puisque il ne s'agit pas là d'un effet, il s'agit au contraire d'une motivation de la répétition signifiante, et en même temps d'une finalité de la

répétition signifiante. D'un côté, du côté du désir, le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant, alors que, concernant petit *a*, petit *a* apparaît comme l'élément inassimilable et hétérogène à la répétition qu'il conditionne.

Certes, ils sont à la même place, et c'est pourquoi Lacan peut dire dans son Séminaire de *L'Envers de la psychanalyse* que la vérité est « *sœur de jouissance* ». C'est le commentaire de cette ligne inférieure. La vérité *S* barré *Œ* est sœur du *plus-de-jouir* [*a*]. La place de la vérité, si l'on veut, garde la place du *plus-de-jouir*. Et ça dit : ta vérité n'est pas l'effet du signifiant, c'est l'objet.

De telle sorte que la répétition, elle, commémore ce reste de jouissance, cette irruption de la jouissance, elle est comme un mémorial du *plus-de-jouir*. Au fond, à travers cette construction, ce qui apparaît, c'est que la mémoire est au niveau de la jouissance, que ce qui s'inscrit, c'est avant tout ce qui reste de la jouissance.

Et c'est pourquoi d'ailleurs, Lacan a pu parler de la jouissance comme du sens-joui. Le sens-joui c'est autre chose que la vérité. C'est le sens dans sa place en dessous, c'est le sens mais en tant que la jouissance s'y attache.

Et d'ailleurs qu'a-t-on fait d'autre quand on a reconnu dans la psychanalyse la valeur du souvenir-écran, sinon que de reconnaître la connexion de la mémoire et de la jouissance ?

Au fond, c'est ce qu'on sait, si l'on veut, depuis toujours, que la mémoire inconsciente est spécialement, électivement liée à la jouissance. Et c'est ce qui justifie ce concept du mode de jouissance, qui est toujours marqué, en effet, d'une modalité temporelle particulière, et spécialement de celle du « une fois pour toutes ». Au fond, cette modalité temporelle qui est celle de l'irréversible, elle est dans la psychanalyse spécialement en valeur concernant la jouissance.

Et, c'est particulièrement dans la perversion que le « une fois pour toutes » apparaît dans son évidence. Enfin, la perversion c'est ce qui illustre au mieux dans la clinique la connexion de la répétition et de la pulsion, de la jouissance et de la mémoire. C'est comme s'il y avait eu une jouissance inoubliable et qu'ensuite toutes les répétitions n'avaient pour but que de retrouver cette jouissance inoubliable. Au point que, enfin, le signifiant ne semble pas du tout ici permettre un déplacement, mais au contraire n'ouvrir qu'à une commémoration.

Et au point qu'on ne puisse pas, me semble-t-il, légitimement prendre comme but de modifier cet « une fois pour toutes », mais plutôt qu'on doive réconcilier le sujet avec cet « une fois pour toutes ».

Et s'il y a une mutation que semble promettre l'analyse, au fond, ça n'est pas une mutation de l'ex-sistence de la jouissance, ça ne peut être qu'une mutation de l'ex-sistence du sujet, à savoir qu'on peut viser une réconciliation du sujet avec cet « une fois pour toutes ». Au fond, qu'il consente à cet « une fois pour toutes », qu'il s'en souvienne et qu'il l'admette.

Au fond, réconcilier le sujet avec son mode de jouissance, ça veut dire admettre la parenté de la vérité et du *plus-de-jour*. C'est spécialement en évidence dans la perversion, mais ça n'est pas étranger à l'expérience analytique de l'hystérie, où il est concevable sans doute de guérir les symptômes de l'hystérie, mais où l'hystérie elle-même, c'est-à-dire le mode de jouissance hystérique, n'est pas quelque chose qu'on puisse se promettre de guérir.

Au fond, dire mode de jouissance, c'est-à-dire prendre ensemble jouissance et signifiant, considérer le nœud de la répétition et de la pulsion, c'est-à-dire prendre la répétition par le biais où

ce qui lui est ex-sistant, c'est le *plus-de-jouir*, c'est admettre que de jouissances il y en a plusieurs, que la jouissance ne se dit pas en un seul sens. Au fond, c'est un principe de tolérance. Et qu'elle peut s'obtenir à partir de montages divers, comme ceux que Freud a baptisés pulsions. Ce que Freud a baptisé pulsions, au fond, ce sont certains modes typiques de jouissance qui se rencontrent chez tous les sujets, et qui ont chez les sujets des intensités variables qu'il a essayé, au fond, d'étalonner de façon très précise.

Pourquoi a-t-il dit que c'étaient des mythes ? Je me suis posé la question cette semaine puisque j'ai participé à un colloque où il était question des mythes de la psychanalyse. Au fond, dans ce colloque, me semble-t-il, on ne s'est occupé que des mythes, ou des autres, pas des nôtres, et quand il s'agissait des nôtres, c'était ceux que les psychanalystes eux-mêmes présentent explicitement comme des mythes. Ce qui m'aurait peut-être davantage intéressé, c'était de retrouver des mythes là où nous pensons que nous avons des mathèmes. Et il est possible que de mythes nous ayons plus que nous ne croyons. Mais donc, à cette occasion, je me suis demandé pourquoi Freud qualifiait les pulsions de mythiques. Et il m'a

semblé qu'il les qualifiait de mythiques pour ne pas les qualifier d'hypothèses. En effet, une hypothèse, on peut s'imaginer qu'on la suppose, tandis que les pulsions s'imposent à nous. Et même si nous ne savons pas qu'en faire, nous sommes là contraints d'admettre que le sujet y est serf d'une répétition. Après tout, c'est le critère de la pulsion, c'est la répétition. Le sujet y est serf d'une répétition en tant que volonté de jouissance. C'est Lacan qui a introduit ce terme de volonté de jouissance, et c'est pour désigner justement quelque chose qui n'est pas un simple *Wunsch*, qui n'est pas un désir qui se réalise en rêve. Il me semble qu'il a désigné par volonté de jouissance précisément, enfin, la répétition dans sa connexion avec la pulsion.

Alors, j'ai pu à l'occasion de cet exposé sur les mythes, me référer à Lévi-Strauss, comme d'autres orateurs, et en particulier ce que j'ai choisi comme référence c'est une conclusion de ses *Mythologiques*, où, au fond, il réduit le mythe à la thèse, la thèse pure, la thèse indécidable d'une opposition. Et, on peut croire n'y retrouver qu'une nouvelle version du binarisme de la linguistique de Jakobson, à savoir un simple *Fort-Da* à l'origine de tout système mythologique.



Mais ce que j'ai signalé, c'est qu'il emploie à l'occasion, sans en faire tout à fait la différence, le terme de disparité, à la place de celui d'opposition. Et disparité n'est pas seulement opposition, disparité signale l'opposition d'un terme avec un terme hétérogène. Alors que l'opposition semble être entre deux termes homogènes.

Et ça m'a permis, au fond, de développer la thèse que, au fond, la jouissance est toujours la disparate. Et que précisément, elle est la disparate par rapport au signifiant. C'est-à-dire, dans les termes que j'emploie ici, qu'elle est, par rapport à l'insistance du signifiant, toujours ex-sistante. Et d'ailleurs, sans doute n'y a-t-il de jouissance à proprement parler que là où il y a disparate. Là où il n'y a pas disparate, là où il y a harmonie, il y a tout au plus plaisir. Le plaisir dans l'harmonie, au fond, c'est ce que vise l'art classique.

Mais précisément Lacan, sur le chemin de l'« Au-delà du principe du plaisir », il affirmait sa préférence pour le baroque, c'est-à-dire, le baroque c'est une sublimation, mais qui n'efface pas la disparate, qui la célèbre au contraire

Et sans doute même, on fait l'hypothèse, enfin même le romantisme qui a été notre philosophie du XIX<sup>e</sup> siècle en

France, que nous ne trouvons pas chez les philosophes, en Allemagne oui, on trouve la philosophie du XIX<sup>e</sup> siècle chez les philosophes, mais en France on la trouve chez les poètes, on la trouve chez Chateaubriand et jusqu'à Mallarmé, et dans la philosophie romantique, on trouve comme l'écho, enfin, de faire sa place à la disparate, et non pas l'annuler, et ce, jusqu'aux poèmes chiffrés de Mallarmé, jusqu'à une poésie qui se présente comme étant à déchiffrer.

Si on laisse pour l'instant de côté la philosophie romantique et ses avatars, disons que c'est aussi bien ce que nous, nous rencontrons au début de l'analyse ; à savoir, que nous demandons aux raisons qu'on allègue pour faire une analyse, que quelque chose de disparate se fasse jour à travers ces raisons. Et je suis allé jusqu'à dire qu'il n'est point de demande que nous consentions à recevoir en analyse, qui ne se fonde d'une disparate.

Et il faut encore que cette demande prenne forme de question. Au fond, c'est assez compliqué qu'une demande, la demande d'analyse, plutôt que de stagner sous la forme d'une plainte, prenne forme de question. Ça n'est pas le cas de toutes les demandes. On pourrait dire que,

enfin, le terme de question est de nature à banaliser ce dont il s'agit, mais la question - j'y reviendrai - la question quand il s'agit d'une névrose, elle ne prend vraiment sa forme que quand il s'agit d'une névrose, la question c'est vraiment comme un phénomène élémentaire de la névrose, et qui est à mettre au regard des phénomènes élémentaires de la psychose.

La question, ça veut d'abord dire que le symptôme apparaît au sujet comme un phénomène de savoir, c'est-à-dire sous la forme de : Qu'est-ce que ça veut dire ? Et ce qui fait énigme par excellence, ce qui fait cette question comme à déchiffrer, on peut dire que c'est l'ex-sistence de la jouissance. Au fond, la question, elle a lieu ici entre S barré et petit *a*.

C'est ce qui présente certainement dans l'hystérie, où la sexualité se fait valoir par sa face de traumatisme, c'est-à-dire par son caractère d'inassimilable. Et au fond, qu'est-ce que ça veut dire ici l'inassimilable, sinon qu'il y a une antinomie entre le signifiant et la jouissance ? Et c'est précisément ce que petit *a* exprime. Ce que petit *a* met en valeur, c'est le caractère antinomique de la jouissance par rapport au signifiant.

Dès lors, il est douteux, à partir de ce schéma, il est douteux qu'on

puisse interpréter en disant le vrai. D'ailleurs le terme d'interprétation est lui-même très suspect. L'énigme dont il s'agit, si elle repose sur l'antinomie du signifiant et de la jouissance, cette énigme n'est pas susceptible d'une interprétation, on n'appelle ça interprétation que par antiphrase. En fait, l'interprétation est elle-même énigme. Ce qu'on appelle interprétation, c'est le passage d'une énigme à une autre. L'interprétation de l'énigme est encore une énigme. C'est en quelque sorte l'énigme reportée, l'énigme transformée ou traduite.

Et ça ne peut pas s'atteindre sans détours, puisque l'objet dont il s'agit, enfin, ne se fait objet, ne s'objectifie que par ces détours auxquels, en fait, il est identique, et c'est par quoi je me sens excusé, justifié et conforté de vous mener par ces chemins avec beaucoup de détours.

A la semaine prochaine.

22 MARS 1995

SILET  
Jacques-Alain MILLER

29 MARS 1995  
XIV

J'ai eu à commenter samedi, dimanche « Fonction et champ de la parole et du langage » qu'étudient nos collègues Italiens à Milan. J'avais donc à répondre aux neuf exposés qu'ils avaient préparés, et je peux avouer que relisant une fois de plus cet écrit que j'ai beaucoup fréquenté, que je n'imaginai pas à vrai dire tomber sur quelque chose de nouveau. Et pourtant, je peux l'amener en préface aujourd'hui, ça été le cas, en raison, enfin, de la sensibilité spéciale de nos collègues à certaines références de Lacan. Un d'entre eux, en effet, a souligné sur les photocopies qui m'ont été remises un petit peu à l'avance pour que je me prépare, a souligné l'exergue, le premier exergue de la seconde partie de « Fonction et champ de la parole et du langage ». Ça m'a plutôt fait rire parce que c'est un exergue extrait par Lacan de l'Évangile selon saint Jean. Et je ne pouvais pas manquer d'y reconnaître l'affection spéciale que certains de nos collègues Italiens, élevés et s'entretenant au sein de l'Église, l'attrait, l'affection qu'ils ne manquent pas de porter à ce qui, dans l'enseignement de Lacan, fait référence à la théologie et spécialement aux Évangiles.

D'ailleurs, c'est l'occasion de s'apercevoir que les références évangéliques sont très nombreuses dans « Fonction et champ de la parole et du langage ». Je vous invite à en faire le recensement, aussi bien des références explicites que celles qui sont implicites, et vous verrez que c'est, que c'est copieux.

Et, en plus, au-delà des références, il est certain que la position inaugurale de

Lacan dans la psychanalyse a eu quelque chose de christique. C'est le sens qu'on peut trouver à sa critique acerbe du formalisme de l'IPA : ce ritualisme, cette dégradation de l'esprit de la psychanalyse en respect pour une lettre morte, enfin est mis en valeur à partir de la position qui y fait objection et qui prétend à un retour authentique à l'esprit, avec ce corollaire qui ira s'affirmant, que c'est aussi bien en prenant appui sur une interprétation nouvelle de la lettre. Je me sens d'autant plus justifié à parler d'une position christique du Lacan inaugural que Lacan lui-même a qualifié des années plus tard, dans son *Séminaire XI*, l'opération qu'il réalisait alors en 1952, comme celle d'une « *nouvelle alliance* » avec la découverte freudienne. Et il a lui-même mis au premier plan, enfin, une référence religieuse en assimilant le rejet qu'il subissait de la part de l'Internationale à une excommunication. Alors, en matière de préface, je vais me référer à cet exergue, page 266 des *Écrits*, Lacan l'a laissé en grec : « *Τὸ πρῶτον οὐ τι εἶμι λαλῶ πρὸς ὑμᾶς* » (Évangile selon saint Jean, VIII, 25). Et je vous en donne la traduction selon la Bible de Jérusalem. La traduction est controversée mais nous laisserons ça de côté. « *D'abord ce que je vous dis.* » Voilà la traduction, enfin, que je vous livre.

Cette parole est une parole du Christ, en réponse aux Juifs incrédules qui ne lui font pas confiance ; ils ne font pas confiance à ce Juif qui vient parmi eux parler un peu trop haut, et ils lui demandent : « *Qui es-tu ?* » Il vient auparavant de se prévaloir de ce qu'il était. Et il leur répond à cette question : « *D'abord ce que je vous dis.* » Et c'est une thèse sur l'être du sujet : Je suis ce que je dis.

Et cet exergue mériterait, enfin, non seulement d'être un des deux portiques de la seconde partie de « Fonction et champ », mais pourrait être au départ même de cet écrit fondateur, qui énonce en fait une thèse sur l'être du sujet et qui l'assigne à la parole.

La suite, je le dis entre parenthèses, est savoureuse pour nous : « *J'ai beaucoup à dire de vous, ajoute le Christ, beaucoup à condamner, mais celui qui m'a envoyé est véridique et ce que j'ai appris de lui, je le dis dans le monde.* »

C'est la position de Lacan, si l'on veut, qui vient en effet dire dans le monde ce qu'il a appris de Freud, et qui, au fond, n'a pas prétendu à autre chose jusqu'au terme de son enseignement.

La phrase « *D'abord ce que je dis* » est une réponse à quelle question ? Peut-être pas tellement à la question « Qui suis-je ? » qui est une question d'identité, c'est plus précisément une réponse à la question : Que suis-je ? Et il y a un écart entre ces deux formulations. La seconde vise quelque chose comme la matière dont je suis fait, dont mon être est fait. Et la réponse dit que cette matière est de parole.

C'est la question qui roule dans l'enseignement de Lacan. Et la première réponse est celle-ci, elle est à chercher du côté de la parole et plus généralement du côté du signifiant.

La seconde réponse de Lacan est différente. On peut entendre un écho de cet exergue quand il demandera dans son écrit « Subversion du sujet » : « *Que suis-Je ?* » Et la réponse qu'il donnera alors ne sera pas : « *D'abord ce que je dis* », la réponse sera du côté de la jouissance.

Et c'est cet écart qu'il s'agit de mesurer : de la réponse christique faite à la question qui porte sur l'être du sujet, à la réponse qui sans doute est la seule

freudienne. C'est cet écart qu'il s'agit de mesurer.

Et s'il faut que je vous indique, enfin, pour commencer, ce qui me sert de boussole, eh bien ! je vous donnerai celle-ci. C'est cette équivalence qui est mise à l'horizon, qui est cultivée, suggérée par Lacan entre la jouissance et le sens joui.

#### Jouissance

#### Sens joui

Cette équivalence est amenée dans un écrit qui fait partie de ses derniers, dans *Télévision*, page 22, où vous lisez ceci : « *Ces chaînes - disons ces chaînes signifiantes, bien que dans le contexte précis de ce texte, cette signification soit enrichie - ces chaînes dont, ces chaînes signifiantes dont le symptôme est noué, « ces chaînes ne sont pas de sens mais de jouis-sens, à écrire comme vous voulez conformément à l'équivoque qui fait la loi du signifiant* ». Des chaînes signifiantes faites de jouissance, avec l'équivoque qui apparaît quand on essaye d'écrire ce qui est dit. C'est une équivoque, au fond, qui se manifeste dans l'écart de l'oral à l'écrit.

Voilà ce qui me sert de boussole aujourd'hui. Et, je peux dire en mémoire de la surprise qu'a suscité à l'époque chez moi ce jeu d'équivoque entre jouis-sens et sens joui, et qui m'a amené à y revenir plusieurs reprises, mais sans jamais en thématiser, enfin, la difficulté, ce que je fais aujourd'hui où je pense la résoudre. Voici donc, voilà donc ma préface.

La dernière fois, j'ai mis en valeur la conjonction de la jouissance et de la mémoire. Et pour ce faire, enfin, j'ai invité à ce qu'on se reporte au *Séminaire XVII de L'envers de la psychanalyse* où cette conjonction s'opère.

Cette conjonction, c'est ce que je veux souligner aujourd'hui pour

commencer, est parfaitement freudienne. Et elle est exprimée dans ce terme de Freud, le *Fixierung*, qui a été traduit par « fixation » et, au fond, qui exprime, dans différents moments de l'élaboration de Freud, ce que nous pouvons traduire comme la conjonction de la jouissance et de la mémoire. Ce que Freud, enfin, cerne par le terme de *Fixierung*, c'est, puis-je dire dans le vocabulaire que nous élaborons, un mode de jouissance, en tant que il reste archaïque.

Cette définition, enfin, suppose une référence au développement, et [le] il y a un binaire conceptuel fixation-développement qui donne son sens, enfin, à la notion de *Fixierung*. Et c'est un fait que, dans la théorie de Freud, il y a un étalonnage du développement qui est libidinal. Ce que, ce qu'on appelle, ce que Freud lui-même appelle la théorie de la libido, se présente comme une doctrine des stades, des stades du développement. Et, on peut dire dans notre vocabulaire que d'emblée la référence à la jouissance est prise par Freud dans le cadre conceptuel, enfin, du développement ; à savoir qu'il y a, enfin, des modes de jouissance typiques, et c'est ça qu'il appelle des stades, qui se trouvent prévalants à un moment donné du développement de l'individu, et qui doivent d'ailleurs, enfin, se substituer les uns aux autres, jusqu'à parvenir, enfin, à un mode de jouissance définitif, harmonieux, satisfaisant, normal, parfait, qu'il appelle, au fond, génital.

C'est une doctrine de la jouissance en tant que rapportée essentiellement au temps, au temps du développement. Et on peut dire que chez Freud, le temps subjectif est indexé par la jouissance. On pourrait peut-être même dire que chez lui, l'inconscient ne connaît pas le temps mais la jouissance oui ! La libido

évolue, elle évolue et elle s'attarde. Et même, elle est susceptible de se fixer.

A cet égard, le stade : le stade oral, le stade anal, le stade génital, mais Freud y glisse aussi le stade du narcissisme ou du narcisme, et corrélativement, le stade de la relation à l'objet, il ne cherche pas à nous présenter, c'est un fait, une chronologie impeccable, contrairement à ses élèves, en particulier Abraham, que le stade freudien est un mode de jouissance attaché à un objet, et un mode de jouissance qui prend sa place dans une chronologie.

La fixation désigne le fait que le sujet reste attaché à un mode de jouissance alors qu'il devrait le dépasser, substituer un autre mode de jouissance. C'est ce qui définit, au fond, l'archaïsme éventuel d'un mode de jouissance. D'ailleurs, chez Freud, le sujet peut dépasser apparemment un mode de jouissance et puis se trouver y revenir par la suite, le mode de jouissance supposé dépassé peut se trouver réactivé, et le sujet y revenir, ce qui constitue une régression temporelle qui est une régression libidinale. En effet, ce qui est au premier plan dans l'usage freudien du terme de fixation, c'est la libido, même si on peut trouver certains usages par Freud qui semblent s'en écarter, c'est essentiellement une fixation libidinale et nous pouvons dire une fixation de jouissance.

Elle est spécialement mise en évidence dans les perversions, par Freud, et, on peut le dire, dans la clinique. On trouve dans les cas de perversion, on peut dire à ciel ouvert, une mémoire de la jouissance, qui peut prendre la forme de la rencontre, la mauvaise rencontre, parce que trop bonne, de ces rencontres dont les parents essayent de protéger leurs rejetons, et en tout cas on y trouve, sans difficulté, enfin, au premier plan, on peut dire, un événement de jouissance

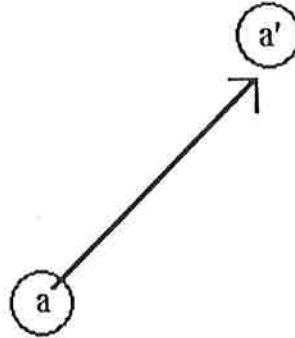
qui est inoubliable. Et, à cet égard, enfin, on pourrait construire une antithèse entre l'inoubliable fixation de jouissance et ce qui est de l'ordre du refoulement, où l'oubli vient recouvrir ce qui a eu lieu.

Si la fixation de jouissance est, enfin, manifeste dans les perversions, vous savez que Freud la cherche et l'isole aussi bien dans les névroses. Et je n'ai pas besoin pour l'instant de commenter davantage la mise en valeur de la fixation anale dans la névrose obsessionnelle, puisque c'est devenu un thème classique. De telle sorte que chez Freud, dans cette perspective, on peut dire qu'une structure clinique habille un mode de jouissance.

Pour être plus précis, je me suis reporté au commentaire que donne Freud lui-même de ses *Trois essais sur la théorie de la sexualité* dans son texte sur Schreber, où il développe en détail la notion de fixation et où, on peut dire, il la généralise. Chaque stade, dit-il, « comporte une possibilité de fixation ». C'est dire que chaque mode de jouissance chronologiquement étalonné, comme il propose de le faire, est susceptible de retenir le sujet, de l'empêcher d'aller plus loin dans l'évolution de la libido. Et même toute, même s'il surmonte ce moment, il est toujours susceptible d'y revenir, en tout cas, si ça a été marqué à un moment comme fixation, il y a là comme un élément ineffaçable. Il ajoute : telle fixation prédispose à telle psychonévrose. Et cette formule que j'extrai de son texte, au fond, nous invite à rapporter les différentes structures cliniques à autant de fixations de jouissance, et il se propose d'ailleurs de les chercher pour chaque structure clinique.

Les stades qu'il étudie à cette, dans cette circonstance ne sont pas les stades qui ont été retenus dans l'histoire du

développement, ce sont les deux stades du moi et de l'objet, ce sont les deux, ces deux stades dont Lacan a fait l'extrémité de l'axe imaginaire : a et a'.



Et, selon, sur ce schéma même de Lacan, nous pouvons repérer la construction de Freud : d'abord le stade de l'autoérotisme, la libido étant ici attachée au sujet lui-même et même précisément à son corps propre ; et, second stade, la libido se déplace, est transférée sur l'objet, et nous pouvons dire dans les termes de Lacan, sur l'autre imaginaire, là on peut distinguer deux étapes : l'autre comme semblable et l'autre comme différent, l'amour objectal - dans les termes de Freud - est d'abord homosexuel et ensuite hétérosexuel. Je relève, et, au fond, ce que prône Freud évidemment comme terme supérieur, c'est l'amour objectal hétérosexuel.

Nous avons donc là, au fond, l'ébauche d'une évolution qui peut être traduit en terme de substitution. La libido se transfère du moi à l'objet et cet objet lui-même peut, est d'abord homosexuel et ensuite hétérosexuel.

Il est frappant de relever que dans cette histoire substitutive de la libido, il n'y a pas substitution pure et simple, sans reste. Au contraire, Freud prend soin de marquer que l'investissement libidinal qui s'attache à l'objet homosexuel, les tendances homosexuelles, quand elles sont

détournées quant à leur but, inhibées, continuent d'être employées à d'autres usages. Et il met en valeur que ces tendances homosexuelles participent à ce qu'il appelle « *les pulsions sociales* », et même les « *investissements pulsionnels sociaux* ». Et donc, il énumère les contributions de l'érotisme homosexuel « *à l'amitié, à la camaraderie, à l'esprit de corps, à l'amour de l'humanité* » etc.

Et de même, sa thèse, spécialement dans le cas Schreber, est que l'investissement narcissique initial sur le corps propre, lui non plus n'est pas purement et simplement annulé, et il peut se faire que un flot puissant de libido y ramène - un *Hochflut von libido* - annule toutes les sublimations et, ramène les sublimations à zéro, et ramène le sujet à son investissement narcissique et à son déplacement homosexuel.

Et c'est ainsi, au fond, que dans le cas Schreber, il essaye de situer la fixation propre à la structure paranoïaque. Et, il la trouve dans l'autoérotisme, une fixation libidinale autoérotique qui constituerait, selon lui, une prédisposition à la paranoïa, et c'est, au fond, là qu'il trouve le noyau de la paranoïa (*Kern*), le noyau de la paranoïa, au fond, le noyau de jouissance de la paranoïa, et ça le conduit à interpréter le cas de Schreber à partir du narcissisme et de l'homosexualité. Au fond, c'est là, simplement il le fait déjà certainement appareillé dans une formule signifiante, puisque, ce qu'il retrouve, c'est ce qu'il appelle un *Wunschphantasie* (un fantasme de désir homosexuel), la formule « *aimer un homme* », [dont] qu'il offre ensuite à des transformations grammaticales, que relèvera Lacan pour marquer que la pulsion connaît la grammaire et donc est investie dans le signifiant. En même temps que Lacan

critiquera cette généalogie de la paranoïa à partir de l'homosexualité.

Mais, ce n'est pas sur cette critique que je veux mettre l'accent, c'est sur la place, au fond, déterminante que Freud donne à la fixation de jouissance.

Et c'est au point qu'il propose, à partir de cette notion, une décomposition du refoulement qui donne une place essentielle à la fixation libidinale. Cette décomposition du refoulement se dispose en trois moments : avant le refoulement proprement dit, la fixation ; et après le refoulement, le retour du refoulé, dont il précise qu'il naît au point de la fixation. Et donc, là, il nous traduit le retour du refoulé comme une régression de la libido au point de fixation.

Je ne veux pas commenter les trois temps de cette décomposition : fixation, refoulement proprement dit, retour du refoulé, sinon mettre l'accent sur le fait, au moins dans ce texte, que vous trouvez page 311 de l'édition des Presses Universitaires de France, la fixation précède et conditionne le refoulement. Elle est, dit Freud, la *Bedingung* du refoulement, la condition du refoulement. Je cite le passage : « *La fixation réside en ce fait qu'une pulsion ou une composante instinctuelle n'ayant pas accompli, avec l'ensemble de la libido, l'évolution normale prévue, demeure, en vertu de cet arrêt du développement, immobilisée à un stade infantile. Le courant libidinal en question se comporte alors, par rapport aux fonctions psychiques ultérieures, comme un courant appartenant au système de l'inconscient, comme un courant refoulé.* » Et il parle un peu plus loin de « *fixations des pulsions* ».

C'est très remarquable que cette notation selon laquelle le courant libidinal, au fond, qui a subi une fixation, se comporte comme un courant qui relève de l'inconscient. Au fond, ce

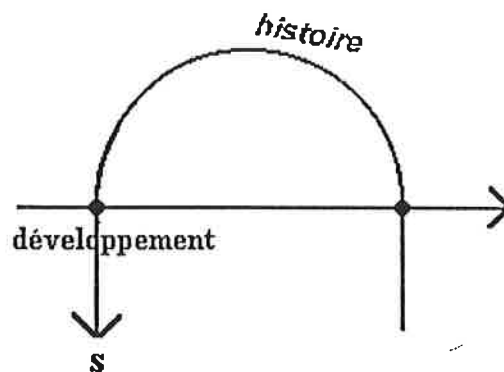
qui est là formulé d'une façon bien rapide, on peut dire, c'est exactement le rapport de la jouissance et de la mémoire. C'est dire [une], cette fixation de jouissance se comporte comme un refoulement. Et au fond, c'est ici lier d'une seule phrase la pulsion et l'inconscient, la pulsion en tant que fixée et l'inconscient.

Et ce nœud, puisque ç'en est un, ce nœud est précisément ce que nous mettons en question. Est-ce que la fixation de la pulsion c'est la même chose que le *Wunsch*, que le vœu inconscient, le désir comme indestructible ? Et on peut dire que c'est à ce joint exact entre la fixation libidinale et l'indestructible du désir que Lacan s'est avancé, et même que ce que nous appelons l'enseignement de Lacan, c'est par là qu'il est passé. Au fond, on pourrait dire, puisqu'il est question de nœud depuis le début, que Lacan est arrivé avec l'épée d'Alexandre et qu'il a tranché ce nœud, qu'il a séparé, précisément, la fixation libidinale et le *Wunsch* dans son caractère indestructible, c'est-à-dire qu'il a commencé par séparer la pulsion et l'inconscient, la jouissance et la mémoire.

Et, selon cette perspective, c'est ce qu'il accomplit, d'une façon violente, dans ce « Fonction et champ de la parole et du langage », auquel je continue, enfin, de me colleter. Je vous ai déjà commenté ce chapitre I, « Parole vide et parole pleine ». Mais c'est seulement maintenant que je peux vous dire que, au fond, ce qui est en jeu dans ce chapitre inaugural, se résume, au fond, ça crève les yeux, se résume à mettre à la place de la jouissance, le sens. Et que même le retour à Freud de Lacan, c'est avant tout cette opération-là : à la place de la jouissance, le sens. De telle sorte que le mode de jouissance

apparaît avant tout comme une modalité du sens.

Alors, vous savez, enfin, ce qui est resté, au fond, de cette critique que Lacan opère dans ce premier chapitre et qu'il reprend abondamment dans ses Séminaires, il en est resté une critique du développement. La critique, enfin, de la soi-disant maturation des instincts qui serait d'ordre naturel ou biologique, et l'opposition au concept du développement et de ses normes standard, d'un autre concept, celui d'histoire ; histoire qui, elle, n'est pas naturelle mais humaine et qui opère, disons, dans l'ordre du sens. Et donc, c'est le rappel, répété, que quand quelque chose a lieu, qui semble être un fait, une donnée, il ne s'inscrit dans l'ordre du sujet qu'à la condition de prendre son sens, et de prendre son sens dans la perspective d'une histoire, c'est-à-dire d'un futur à partir duquel le fait reçoit une valeur significative. Et donc, on trouve déjà dans le départ de cette critique, enfin, ce schéma de rétroaction significative que Lacan développera par la suite. Et à cet égard, si on peut, sur cet axe, fixer le développement, l'histoire se développe, elle, à contre-courant du vecteur du développement, comme histoire du sens.



Disons qu'ici, si nous cherchons les sous-bassements philosophiques de cette conception, on les trouve dans le concept de projet, qui a été développé par Heidegger dans *l'être et le temps* et



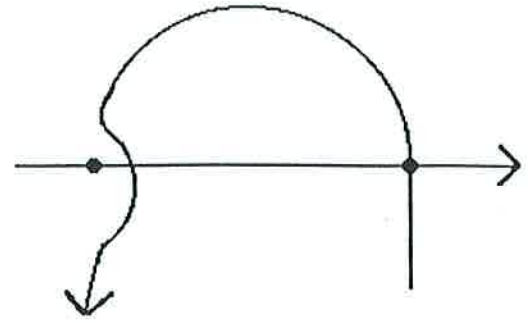
qui a été repris par Sartre dans *L'être et le néant*. Au fond, ça définit avant tout [par] le sujet par son rapport à un avenir, dans lequel il se projette pour revenir ordonner les contingences de l'actualité et les faits du passé.

Alors, au fond, Lacan tente, dans ce départ de son enseignement, de penser, on peut dire la métapsychologie, c'est-à-dire ce qu'est l'inconscient, à partir de la cure analytique, et à partir de ce qu'il pose, de façon, il faut dire, optimiste, comme l'efficacité de la psychanalyse, qui tiendrait tout entière dans la parole. De telle sorte que le symptôme lui-même n'apparaît que comme un sens emprisonné, un sens à libérer.

Et, au fond, la définition métapsychologique que Lacan nous propose de l'inconscient est sans équivoque : « *Ce que nous apprenons au sujet à reconnaître comme son inconscient, c'est son histoire.* » Au fond, [l'inconscient] dans cette conception, l'inconscient, il n'a rien à faire avec le pur développement, l'inconscient se situe sur le vecteur que nous avons appelé ici l'histoire. Et ce qui est par excellence inconscient, c'est ce qui n'a pas pu prendre son sens, ce dont le sens est resté emprisonné, ce dont le sens n'arrive pas à passer dans le discours.

Je ne fais ce rappel bref que pour marquer ce que ça implique du concept de fixation. La fixation dans ce contexte est exclusivement pensée en termes de discours. Au fond, la fixation c'est l'événement qui n'a pas pu être verbalisé, qui n'a pas pu être inclus dans l'histoire rétroactive du sens.

Au fond, si on veut se fier à ce schéma, on pourrait dire que il y a fixation à tel point, quand le vecteur du sens, enfin, le vecteur de l'histoire n'inclut pas ici le fait.



Et, à cet égard, là où Freud semblait indiquer une grille du développement libidinal, Lacan substitue les péripéties de la subjectivité. A cet égard, ce qui compte, c'est le sujet du sens, et non pas, si je puis dire, le sujet de la jouissance. Et s'il y a fixation, on peut dire, c'est une fixation du sens, de ce sens qui n'arrive pas à se libérer dans le discours, et Lacan d'ailleurs parle à un endroit, pour définir le symptôme, exactement de « *sens emprisonné* », et ça traduit pour lui la fixation freudienne. Ça s'accompagne, comme je l'ai déjà souligné, d'un ravalement de la pulsion, à quoi il n'attribue, il attribue à la théorie des pulsions qu'un rang secondaire voire hypothétique. Et donc, à cet égard, il s'en passe. Et il propose explicitement une théorie de la fixation.

Et au fond, il m'est déjà arrivé de vous signaler cette théorie de la fixation, mais ce qu'il s'agit de voir, c'est que, au fond, c'est l'épreuve essentielle de sa théorie, comment peut-il rendre compte de la fixation dans cette conception de l'inconscient comme histoire ?

Alors, il nous donne sa théorie. Qu'est-ce que c'est qu'une fixation ? Et sa réponse c'est : avant tout, c'est un « *stigma historique* ». Autrement dit, là où, pour Freud, c'était avant tout une affaire de jouissance, c'est pour Lacan, pour le Lacan inaugural, une affaire de sens, c'est une affaire de sens historique. Donc, au fond, là où il y avait chez Freud jouissance, chez Lacan il y a sens.

Et on peut dire que c'est dans ce débat, enfin, que ce, que c'est ce débat qui est le lieu propre de l'enseignement de Lacan. Et au fond, je n'aurais pas dû me surprendre, enfin, en 1973, je n'aurais pas dû me surprendre de cette équivoque de Lacan « *Jouis-sens* ». Parce que cette question est là depuis le début. Et, [depuis le déb] au début, elle est réglée par la traduction de ce qui chez Freud s'énonce en termes libidinaux, la traduction en termes sémantiques. Et c'est pourquoi Lacan peut dire : les fixations, ce sont des pages. Ce sont comme des pages de livres, simplement des pages qui ne sont pas à leur place. Ce sont des pages qu'on a arrachées, ou ce sont des pages qu'on n'arrête pas de relire. Et il distingue précisément la « *page de honte qu'on oublie* », et au fond, c'est, à ce moment-là c'est assimiler la fixation au refoulement, la page de honte qu'on oublie et qui vient se rappeler dans les actes, symptomatiques, donc qu'on retrouve par le retour du refoulé ; la page de honte, deuxièmement, la page de honte « *qu'on annule* », on peut penser que c'est l'isolation, et qui « *s'oppose à ce qui se dit ailleurs* », donc qui se trahit par ailleurs ; troisièmement la « *page de gloire qui oblige* », on peut y voir, au fond, l'idéal, l'idéal dont Lacan dit qu'il perpétue le mirage par le symbole.

Au fond, sous ces trois espèces, on voit se dissoudre le concept freudien de fixation. Puisque, au fond, dans ces trois exemples que propose Lacan, ordonnés par ces deux affects, la honte et la gloire, le sujet est avant tout en rapport avec des significations. Et, honte ou gloire, au fond ça concerne le sujet en tant qu'il comprend le sens. Et, ici on peut dire que cette fixation de jouissance que Freud cherchait à mettre à l'origine du refoulement, au contraire

ici elle s'éclipse dans le concept de refoulement.

Il y a ensuite un exemple précis que Lacan nous donne de cette conception de la fixation, à propos du stade anal ; et ce stade anal où, comme vous savez, comme je l'ai rappelé, Freud a vu la fixation libidinale propre à la névrose obsessionnelle. Et au fond, Lacan en propose, comme à son habitude, une analyse rapide, mais dont l'objectif propre est, si l'on veut, de volatiliser la valeur de jouissance incluse dans le stade anal, pour ne mettre en valeur que le sujet du sens dans trois modalités.

Et donc, je les énumère précisément : le sujet enregistre, le sujet jouit, deuxièmement, troisièmement le sujet fait agression, séduction et symbole.

Alors, je reprends ça plus en détail. D'abord, le sujet qui enregistre, sans doute c'est de l'ordre du signifiant. Lacan présente dans le stade anal un sujet qui est tabellion, scribe de ce qui a lieu. Et quand il nous dit : ce sujet fait agression, séduction et symbole, au fond, nous voyons à l'œuvre un sujet qui donne sens, qui donne sens d'agression, de séduction ou de symbole. Alors, je donne maintenant les compléments qui permettent de mieux s'y retrouver.

Premièrement, le sujet « *enregistre en victoires et défaites la geste de l'éducation de ses sphincters* ». Donc, tout ce qui est de l'ordre de la discipline anale est présenté par Lacan en termes d'éducation, ce qui est habituel, mais il y ajoute la geste, l'épopée, pour marquer que ce qui a lieu en fait dans ce moment qualifié de stade anal, c'est déjà une histoire de défaites et de victoires, et qu'en fait le stade anal c'est moins un moment du développement qu'un épisode d'une histoire glorieuse ou honteuse.

Ensuite, il nous dit que ce sujet fait « *agression de ses expulsions*

*excrémentielles* », ce qui veut dire qu'il leur donne un sens d'agression, de ses rétentions il fait séduction, il demande qu'on lui demande, et par là même il se fait, lui, détenteur de l'*agalma* de ses fèces, et de ses relâchements, dit-il, il fait symbole. bon.

Autrement dit, pour ce qui est du 1) et du 3), on voit que les termes mêmes de la description, au fond, volatilisent la charge libidinale que Freud place dans le stade. Il reste ce deuxièmement où [le su...] où Lacan nous dit que le sujet y jouit, dans ce stade, de « *la sexualisation imaginaire de ses orifices cloacaux* ».

Et ce qu'il faut retenir avant tout, c'est que, puisqu'il inscrit ici tout de même le mot de jouissance, c'est qu'au fond, il attribue au sujet du sens la capacité de jouir. Au fond, il fait ici du jouir rien d'autre que une modalité du sens. Et ensuite, il repousse ce qu'il appelle la sexualisation dans un autre ordre que l'ordre symbolique, à savoir dans l'ordre imaginaire, et il faut donner toute son importance à cet adjectif de sexualisation imaginaire.

Au fond, dans cette description, tout son effort est de montrer qu'il ne s'agit pas d'une affaire de libido, mais que c'est une affaire de sujet, et que l'affaire du sujet c'est le sens. Et, au fond, la jouissance ici s'infiltré, il ne peut pas quand même en annuler tout à fait la donnée, mais, d'un côté il l'affirme comme une capacité du sujet, et de l'autre, il l'assigne à l'imaginaire.

Et, au fond, c'est ce qui va s'affirmer dans l'enseignement de Lacan. L'opposition des deux registres symbolique et imaginaire, opposition qui a toute sa validité, qui peut être argumentée d'une façon fort convaincante, mais dont le résultat sur ce qui nous occupe aujourd'hui est bien de placer la jouissance du côté de l'imaginaire.

Et corrélativement, c'est la valeur de ce topos lacanien qui met la mort du côté du symbolique. Et chaque fois que Lacan dit « *le symbole est le meurtre de la chose* », chaque fois qu'il reprend sous des formes diverses la connexion du symbolique et de la mort, c'est pour dire : il ne s'agit pas de jouissance ici, puisque le symbolique c'est une affaire de mort.

Et c'est pourquoi il peut, à la fin de cette « Fonction et champ de la parole et du langage », accepter, accueillir la définition heideggerienne du sujet comme être-pour-la-mort, parce que ça veut dire avant tout : le sujet n'est pas un être pour la jouissance.

Et c'est dans la cohérence, dans la même cohérence systématique qu'il entend définir l'instinct de mort freudien, non pas à partir du masochisme primordial - il le repousse en passant en disant : ça n'a rien à faire avec le masochisme primordial - ça veut dire, il ne veut pas définir l'instinct de mort freudien à partir de la jouissance, il ne veut pas définir l'instinct de mort comme une pulsion, il veut définir l'instinct de mort freudien du côté de l'histoire, c'est-à-dire du côté du symbolique. Et, c'est en quoi il peut dire : « *l'instinct de mort* » freudien - c'est le mot qu'il emploie, il proscrie le mot de pulsion là - « *exprime essentiellement la limite de la fonction historique du sujet* ».

Au fond, le symbolique c'est la mort, l'imaginaire c'est la jouissance. Et le choix, ce qui opère, ce qui pour Lacan est de l'ordre de la condition, précisément c'est le symbole. Là où Freud justement insistait sur la condition du refoulement, de l'annulation signifiante, dans nos termes, la condition du refoulement c'est la fixation libidinale, Lacan dit : la condition fondamentale c'est la condition symbolique.

Et sa première analyse du *Fort-Da* - qu'il m'est déjà arrivé de commenter, comme beaucoup - elle est là pour montrer quoi ? Que la répétition est entièrement fomentée par la subjectivité, que dans la répétition le sujet est actif, qu'il y maîtrise sa privation, la privation de l'objet qui pourrait le satisfaire, et que précisément il négative sa jouissance et transcende son désir. Autrement dit, toute son analyse première de la répétition est faite pour montrer que justement ça surclasse la jouissance et que ça s'en défait.

Alors, ce sujet comme être-pour-la-mort est défini sur l'axe symbolique, et au fond, il ne peut pas être animé par une libido, il ne peut être animé que par une intention qui est de l'ordre du sens, et non pas de l'ordre de la jouissance.

Et c'est pourquoi Lacan est conduit à dire qu'il est animé par le désir de reconnaissance. C'est un emprunt à Kojève, mais on n'a rien dit quand on a dit que c'est un emprunt à Kojève. Faut voir la fonction que ça remplit, ça remplit le vide que laisse précisément la libido freudienne.

Et donc, il lui faut, au fond, inventer à la place de la libido freudienne, une satisfaction d'ordre symbolique, d'ordre purement symbolique. Alors, qui a en plus beaucoup d'avantages, parce que cette satisfaction purement symbolique est universalisable. Aucun problème pour conjoindre la satisfaction du sujet et la satisfaction de tous, c'est précisément ce que permet le symbole. Donc, si on laisse de côté l'investissement libidinal et ses éventuels archaïsmes, si on les transmue en pages d'écriture, pages de honte ou pages de gloire, qu'il faut arriver à lire, alors il n'y a pas d'obstacle à ce que la satisfaction soit universalisable.

Et donc, en définitive, l'opération qui s'accomplit tout à fait au départ de

l'enseignement de Lacan, on peut dire, réduit la fixation au refoulement, là où Freud, au contraire, cherchait à les distinguer et situait un en deçà du refoulement précisément au niveau d'un, d'un accident survenu à la libido. Et dès lors que la fixation n'est rien d'autre qu'un refoulement, et que le refoulement peut être levé par la parole, alors c'est une épopée, l'épopée de sa subjectivité qu'il s'agit d'obtenir dans la cure analytique, et l'épopée d'une subjectivité qui à l'horizon conflue avec l'esprit du temps, avec le *Zeitsgeist*.

Alors, tel que je le présente, enfin, méchamment, on voit bien ce qu'a de profondément pernicieux le schéma qui oppose le symbolique et l'imaginaire, enfin, dans le registre qui nous occupe. Parce que ce schéma, au fond, il a pour effet de retrancher la jouissance et de la reléguer dans l'imaginaire.

Et ça n'a été, et en même temps que Lacan a proposé, a, il faut bien dire, a fixé les idées avec ce schéma qui oppose le symbolique et l'imaginaire, il n'a pas arrangé les choses en passant de l'autonomie du sujet, que célèbre « Fonction et champ », à l'autonomie du symbolique. Si Lacan met en évidence l'autonomie du symbolique au début de son « Séminaire de La lettre volée », c'est dans la mesure où auparavant il avait célébré l'autonomie du sujet, dans son Rapport de Rome. Et qu'est-ce que veut dire l'autonomie du symbolique ? Ça veut sans doute dire que ça n'est pas le sujet qui est autonome, c'est le symbolique lui-même, que la chaîne signifiante a ses propres lois, que Lacan a mis en valeur avec son petit schéma que tout le monde s'est amusé à déchiffrer : *alpha*, *bêta*, *gamma* [ $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ] etc. Et ce que ça... quelle est la notion qui passe à travers ça ? C'est que la chaîne signifiante n'est conditionnée par rien d'autre qu'elle-même, par la loi symbolique qui la détermine. Autrement

dit, ça veut dire : il n'y a pas de *Bedingung* du symbolique, il n'y a pas de condition du symbolique. Mais ce sont, dans les termes que Lacan lui-même emploie, les conditions du symbole qui asservissent l'objet humain. Autrement dit, la chaîne signifiante, c'est elle qui conditionne, c'est elle qui impose ses conditions.

Et c'est passé, il faut bien dire, et ça passe encore pour l'enseignement proprement dit de Lacan. Déjà, vous pouvez noter que dans la petite phrase que je vous ai donnée au départ, [ce que Lacan] y figure l'expression « *la loi du signifiant* », et ce que Lacan appelle alors dans sa *Télévision* la loi du signifiant, c'est pas  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ , c'est pas une loi logique, sinon c'est l'équivoque qu'il appelle la loi du signifiant. Et c'est pas du tout la même chose de définir la loi du signifiant comme une loi de pure logique formelle, ou de la définir à partir de l'équivoque qui se produit du rapport de l'oral à l'écrit. Précisément le schéma  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ , ça n'a de sens, ça n'a de valeur, ça ne se supporte que dans l'écrit tout seul, et le commentaire qu'on peut y apporter. Alors que la loi du signifiant comme équivoque, ça suppose qu'on prend comme essentiel le rapport de l'oral à l'écrit.

Et quand Lacan nous dit - c'est le début des *Écrits*, la page 11 - que la loi de la chaîne signifiante régit tous les effets déterminants pour le sujet, comme la forclusion, le refoulement, la dénégation, qu'est-ce que ça veut dire dans la perspective que nous avons aujourd'hui ? Ça veut dire, il n'y a pas de fixation qui précède ça. Au fond, on est tellement habitué à lire ça, cette autonomie du signifiant et du symbolique, et les arguments que Lacan y apporte, qu'on néglige, au fond, la valeur, la matrice négatrice que comportent ces formules. Ça veut dire : pas de signification, pas de fixation en

delà. Et, au fond, l'exemple même que Lacan trouve dans *La lettre volée* est fait pour montrer que c'est le signifiant qui commande et que l'imaginaire suit, au sens où le Général de Gaulle disait : « *L'intendance suivra.* » Bon.

Et, au fond, quand il nous présente sa syntaxe  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ , comme un exemple de « *parcours subjectif* », il souligne que, si on accepte cette interprétation, ça montre que la subjectivité constituée dans cette chaîne n'a à l'origine aucun rapport avec le réel. Et nous, nous pouvons traduire que c'est fait pour montrer que ça n'a aucun rapport avec la jouissance, mais que le sujet est pur rapport au signifiant.

En relisant une fois de plus ces textes, ça m'a amusé de retrouver, page 51, le terme de « *disparité* », que j'avais utilisé la dernière fois pour qualifier la position de la jouissance comme la disparate. Et si on trouve cet usage du terme de disparité, dans le texte de Lacan, c'est pour marquer que la syntaxe met en valeur des disparités qu'elle apporte avec elle. C'est-à-dire, s'il y a des disparités, et c'est ce que met en valeur cette chaîne, ce sont des disparités qui sont purement symboliques.

Autrement dit, la démonstration a pour but de montrer que la répétition n'a rien à voir avec la libido ; que la libido elle ne se manifeste, dans l'histoire du sujet et dans la cure analytique, que comme une inertie imaginaire, et que c'est tout à fait différent de la mémoire symbolique, qui, elle, est une syntaxe qui conserve indéfiniment les exigences de la loi symbolique de départ. Et donc, c'est opposer strictement l'inertie imaginaire qui est secondaire et l'indestructible de ce qui est véhiculé dans la chaîne signifiante.

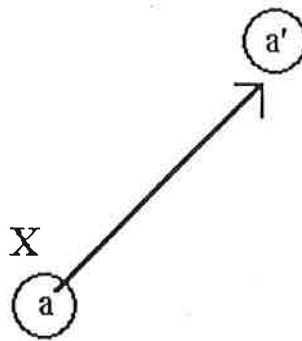
Alors quand Lacan insiste à situer la répétition sur le plan symbolique, puisqu'au fond c'est ce qu'il apporte,

l'automatisme de répétition que Freud a découvert, on ne peut en rendre compte que sur le plan symbolique. Et quand il dit de l'automatisme de répétition qu'il est « *prévital et transbiologique* », tout le monde applaudit parce que, maintenant, parce qu'on y reconnaît le registre propre au sujet, qui n'est pas de l'ordre naturel. Très bien ! Mais ce qui se dit en même temps, c'est, à travers ces qualificatifs mêmes, c'est : la répétition n'a rien à faire avec la jouissance. Et même ça propose une disjonction totale entre la répétition et la jouissance.

Alors, c'est précisément dans l'espace ouvert par cette disjonction entre la répétition et la jouissance que Lacan a promu son concept du désir. Au fond, il a promu ce concept à la place de la libido, et comme une fonction, elle, purement symbolique, ça peut faire l'usage de la libido, ça a le goût de la libido, si je puis dire, mais ça n'est pas de la libido. Ça a le goût, ça a la couleur de la libido, dont Lacan dit, la libido a « *couleur-de-vide* », pour dire, elle n'a pas plus de couleur que le désir. Le désir, au fond, c'est beaucoup plus commode à manier que la libido, parce que c'est une fonction symbolique, on lui assure dans la chaîne symbolique une persistance indestructible, et en plus, c'est attaché à l'Autre en tant que désir de l'Autre. Et donc, au fond ça a permis, la promotion du concept du désir a permis à Lacan d'établir un rapport d'extériorité entre le signifiant et la jouissance. Et deuxièmement, on peut dire, un rapport de domination du signifiant sur la jouissance.

On peut par exemple se référer à ce qui anime sa mise en place de la clinique de l'hystérie et de l'obsession, à l'époque même du *Séminaire IV*, où il étudie, de façon corrélative, les deux structures cliniques de l'hystérie et de l'obsession, et on peut dire où ce qu'il

met essentiellement en valeur, ce sont les impasses de la jouissance imaginaire. Au fond, il met en valeur dans chacune de ces structures, disons, la privation de jouissance qu'y subit le sujet et le transfert de jouissance qui s'accomplit dans l'imaginaire. Au fond, dans les deux cas, il montre comment, aussi bien dans l'hystérie que dans l'obsession sous des formes différentes, la jouissance est transférée à l'autre imaginaire, et que de ce fait, le sujet en tant que moi est bien incapable de jouir.



Alors pour l'hystérique, au fond il la conçoit à partir du stade narcissique, comme étant un sujet pâtissant d'un défaut d'identification narcissique, et qui donc a besoin d'un autre imaginaire du même sexe pour pouvoir en quelque sorte prendre corps. D'où, au fond, la proximité avec l'homosexualité féminine. Dans les deux cas, hystérie et homosexualité féminine, c'est comme s'il lui fallait, au fond, un intermédiaire masculin pour saisir le corps de l'autre imaginaire. Et donc, au fond, ça peut se faire en s'identifiant à un homme, ou bien, disons, en mobilisant un homme qui s'en saisit. Et dans cette, enfin, cette modalité hystérique de l'identification masculine, le sujet prend le rôle de l'homme, dit Lacan, sans pouvoir en jouir. Et à cet égard, dans cette identification on peut dire qu'il y a un transfert de jouissance et que le sujet se retrouve là privé, privé de sa jouissance imaginaire, et au fond, incapable de la retrouver dans ce qui mérite d'être alors

d'être appelé une impasse de la jouissance imaginaire.

Concernant l'obsessionnel - je vais vite -, c'est dans les mêmes termes. Lui aussi transfère sa jouissance à un autre imaginaire qui est celui qui considère le spectacle. Et tandis que le sujet abdique son désir, qui est toujours ailleurs, et donc ne fait que se donner en spectacle, il lui faut supposer l'autre qui, lui, jouit du spectacle, et qui est à la fois équivalent de la mort et en même temps dont on attend que la mort le fasse disparaître.

Je ne rentre pas dans le détail de cette clinique de l'hystérie et de l'obsession qui a sa richesse. Je veux simplement marquer que dans les deux cas, dans ces deux cas, dans ces deux structures cliniques, au fond, Lacan veut montrer qu'il y a deux impasses de la jouissance, deux impasses du transfert de jouissance qui n'ont pas de solution imaginaire. Au fond, il montre, disons, que l'affaire de jouissance c'est toujours une affaire de leurre, une affaire de mirage. Et, dit-il, page 453 des *Écrits* : « *L'issue de ces impasses est impensable [...] par aucune manœuvre d'échange imaginaire puisque c'est là qu'ils sont impasses.* » Vous noterez que dans le texte, c'est pas très clair quel est le, à quoi se réfère « *ils sont impasses* », puisque échange imaginaire est écrit au singulier, bon, on dirait plutôt qu'« elles sont impasses ». Au fond, quand il évoque, à cet égard, quand lui vient ce terme de jouissance, c'est pour marquer que dans l'imaginaire, il n'y a pas de solution aux impasses de la jouissance. Et que donc, il faut se référer à l'Autre majuscule, où il s'agit pas alors de jouissance, il s'agit de question. Et au fond, c'est comme si les transferts de jouissance dans l'hystérie comme dans l'obsession, au fond, voilaient la vraie question de l'inconscient. Et comme si ce dont il s'agissait toujours, c'était de

renvoyer les affaires de jouissance à leur statut d'ombres et de reflets, pour s'occuper dans le symbolique du vrai.

Et d'ailleurs, voyez que dans le *Séminaire IV*, quand Lacan essaye de situer la perversion fétichiste, il a toujours affaire à l'imaginaire, il en fait une affaire optique, il met en question le voile. Au fond, c'est toujours par ce biais que il traite la jouissance, par le biais imaginaire. Et sans doute en pouvant s'appuyer sur les comportements observables. Mais enfin, c'est pas une pure observation, ça s'inscrit dans ce contexte théorique que je décris.

Alors, évidemment, ce qui fait basculer tout de même cette problématique, c'est l'entrée du phallus, si je puis dire. C'est quand même de se mettre à isoler une jouissance particulière qui tient à l'identification au phallus imaginaire de la mère. Parce que là, au fond, on peut dire qu'avec la promotion du signifiant phallique, il s'introduit dans l'enseignement de Lacan un terme médiateur entre symbolique et imaginaire, et par là un terme médiateur entre signifiant et jouissance. Au fond, ce que Lacan a appelé le phallus, en l'empruntant à l'œuvre de Freud, ce qu'il a appelé le phallus, c'est au fond, la jouissance pensée sous une forme imaginaire, mais en même temps symbolique. Et par là même, au fond, alors qu'il opposait systématiquement, au fond les impasses imaginaires de la jouissance et la question symbolique qui est au niveau du grand Autre, par le biais de ce concept, enfin, étrange, enfin, qu'il a forgé tout entier, de phallus imaginaire et symbolique, eh bien ! [il met mainte] il arrivera à mettre en rapport, au fond, la jouissance et la question.

Et c'est la valeur de ce qu'il expose, page 555 des *Écrits*, de la « Question préliminaire », et il faut savoir le lire.

« *La fonction imaginaire du phallus* », dit-il, est « *le pivot du procès symbolique* ». Ça, c'est déjà énorme, c'est déjà énorme parce que, jusqu'alors l'imaginaire c'était vraiment par excellence une fonction secondaire et subordonnée. Et au fond, avec ce terme de phallus, voilà qu'il nous amène une fonction imaginaire qui est le pivot du symbolique. Et il ajoute : « *qui parachève [...] la mise en question du sexe par le complexe de castration* ». Et le terme important c'est ici « mise en question ». Alors que tous ses développements antérieurs étaient justement faits pour écarter la jouissance imaginaire et la question symbolique, il apparaît au contraire ici, par le biais de ce concept que j'appelais médiateur, qu'il y a un terme imaginaire qui est le comble de la mise en question, pour le sujet, de son propre sexe.

Et c'est ainsi que je crois ouvrir la voie d'une, enfin, d'une relecture à l'envers de l'enseignement de Lacan, que je poursuivrai la prochaine fois.

29 MARS 1995



# SILET

Jacques-Alain MILLER

5 AVRIL 1995

XV

Le petit Jacques. Le petit Jacques, Lacan. Peut-être que je parle cette année de Lacan, le grand Lacan, comme du petit Hans. C'est pourquoi je dis : le petit Jacques.

J'ai dit que je passais cette année à l'envers de l'enseignement du grand Lacan. Longtemps, longtemps je me suis levé de bonne heure pour épeler avec vous, ou ceux qui, ceux qui étaient à la même place, cet enseignement. Au fond, je l'ai déchiffré, je l'ai manié, je l'ai manœuvré, j'ai signalé ses contradictions et ses correspondances, ses homologies comme ses discordances et ses décalages, et disons que, pour ceux qui ont suivi ce travail, qui en ont reçu les effets, je l'ai dédogmatisé, en paraissant l'historiser. Et je suis, me semble-t-il, en mesure aujourd'hui de le lire à l'envers. Au moins en ce sens que je pense pouvoir situer ce qui est le principe même de son invention conceptuelle. C'est-à-dire présenter ses concepts, qui ont marqué l'histoire de la psychanalyse, et ses mathèmes, pour s'exprimer comme lui, les présenter comme autant de solutions d'un problème. Et c'est ce qui me conduit à repasser par des points qui, à mon avis, faisaient jusqu'à présent accroc. Au fur et à mesure que je le commentais au cours des années, ici ou là, dans ses écrits, dans ses Séminaires, il y avait des endroits, des passages qui accrochaient, qui ne paraissaient pas congruents avec le reste du contexte. Et aujourd'hui, repassant par ces mêmes points, au fond, j'y découvre une

logique qui était celle de la résolution d'un problème.

Et c'est pourquoi il ne me paraît pas mal venu, pour orienter cette lecture, pour nommer ce qui l'oriente, de faire référence à la phobie du petit Hans. Peut-être que l'enseignement de Lacan, c'est la phobie du petit Jacques à l'endroit de Freud, de quelque chose dans Freud. Cette orientation consiste à penser le phénomène, la phobie en question, à partir d'une mise en équation signifiante. Et telle que sa solution - c'est ce que Lacan propose à propos du petit Hans - soit donnée par l'exhaustion, le parcours complet de toutes les formes possibles d'impossibilité de la solution. Eh bien ! cette définition de l'effort du petit Hans, dans la période que nous en connaissons, rapportée par Freud, n'est pas loin de décrire la façon dont se présente à nous l'enseignement de Lacan.

Peut-être, pour servir de préface à la lecture d'aujourd'hui, puis-je rappeler les données de la mise en équation dont il s'agit dans la phobie de Hans. Quelle est-elle ?

Si je veux aller, comme d'habitude, au plus simple, je dirais que c'est une équation - et je vous invite à le contrôler sur le Séminaire publié de La relation d'objet - c'est une équation faite entre le complexe d'œdipe et le complexe de castration. C'est écrire une équivalence entre l'œdipe et la castration. C'est d'écrire de cette façon-là, premièrement, grand P sur X, M (grand M) :

$$\left( \frac{P}{X} \right) M$$

On peut, au fond, y reconnaître, page 379 du Séminaire de La relation d'objet, une écriture ébauchée de ce que Lacan écrira plus tard sous la forme qui restera

dans ses Écrits : Nom du Père sur Désir de la Mère.

## Nom du Père

### Désir de la Mère

Et on y reconnaît, en effet, au-dessus de la barre, le grand P du signifiant du père, en dessous, un X supposé inscrire la position de l'enfant, le tout au regard de la mère.

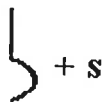
D'ailleurs un peu après, Lacan écrira dans son Séminaire, page 396, grand P, entre parenthèses grand M : P(M), et donc s'approchant déjà de son écriture définitive.

Ce qu'il essaye de symboliser de ces trois façons, c'est le complexe d'œdipe freudien, où le règne du père vient surclasser la dominance de la mère.

Et le principe de la mise en équation, qui est indiqué par ce signe de congruence,



et qui implique une certaine approximation, disons, lie cette écriture du complexe d'œdipe à une écriture du complexe de castration, dont la première forme, que Lacan propose page 379 également, est la suivante : un signe bizarre supposé représenter une faucille à l'envers, empruntée à sa référence au poème de Victor Hugo, Booz, et auquel s'ajoute avec un petit plus, le s minuscule du signifié ou de la signification :



Symboles que Lacan traduit ainsi : la faucille du complexe de castration, disons que c'est une forme imagée de la barre, de négation, d'annulation, portant sur le phallus, plus la signification où le X de départ trouverait sa solution.

Disons que par cette écriture, il essaye de symboliser la signification de la castration, et par là, d'écrire une équivalence entre le complexe d'œdipe et le complexe de castration.

Page 396, il propose une écriture un peu différente du complexe de castration, ainsi écrite : moins petit p entre parenthèses, et à côté entre parenthèses X sur Pi.

$$P(M) \sim (-P) \left( \frac{X}{\pi} \right)$$

C'est une autre écriture du complexe de castration où figure, sous l'écriture curieuse de moins p, la fonction imaginaire du père castrateur, et sous les espèces de grand Pi, ce qui serait la fonction réelle du phallus, c'est-à-dire le pénis ou sa jouissance, c'est laissé dans une certaine obscurité.

Voilà ce qui est, au fond, la mise en équation fondamentale que Lacan propose à la fin de sa construction sur la phobie du petit Hans.

Et, au regard de cette mise en équation, dans ses deux versions principales, il écrit la trajectoire propre du petit Hans, pour qui ce grand P initial, là placé sur X, ou dans la seconde version placé à côté de la parenthèse de la mère, ne remplit pas la fonction qui lui revient et se trouve substitué par le signifiant du cheval de la phobie, qui est dans le Séminaire indiqué par un grand I avec un accent, à la place de grand P.

I'

D'autre part, le cas de Hans implique que la relation élémentaire à la mère, qui est ici indiquée, se trouve compliquée d'éléments supplémentaires. Et vous le trouvez indiqué sur les schémas de Lacan par Phi, le phallus, petit alpha, l'autre enfant. Tandis que la formule de la castration est elle-même, si l'on veut,

déviant par rapport à cette forme normale, et elle est indiquée de diverses façons, je retiens celle-ci : petit m plus grand M, à la place de la castration, la morsure, en tant que elle est un danger, la morsure avant tout primordialement maternelle, en tant qu'elle est un danger portant sur la réalité génitale.

### m + M

Donc, sur la base de l'équation initiale - complexe d'Œdipe, complexe de castration -, Lacan tente d'écrire la déviation de cette formule dans la phobie du petit Hans, déviation aussi bien de la formule du complexe d'Œdipe, que déviation de la formule de la castration.

Et, à la fin, à la fin du parcours du petit Hans, on trouve la formule terminale du complexe d'œdipe chez lui, et la formule terminale du complexe de castration. La première est écrite ainsi : petit p, grand M, grand M prime, chacun de ces M entre parenthèses

### [p (M) (M')],

traduisant dans la minuscule du p la place inadéquate, dévalorisée du père, compensée par le dédoublement de la mère, et qui indique que le tiers symbolique que le petit Hans ne rencontre pas dans le signifiant du père, il le situe précisément dans le personnage de la grand-mère paternelle, tandis que le point d'arrivée, la castration, se prête à cette formule : alpha sur phi au regard de grand Pi,

$$p (M) (M') \sim \left( \frac{\alpha}{\phi} \right) \pi$$

et qui est supposée traduire l'épisode de sa sœur Anna chevauchant le petit cheval de bois, et donnant, au fond, une version triomphante du complexe de castration.

Et Lacan propose de reprendre l'ensemble du déroulement de la phobie comme faite d'une transformation de la formule initiale à la formule terminale par une série d'étapes.

Eh bien ! peut-être n'est-il pas impossible de concevoir le décours de l'enseignement de Lacan sur ce modèle. Et c'est ce qui m'a autorisé, enfin, à vous présenter, pour commencer, l'enseignement de Lacan et la lecture que j'essaie d'en faire comme celle du petit Jacques.

La formule finale, la formule standard que Lacan a présentée, dans les pages que je vous ai citées, sous cette forme ou sous celle-ci, cette formule finale c'est celle qui lui inspire, quelque temps plus tard, son schéma de la métaphore paternelle, qui est fait - la lecture du Séminaire IV est bien faite pour nous en avertir - qui est faite de l'articulation du complexe d'Œdipe et du complexe de castration.

Et on y retrouve, dans la forme où je l'abrège, Nom-du-Père sur Désir de la Mère, Désir de la Mère sur X, ces signifiants étant barrés comme étant métaphorisés, on y retrouve les termes que Lacan avait mis en jeu dans ses premiers essais de symbolisation, cet X, qui était au départ la position de l'enfant au regard de la paire du Nom-du-Père et du Désir de la Mère, est dans les Écrits réduit à être signifié au sujet.

$$\frac{NP}{DM} \quad \frac{DM}{X}$$

Et de l'autre côté de cette formule, et indiqué par une flèche d'opération, on trouve le Nom-du-Père, entre parenthèses grand A sur phallus, qui est l'écriture que Lacan a proposée finalement du complexe de castration :

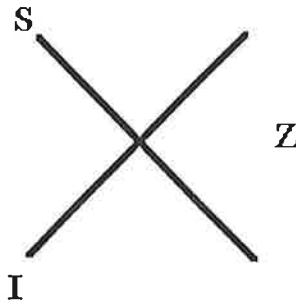
$$\frac{NP}{DM} \quad \frac{DM}{X} \longrightarrow NP \left( \frac{A}{Phallus} \right)$$

Alors on s'est attaché beaucoup au fait que Lacan proposait là, au fond, une formule linguistique, celle de la métaphore, adaptée pour les besoins de la cause. Je propose de s'apercevoir qu'elle a, au fond, pour ressort d'articuler précisément le symbolique et l'imaginaire.

Et la formule de la métaphore paternelle réduit l'imaginaire à être un effet de sens, un effet de sens produit par une articulation signifiante. Pour être plus précis, disons qu'elle fait du complexe d'Œdipe une articulation signifiante, et du complexe de castration une signification induite par cette articulation signifiante. Elle fait exactement du complexe de castration la signification du phallus.

Et c'est ainsi que Lacan peut dire dans sa « Question préliminaire », page 557, dans cette perspective, que le phallus est une signification « évoquée dans l'imaginaire du sujet par la métaphore paternelle ». Au fond, l'enjeu de la métaphore paternelle c'est de proposer une articulation du symbolique et de l'imaginaire, de nous montrer l'imaginaire, si l'on veut, normal, déduit, induit, produit par une articulation symbolique.

Et en soi-même ce schéma constitue un démenti à ce schéma essentiel que Lacan a tant de fois reproduit, qui disjoint complètement l'imaginaire et le symbolique. C'est le principe de son schéma, le schéma L, schéma en Z,



ce schéma est fait pour disjointre l'imaginaire et le symbolique, alors que cette formule de la métaphore paternelle, on peut dire, c'est tout à fait autre chose, puisqu'elle conjoint le symbolique et l'imaginaire, et même elle donne une place à l'imaginaire de produit du symbolique.

La voie que j'ai prise pour accéder à l'envers de l'enseignement de Lacan, c'est en définitive la voie de son *Envers de la psychanalyse*. Cet *Envers de la psychanalyse* où il s'aperçoit - c'en est le pivot, la découverte essentielle - que la répétition signifiante, qui est au principe même de la chaîne signifiante et par là même au principe de la parole, que la répétition est répétition de jouissance. C'est-à-dire que sous le titre de *L'envers de la psychanalyse*, Lacan fonde la répétition, non pas sur l'autonomie du symbolique, comme il l'a fait au départ de son enseignement, mais bien sur son hétéronomie par rapport à la jouissance.

Et c'est de là que je me suis senti invité à mettre en question le rapport de la jouissance et du symbolique dans l'ensemble de l'enseignement de Lacan.

Au fond, j'ai fait problème de ce rapport : jouissance, j'écris le losange de Lacan qui désigne toutes sortes de mises en rapport, avec le symbolique.

Jouissance  $\diamond$  Symbolique

Et pourquoi ne pas dire que c'est là la mise en équation dont l'enseignement de

Lacan développe toutes les formes d'impossibilité.

Je vais d'abord resituer, sur la base de cette formule que je ne vois pas pourquoi je n'appellerais pas une mise en équation, le moment inaugural de l'enseignement de Lacan, que je me suis attaché à décomposer cette année.

Dans ce moment inaugural - je l'ai martelé - la jouissance est affectée à l'imaginaire. C'est-à-dire qu'elle est pensée à la façon freudienne, comme une libido, c'est-à-dire comme un flux, qui transite entre les deux termes du couple imaginaire petit a et petit a'. Et de ce fait, la jouissance est entraînée dans toutes les impasses de l'imaginaire, c'est-à-dire les impasses du Stade du miroir.

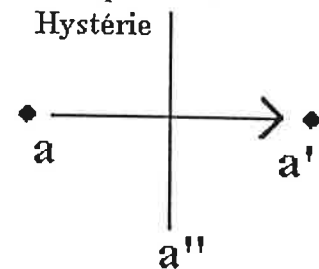
Et c'est ce que j'ai, au fond, souligné dans la clinique qui se fonde sur cette localisation imaginaire de la jouissance. C'est une clinique que Lacan propose de l'hystérie et de l'obsession, et dont le principe est que l'autre imaginaire jouit à la place du sujet. C'est ce que j'ai indiqué la dernière fois : à partir du moment où la jouissance est située dans le registre imaginaire, elle apparaît toujours comme transférée peu ou prou à l'autre imaginaire, et donc elle apparaît, à cet égard, comme jouissance dérobée, jouissance volée au sujet.

Et c'est là que s'insère l'exemple souvent répété que Lacan est allé chercher dans les *Confessions* de saint Augustin, de l'enfant qui voit son cadet jouir du sein maternel et qui en éprouve, enfin, une désappropriation, se couvre d'une pâleur mortelle, à voir que le petit autre jouit à sa place. Et donc on peut dire que dans ce registre, il y a toujours un vol imaginaire de la jouissance.

Et c'est ce qui deviendra plus tard chez Lacan la perte structurale de la jouissance, et qui plus tard lui fera dire que la jouissance comme telle, mais cette fois du fait du symbolique, est

toujours perdue. Et ça se présente dans le registre imaginaire, au fond, comme le vol de la libido par le petit autre imaginaire.

Et c'est pourquoi, au fond, on peut aller assez loin dans la description clinique, même si cette jouissance n'est pas affectée au niveau qui convient ; parce que même affectée au registre imaginaire, il y a, sous les espèces du vol, il y a, au fond, une perte qui reste présente. Et, j'ai indiqué la dernière fois qu'on peut à cet égard, distinguer le transfert hystérique de jouissance et le transfert obsessionnel de jouissance. Au fond, peut-être peut-on l'inscrire ainsi :

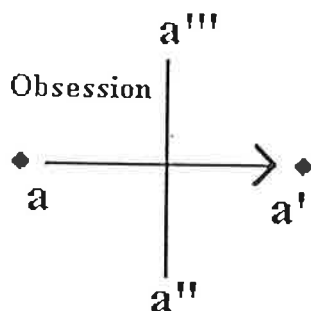


Concernant l'hystérie et à partir du couple imaginaire petit a petit a', ici le petit autre, disons a', c'est l'autre femme, c'est l'image de la femme que le sujet lui-même est en déficit de réaliser.

Et c'est là que s'interpose - écrivons-le petit a'' - c'est là que s'interpose l'autre masculin, dont la fonction essentielle est de jouir de l'autre femme.

Sur la base de ce schéma, bien des versions sont concevables. On peut y indiquer l'identification masculine de l'hystérique, on peut en sortir l'indifférence, la frigidité, la jalousie, ou au contraire l'accueil soulagé de l'autre femme pour faire jouir l'homme, dont le sujet, enfin, abdique volontiers le service. Je ne développe pas ces différentes versions, je me contente de cette mise en place minimum.

Le transfert obsessionnel de jouissance, on peut dire qu'il implique un autre, que nous mettrons ici en tierce,



qui est au-dessus pour indiquer, au fond, qu'il surplombe la lutte imaginaire du sujet contre les autres. Cet autre imaginaire qui, dans l'obsession, jouit du spectacle que lui offre la lutte imaginaire.

Au fond, le principe de cette clinique, c'est que la jouissance est prise dans ces impasses imaginaires ; alors que la question de l'inconscient proprement dite se pose dans le symbolique. Et c'est au point que Lacan peut dire : tous ces leurres imaginaires, au fond, ne servent qu'à tourner la question inconsciente. Et donc, au fond, il invite à une disjonction de l'imaginaire et du symbolique. Il n'y a pas de solution au niveau imaginaire, il n'y a que déplacement des impasses.

Au fond, j'ai ici comprimé ce que j'ai appelé les données du moment inaugural de l'enseignement de Lacan.

Ce qui vient ensuite, je peux l'appeler, comme il m'est arrivé jadis de le faire, le moment classique, de l'enseignement de Lacan. Ce moment classique est marqué par l'introduction dans cette problématique, qui les ignore, du concept du phallus et du concept du désir. Et au fond, c'est comme un recommencement de l'enseignement de Lacan. A quoi répond précisément cette introduction ? Qu'est-ce qu'elle change foncièrement dans la perspective sur l'expérience analytique et sur la métapsychologie ?

Alors que le moment inaugural disjoint l'imaginaire et le symbolique, le moment classique articule l'imaginaire au symbolique. Et au fond, il est animé,

ce moment classique, par la nécessité, je dirais de l'insertion de la jouissance dans le symbolique. Au fond, toute la problématique initiale laisse la jouissance, conçue comme la libido, à l'extérieur du champ symbolique. Et ce qu'on voit à l'œuvre dans ce moment classique, c'est la nécessité d'insérer la jouissance dans le symbolique. C'est-à-dire qu'on ne peut pas, au fond, aller si loin dans la description de l'expérience analytique et dans la théorie métapsychologique simplement avec les pouvoirs intersubjectifs de la parole, et en rejetant dans les ténèbres extérieures les impasses de la jouissance. Et, au fond, par sa dynamique propre, la dynamique propre de ce point de départ, il faut insérer la jouissance dans le symbolique. Et c'est une nécessité, au fond, qui court à travers tout l'enseignement de Lacan, mais qui, dans son moment classique, se fait par les concepts du phallus et du désir. Et ce moment, au fond, est classique, d'une part, c'est un fait, parce qu'on enseigne Lacan à partir de là, mais aussi parce que il semble opérer, au fond, une réduction symbolique de la libido freudienne. Et il est d'une certaine façon spécialement satisfaisant, je dirais, pour l'esprit.

Alors, cette insertion de la jouissance dans le symbolique se réalise de deux façons : premièrement, sous les espèces d'un signifiant privilégié, le phallus, qui supporte cette insertion, et deuxièmement, elle s'accomplit aussi par le concept du désir, en tant que ce qui, ce qui était jusqu'alors, ce qui était chez Freud les transferts de la libido, les transpositions de la libido, ce qui chez Lacan était jusqu'alors les transferts imaginaires de la jouissance, deviennent, parce que ça vient à la même place, métonymie symbolique du désir.

Et au fond ce qui a donné au concept du désir sa, sa prise, sa prégnance dans l'histoire de la psychanalyse, c'est la

capacité que ce concept démontre, au fond, de rendre compte sous forme symbolique des déplacements, des avatars, des *Verwandlungen* - pour reprendre le terme de Jung, enfin que Jung a mis en tête d'un de ses ouvrages - de la libido, et de le faire comme métonymique. Et donc, sur l'œuvre de Freud, on peut dire que ce concept est très puissant, parce que partout où, chez Freud, il sera question des déplacements de la libido, ça arrive à être retranscrit comme métonymie du désir.

Mais l'insertion de la jouissance dans le symbolique, qui s'accomplit par ces deux concepts qui sont liés, se paye. Et le prix à payer pour l'insertion de la jouissance dans le symbolique - et ça émerge au détour de l'enseignement de Lacan, spécialement dans ses *Écrits* parce que, en effet, il suit rigoureusement cette logique - le prix à payer c'est la négation et la mort tombant sur la jouissance. Du côté du phallus, c'est la castration, et du côté du désir, c'est la mention que le désir dont il s'agit est un désir mort. Voilà un de ces accrocs qui m'avait frappé jadis, que Lacan qualifie du désir métonymique, il le qualifie de « désir mort » dans son « Instance de la lettre ». Aujourd'hui j'en reconstitue, au fond, la nécessité, la nécessité de cet adjectif. C'est, que bien sûr, la jouissance ne peut s'insérer dans le symbolique qu'au prix de la mort.

Alors, prenons ce terme, ce concept du désir. Au fond, Lacan a transposé la libido freudienne dans le symbolique en tant que le désir. Et, au fond d'une façon très simple, en construisant son concept du désir comme équivalent au signifié du signifiant : le désir c'est le signifié.

Et de ce fait, tout ce qui était chez Freud et chez les freudiens, chez les anti-freudiens comme Jung, les avatars de la libido, ça devient le signifié qui court sous le signifiant.

De telle sorte que, au fond, le désir, on peut dire, c'est la libido, le désir selon Lacan c'est la libido selon Freud, mais en tant qu'elle a subi l'incidence mortifiante du signifiant.

Et c'est pourquoi Lacan peut dire dans son « Instance de la lettre », page 518, que la chaîne métonymique « est celle d'un désir mort », véhicule un désir mort.

Et c'est pourquoi aussi, traitant du désir il traite en même temps de la jouissance, dans ce passage que j'ai souvent cité : le désir enveloppe dans « une collusion intime », dit-il, « le plaisir de savoir et celui de dominer », la curiosité, la maîtrise, « avec la jouissance ». Au fond, c'est, au fond, on voit que l'ambition de Lacan avec le concept du désir, c'est qu'on n'ait plus à parler de jouissance, qu'on n'ait plus à parler de la libido freudienne. C'est la libido freudienne réduite au signifié du signifiant.

Et c'est pourquoi aussi, quand il situe le désir au niveau de la métonymie empruntée à Jakobson, eh bien ! il y situe en même temps la fixation. Au fond, la fixation de la libido, c'est équivalent pour lui au désir indestructible, ça n'est rien [qu'un] que ce fait de la mémoire signifiante.

Et alors il peut dire que le symptôme est ce par quoi, ce dans quoi le sujet crie la vérité du désir. Vous trouvez ça aussi page 518. C'est à peine si on lit encore ça, alors que ça vaut la peine de s'y arrêter ! C'est une définition du symptôme à partir de la vérité du désir, c'est-à-dire pas à partir de la jouissance. Le symptôme ne commémore pas une jouissance irréductible, il crie la vérité du désir. C'est-à-dire la libido freudienne est entièrement significantisée, et ce qui résiste dans le symptôme c'est une vérité, c'est-à-dire un signifié qui attend d'être promu, d'être libéré.

Je me suis combien de fois cassé la tête sur ces passages, sans, au fond, reconstituer la logique qui les anime, et je n'hésite pas à y revenir encore une fois parce que là, j'espère en être venu à bout.

Alors, corrélativement au concept du désir, le concept du phallus. Là, le *Séminaire de La relation d'objet* nous sert de guide et précisément nous montre, enfin, met bien en valeur que jusqu'alors l'objet était pensé foncièrement à partir du moi. Au fond, la problématique de l'objet et de la relation d'objet jusqu'à ce Séminaire était prise dans la paire moi-objet : le moi, réservoir de la libido et transférant cette libido à l'objet.

## moi - objet

Donc, nous n'avons que des transferts internes à l'imaginaire, des transferts de la libido internes à l'imaginaire.

Ce qu'introduit le Séminaire IV, au fond, c'est un objet spécial dont la fonction - c'est ça qui met le phallus à part dès le départ - un objet spécial dont la fonction n'est pas pensable sans le manque. Et même comme objet imaginaire ! Déjà comme objet imaginaire, il s'introduit comme, à partir de l'exemple de la petite fille, il s'introduit comme faisant défaut. Autrement dit, alors que le Stade du miroir, développé par Lacan, ne fait pas la différence des sexes, dans le *Séminaire IV*, au fond, la différence des sexes est prise en compte dans le Stade du miroir. Et la considération de cet objet imaginaire spécial, au fond, introduit nécessairement à une problématique du manque, qui est tout à fait absente quand on réfléchit sur a-a', sur le rapport du moi et de l'objet, où on est toujours dans le plein ! On a simplement du un peu plus ou du un peu moins selon les distributions de la libido. Et donc, le moi peut, en effet,

s'appauvrir de libido au profit de l'objet, mais on reste dans du plein, c'est le principe des vases communicants. Alors qu'avec le phallus s'introduit une problématique du manque et le manque n'a de statut que symbolique.

Autrement dit, tout imaginaire que soit cet objet, il n'est pas pensable, l'objet phallique, dans le registre du seul imaginaire. Mais il faut encore le concept de sa place symbolique. Et au fond, ce qui anime le tableau, que Lacan propose, de la privation-frustration-castration, ce qui l'anime, c'est avant tout la jonction que ça oblige à faire entre l'imaginaire et le symbolique.

Et, au fond, ce qui s'en déduit, c'est que les objets ne sont pas tant à situer par rapport au moi, qu'ils sont à situer par rapport au phallus. Au fond, voilà la nouvelle paire qui se propose : phallus-objet.

## Phallus - objet

Mais le phallus lui-même n'est situable qu'en référence au manque. Et nous voilà avec un ternaire : manque-phallus-objet,

## Manque - phallus - objet

dont Lacan fait usage pour situer aussi bien l'objet phallique que la fétiche, toutes problématiques qui ne sont pas du tout articulables dans les termes du rapport du moi et de l'objet.

Autrement dit, avant nous avions, au fond, la problématique de l'objet c'était une problématique du plein, avec transfert de la quantité de libido, et maintenant, au fond, ce dont il s'agit bien plus, c'est un transfert de manque.

Et ce manque au départ, il tend dans l'enseignement de Lacan à se confondre avec le sujet lui-même, avec le sujet vide, de telle sorte que ce qui apparaît le corrélat de l'objet, ça n'est plus le moi, c'est à proprement parler le sujet comme vide ; non pas le moi réservoir de libido, mais le sujet comme vide.



Et cette connexion du sujet et de l'objet, et non pas du moi et de l'objet, est décisive pour tout ce qui concernera dans l'enseignement de Lacan, la théorie du fantasme. Au fond, nous sommes là dans les soubassements mêmes qui conduiront Lacan à traiter de la fin de l'analyse à partir de la traversée du fantasme.

Alors à partir de cette équation que j'ai posée au départ, il me paraît possible - c'est ce que je vais essayer - de prendre une perspective sur, pourquoi ne pas le dire ? l'ensemble des *Écrits* de Lacan. Et d'abord je voudrais mettre les ponctuations qui conviennent pour faire saisir la série que constituent ces *Écrits* - je suppose que la plupart de ceux qui sont ici les ont déjà lus, y ont déjà, y ont déjà réfléchi - ces *Écrits* qui sont la « Question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », « La signification du phallus » et « La direction de la cure ». Au fond, ce sont les trois *Écrits* principaux qui dépendent conceptuellement de « L'instance de la lettre », et où la problématique que je viens de ramasser, au fond, se construit, se complique, et où Lacan cherche des solutions, des solutions à l'insertion de la jouissance dans le symbolique. Et donc, je ne vais pas lire l'ensemble de ces écrits pour leur thème explicite, je vais les prendre en écharpe pour montrer comment, au fond, ils constituent autant de tentatives de solutions de l'insertion de la jouissance dans le symbolique.

L'écrit de la « Question préliminaire », qui porte sur le cas Schreber et qui reprend les thèmes traités dans le *Séminaire III* de Lacan à la lumière de l'apport du *Séminaire IV*, au fond, constitue un essai d'articulation de l'imaginaire au symbolique. Et au fond, bien des difficultés de sa lecture, ou des contradictions qu'on y rencontre et que jadis j'ai déjà pointées, s'éclairent si on s'aperçoit qu'au fond il nous

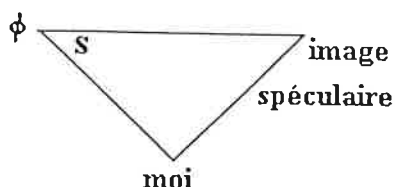
présente et qu'il mêle deux statuts du phallus : le phallus dans l'imaginaire et le phallus dans le symbolique. Au fond, dans cet écrit, Lacan est vraiment aux prises avec la contradiction qu'il y a, que comporte elle-même cette articulation de l'imaginaire au symbolique, et de ce terme Janus qu'est le phallus.

Alors, il présente d'abord, dans sa « Question préliminaire », le phallus dans l'imaginaire ; en ceci, qu'il l'introduit en tant qu'il complète le couple imaginaire du Stade du miroir. Pour penser le Stade du miroir, il ne suffit pas du couple du moi et de l'image spéculaire, il ne suffit pas d'a-a', il y a en plus le phallus imaginaire. Donc là, explicitement, le phallus apparaît comme un terme distingué dans l'imaginaire, qui ne se réduit pas simplement à l'image spéculaire, mais qui est un terme, au fond, supplémentaire par rapport à l'image spéculaire.

Et dès lors, alors que Lacan jusqu'alors parlait essentiellement de la dualité imaginaire, de la division imaginaire, et là, pouvait, au fond, investir beaucoup des thèmes des moralistes classiques, tous les thèmes de « Je joue un personnage », « J'imité l'autre », « Quand suis-je authentique ? », au fond, quand on fait s'opposer le moi et l'image spéculaire, on a toute une littérature qui vous attend, la littérature du double, la littérature de l'authenticité, là on peut dire qu'on sort de cette littérature puisqu'on ajoute un terme qui, dans cette littérature classique, est inconnu au bataillon, à savoir le phallus imaginaire, et nous ne sommes plus en face d'une dualité imaginaire, mais d'un ternaire, ou d'un triangle, ou d'un trépied imaginaire. Donc, avec un objet supplémentaire, l'image phallique.

Et c'est au point, qu'alors que le moi est situé corrélativement à l'image spéculaire, conformément au schéma a-

a', Lacan lie le phallus au sujet, et il l'écrit ainsi :



Voilà, au fond, l'introduction, la perspective du phallus dans l'imaginaire.

Évidemment, ça ne tient pas tout à fait au moment où il s'agit de lier le sujet et le phallus, et Lacan écrit alors cette proposition, que j'avais..., qui fait un accroc : « la signification du sujet s'épingle sous le signifiant du phallus ». Et là, au fond, on ne comprend plus puisque on a précisément introduit le phallus comme un terme imaginaire, et la suite du texte va d'ailleurs le développer, ce phallus, comme une signification, alors que cette phrase en fait au contraire le signifiant du phallus, fait du phallus un signifiant et du sujet une signification du signifiant phallique.

Et on peut dire que cette proposition n'est pas davantage développée, elle reste en attente, et au fond, elle fait, elle a presque l'air d'une sorte de lapsus.

Maintenant, au fond deuxièmement, la « Question préliminaire », et d'une façon, il faut dire, fort disjointe de cette présentation, introduit le phallus dans le symbolique. Et on peut dire, ça se déroule à côté, c'est pas tout à fait, c'est pas cousu ! Et Lacan, dans la « Question préliminaire », introduit le phallus dans le symbolique, non pas comme un signifiant mais comme une signification. Et exactement comme une signification produite par la métaphore paternelle, c'est ce que j'avais déjà cité plus haut, la signification évoquée dans l'imaginaire par la métaphore paternelle.

Et donc, on trouve côte à côte dans ce texte deux développements : un développement sur l'image phallique, comme en tiers dans le Stade du miroir ;

et deuxièmement, un développement sur : dans le symbolique, le phallus est une signification.

Et c'est ainsi que on trouve développés corrélativement, dans cet écrit majeur sur la psychose, le Nom-du-Père dans le symbolique, et dans l'imaginaire, en tant que effet du symbolique, le phallus. Et c'est ainsi qu'au terme de forclusion du Nom-du-Père, que l'histoire a retenu, il y a nécessairement, à côté, l'élosion du phallus, terme qui n'a pas été retenu avec la même évidence et qui montre le parallèle établi entre ces deux termes

{ Forclusion du NP  
{ Elision du  $\phi$

et la problématique qui s'ensuit du rapport entre la forclusion et l'élosion, que je ne développe pas là, pour l'instant.

Au fond, ce texte nous amène essentiellement le phallus comme une signification, qui se trouve induite dans l'imaginaire à partir d'une articulation symbolique. Cette signification du phallus, c'est avant tout, si on lit le texte, une signification de castration, et au fond elle est... et c'est ce qui amènera Lacan à l'écrire moins phi, au fond, conformément à l'exigence qui mortifie la jouissance une fois qu'on l'insère dans le symbolique.

{ Forclusion du NP  
{ Elision du  $\phi$   
(- $\phi$ )

Troisièmement - et c'est dans ce même texte de la « Question préliminaire » ce qu'il y a de plus problématique et sans doute de plus fécond pour l'avenir -, dans la mesure même où il s'agit d'un cas de psychose, où la métaphore paternelle échoue, où la signification du phallus comme castration n'émerge pas, on trouve évoquée, au fond, la présence d'une

jouissance, si je puis dire, à l'état libre, la présence d'une jouissance non phallicisée. Et que Lacan aussitôt, alors, traduit comme jouissance imaginaire. Au fond, le cas de psychose illustre ce qui se produit quand la signification du phallus n'arrive pas à capturer la libido. Et donc, il dit : eh bien ! jouissance narcissique de l'image et il apporte comme preuve l'intérêt que prend Schreber à sa propre image au miroir, habillé en femme.

Là - je vais devoir le dire vite alors que ça justifierait, enfin, une attention plus précise et plus lente - au fond, ça conduit Lacan, au fond, à être très indifférent à tout ce qui est, dans le texte de Schreber, décrit comme les va-et-vient de la jouissance, de la volupté, comme il s'exprime. Alors que, enfin, c'est une description approfondie qu'en fait Schreber, du moment où la volupté l'envahit et du moment où elle se retire et il reste dans la déréliction et la souffrance.

Et, au fond, il suffirait de lire ça pour s'apercevoir, de lire ça sans préjugé, si je puis dire, pour s'apercevoir qu'on a un mouvement de répétition, que la volupté schreberienne obéit au même va-et-vient que le Fort-Da, qu'on a comme un Fort-Da de la jouissance.

Et c'est précisément ce point que jadis, au tout début de la Section clinique, que j'avais pris comme point de départ de la relecture qui se faisait alors du cas Schreber, à partir des écrits de Schreber. Et précisément pour mettre en valeur un point qui, aussi bien dans le Séminaire de Lacan que dans son écrit de la « Question préliminaire » est en quelque sorte gommé. C'est gommé parce que pour lui la répétition et la jouissance, c'est tout à fait disjoint. Alors que là, le cas clinique lui-même nous l'impose.

Et singulièrement, cette jouissance que je disais non phallicisée, cette jouissance qui n'est pas capturée dans la

signification de la castration, au fond, tout l'effort de Lacan dans son texte de la « Question préliminaire » est pour la traduire en termes phalliques.

Et c'est pourquoi il met en valeur, que finalement le désir de Schreber c'est d'être le phallus. Et que c'est ça qui le conduit à se croire femme, et que c'est ça le principe de son devenir femme. C'est la fameuse proposition : Pour devoir être, le patient sera voué à devenir une femme. Et je n'entre pas dans ce qui peut justifier cette phrase ; j'y vois, au fond, un effort pour se ressaisir chez Lacan, pour ressaisir tous les phénomènes de jouissance du cas, à partir de l'identification phallique. Comme si, au fond, le terme phallique était essentiel, était inéliminable quand il s'agit de la jouissance.

Alors, bien sûr, c'est une proposition qui ne pourra pas tenir très longtemps dans l'enseignement de Lacan, puisqu'au contraire le désir d'être le phallus, il en fera au contraire la clef du désir du névrosé.

Alors là, si on veut, il y a quelque chose qui ne va pas. Et il ne suffit pas de dire qu'il y a quelque chose qui ne va pas, il faut saisir que son effort c'est de continuer à dominer la libido freudienne à partir du phallus, et que c'est pourquoi tout son effort est de réaliser cette traduction. Et il y arrive remarquablement, sauf qu'il néglige, enfin, qu'il repousse dans les dessous - il faudrait y regarder de près, il faudrait lire de près, commenter de près - il repousse dans les dessous tout ce qui concerne la répétition de jouissance dans le cas Schreber.

Alors si vous saisissez, non pas les thèses dogmatiques exposées dans la « Question préliminaire », mais bien cette problématique vacillante, en déséquilibre, qui est présente dans ce texte, alors vous comprenez pourquoi Lacan, quelques mois plus tard, écrit

« La signification du phallus », son écrit qui porte ce titre. Au fond, là, il choisit. Il développe sous ce titre, en fait, il développe la thèse que le phallus est un signifiant. C'est-à-dire que paradoxalement, sous le titre qui n'est pas d'ailleurs exactement « La signification du phallus » mais Die Bedeutung des Phallus, le terme allemand qui est utilisé dans Freud, qui est présent dans le titre de Frege Sinn und Bedeutung, et qu'on peine à traduire en français ou en anglais par « signification », par « référence », en fait, le texte « La signification du phallus » est pour dire : le phallus n'est pas une signification. C'est simple ! Le texte « La signification du phallus » est fait pour dire : le phallus est un signifiant, c'est-à-dire pour trancher ce qui restait équivoque dans l'écrit la « Question préliminaire ». Au fond, il fait un choix, et il affecte décidément le phallus au symbolique, en tant que signifiant, et c'est désormais à ce titre qu'il en parlera éminemment.

Et en même temps, on peut dire que c'est dans cet écrit, dont le dernier mot est libido - enfin parmi les derniers mots, dans le dernier paragraphe surgit le mot « libido » - cet écrit est fait pour dire, au fond : je rends compte intégralement de la libido par le désir. Lacan ne mentionne la libido dans cet écrit que pour dire : la libido freudienne est masculine, Freud le dit, c'est-à-dire elle est traductible intégralement en terme de phallus.

Et donc, au fond il considère que la fonction du phallus comme signifiant, la fonction du signifiant phallique, au fond, est strictement équivalente à ce que Freud appelait la libido. Au fond, c'est ça qui s'accomplit dans ce texte. Et il n'a toute sa puissance de séduction et de fascination, ce texte qui est traduit dans toutes les langues, que même les féministes traduisent, d'ailleurs pour

envoyer des fléchettes contre, mais enfin qui a retenu, pour beaucoup de raisons sans doute, et spécialement, enfin, parce que c'est le texte où vraiment s'accomplit la réduction de la libido au désir.

Et quel est le terme qui revient constamment en allemand dans cet écrit ? C'est le terme de Verdrangung (le refoulement), pour qualifier la Verdrangung du phallus, la Verdrangung inhérente au désir, la Verdrangung inhérente à la marque phallique du désir, tout ça a comme valeur d'indiquer, au fond, que le refoulement porte sur la jouissance. Et que dès lors la jouissance, ça n'est rien de plus que le désir comme signifié, signifié qui cherche à se libérer, qui cherche à se dire, n'est rien d'autre qu'un signifié retranché. En tout cas, disons que c'est situer la jouissance intégralement dans l'ordre du signifiant et du signifié.

Et, à la suite de ce choix, décisif, de la réduction de la libido par le désir, on a, en effet, le grand écrit de Lacan sur « La direction de la cure ». Et c'est un texte, on peut dire, où la libido est parfaitement absente ; qui met au premier plan de la pratique analytique, le désir ; et, au fond, qu'on sent ce triomphe du désir. Et le leitmotiv de Lacan dans la « La direction de la cure », c'est : il faut préserver la place du désir. C'est ce qu'il dit page 601, ne pas se tromper quant à la place du désir, ou page 612, ne pas méconnaître la vraie place où se produisent les effets de la technique. Au fond, le leitmotiv de la « La direction de la cure », c'est, il s'agit d'interpréter le désir et son signifiant, le phallus. Et ça, ça veut dire quelque chose de très précis, ça. Ça veut dire : il faut toujours interpréter en direction du manque, il faut toujours interpréter en direction du rien, il faut, d'une certaine façon, viser et montrer le rien. Et, au fond, si vous montrez quelque chose,

alors c'est très simple, c'est les acting out, vous produisez des acting out et alors, oui, là, vous voyez la pulsion.

Et c'est pourquoi, dans ce texte, Lacan apporte des exemples par la négative. On commente souvent sa lecture du cas d'Ernst Kris, repris de Melitta Schmideberg, « L'homme aux cervelles fraîches », on commente le cas de Ruth Lebovici, qu'il avait déjà traité dans son Séminaire IV, il faut voir que, et on les commente pour eux-mêmes etc., là je ne vais pas rentrer dans le détail, je dis : c'est deux cas d'acting out. Et pourquoi Lacan met en évidence deux cas d'acting out dans la « La direction de la cure » ? Pour montrer que si on n'interprète pas le désir, c'est-à-dire si on n'interprète pas au niveau du symbolique, si on n'interprète pas grand A, si on n'interprète pas le rien, alors on a une présentification de la pulsion, alors on a des symptômes transitoires.

Et au fond, c'est ce qu'il met en valeur dans le cas de Kris, où parce que on essaye de faire la part de ce qui est à l'un, de ce qui est à l'autre, dans le plagiat dont il se croit coupable, donc parce qu'on essaye d'interpréter en termes de réalité et non pas en direction du rien, alors hop ! la pulsion orale apparaît dans le symptôme des cervelles fraîches.

Le cas de Ruth Lebovici concerne explicitement une transposition à la freudienne de la libido : à savoir, le sujet arrive phobique et il repart fétichiste. Enfin, je m'entends ! il arrive avec une phobie qui cache, qui habille une inhibition, et puis dans le cours de l'expérience et en raison de la direction de la cure, au fond il tombe dans le voyeurisme, c'est-à-dire la pulsion scopique émerge. Le cas de Kris, c'est la pulsion orale, là c'est la pulsion scopique, on voit surgir l'objet oral, l'objet scopique, et au fond ce que Lacan propose comme critique de ces deux cas,

c'est qu'en fait il aurait fallu que Kris, au lieu de rentrer dans « C'est toi, c'est l'autre, tu ne prends rien à l'autre » etc., c'est-à-dire une interprétation en termes de réalité ou sur l'axe imaginaire : « Est-ce qu'on te vole, est-ce que tu voles ? » etc., Lacan dit qu'il aurait fallu - il dit en quelque sorte, je traduis -, il fallait lui montrer le rien, que c'était le rien qui était en question, et que dans son vol, il volait rien. Et c'est pourquoi Lacan évoque l'anorexie mentale, l'anorexie quant au mental, c'est-à-dire quant au désir. Et donc, au fond, interpréter par la métonymie, à savoir que les idées, au fond, elles glissent, elles passent, comme dans une chaîne métonymique, et non pas entrer dans le débat de savoir si oui ou non il était réellement plagiaire. Et que son problème c'est bien plutôt d'une sorte d'effondrement du désir, qui le fait se sentir plagiaire, et non pas un débat sur : c'est à toi ou c'est à l'autre.

Quant au cas de Ruth Lebovici, là aussi, au fond, l'analyste a constamment ramené le sujet à la situation réelle, au lieu de le maintenir dans la dimension symbolique, qui était même la seule à pouvoir donner son sens à son inhibition première qui tenait à ce que... à ce sentiment d'être trop grand. Et au fond, c'est même dans le symbolique seulement que ce trop grand peut recevoir son sens, et sans doute son sens phallique.

Donc, disons que, avec la perspective que je propose, on comprend pourquoi ce sont ces deux cas que Lacan amène dans ce texte. Il amène deux cas d'acting out qui sont destinés à montrer ce qui se produit quand on n'interprète pas sur le registre symbolique, quand on n'interprète pas le désir, on voit surgir des phénomènes transitoires de jouissance.

Et ce que la perspective à l'envers que je propose permet de saisir aussi dans sa nécessité, c'est le surgissement de cet

autre concept, lié au désir, celui de la demande. Lacan invente la demande, après avoir inventé le désir comme signifié, il invente la demande comme le signifiant corrélatif du signifié du désir.

Alors, on vous a certainement commenté déjà au Département de psychanalyse, et je l'avais fait il y a beaucoup d'années : besoin, désir, demande. Et, au fond, je ne vais rien en dire. Je ne vais rien en dire, sinon, en fait, l'opération invisible qui se produit dans l'articulation de Lacan. Ce qui se produit, c'est une significantisation intégrale de la jouissance. Au fond, Lacan dit : le besoin doit passer par la demande, c'est-à-dire par les signifiants de l'Autre. Et ça se montre avec le petit enfant, comme dans le *Séminaire IV*. On s'adresse à l'Autre, là, il se produit une annulation signifiante, et il y a un reste qui est le désir.

$$\frac{D}{B} \longrightarrow \text{désir}$$

Alors, en fait, vous pouvez déjà y reconnaître la même structure qui conduira Lacan beaucoup plus tard à dire : la jouissance, à être située au lieu de l'Autre, se trouve annulée, et il y a un reste qui est petit a.

$$\frac{A}{J} \longrightarrow a$$

Au fond, c'est formellement, c'est la même structure, l'objet besoin est symbolisé par l'opération de la demande, et il reste ce qui continue de courir, le désir, c'est déjà le même schéma que celui que proposera plus tard Lacan.

Mais c'est dire que dans cette opération, en fait quand Lacan passe de la satisfaction du besoin qui se trouve symbolisée, c'est finalement la jouissance dont il pose qu'elle est en

quelque sorte transposée par la demande. Et s'il y a un reste, eh bien ! c'est le désir. C'est-à-dire qu'entre demande et désir, la jouissance, la libido freudienne est en quelque sorte dissipée. Et le couple demande et désir sert à Lacan à dissiper la libido freudienne.

Et c'est pourquoi - voilà encore un accroc qui me retenait jadis - il peut dire dans sa « Direction de la cure » : les objets partiels sont signifiants. Comme déjà il avait proposé l'objet petit a, on arrivait mal à réconcilier ces termes. Au fond, il disait explicitement, les objets partiels, page 614, « le sein, l'excrément, le phallus » sont signifiants.

Et on comprend ici que, dans la mesure où quand il parle de la satisfaction du besoin, ce dont il est question c'est de la pulsion, qu'en définitive se trouve transposés comme signifiants au niveau de la demande, les objets partiels, les objets de la pulsion, et ils se retrouvent au niveau de la demande, comme des signifiants de la demande.

Et c'est pourquoi Lacan peut dire à cette place que la frustration est retenue dans des signifiants et que toute régression intéresse essentiellement les signifiants de la demande, ne concerne que les signifiants de la demande et n'intéresse la pulsion correspondante qu'à travers eux. C'est dire qu'en fait, ce qu'il appelle la demande, c'est une transposition signifiante de la pulsion, et ce qui en reste, au fond, c'est le désir, le désir qui n'est, au fond, que le nom du refoulement de la pulsion.

Alors, j'ai déjà à partir de cette perspective, enfin, j'ai essayé d'expliquer la place que Lacan donnait au désir et pourquoi il amenait ces exemples d'acting out ; deuxièmement, à quoi répond ce concept de demande qui parachève l'exclusion de la libido freudienne ; et il y a encore une troisième chose qu'on peut déduire du

même point de vue, à savoir la promotion de la problématique de l'identification.

Au fond, l'ensemble de la « La direction de la cure », qui préserve la place du désir, met comme enjeu essentiel de la cure analytique, le franchissement de l'identification phallique. Et en même temps que dans ce texte s'accomplit le rejet de la définition du désir comme désir de reconnaissance, ce qui vient à la place, c'est la définition du désir comme désir d'être le phallus.

Alors notons que, au fond, le texte de « La direction de la cure » se déplace entre une identification primaire et une identification dernière : page 618, « identification primaire à la toute-puissance maternelle » ; page 627, « identification dernière au signifiant du désir, à savoir le phallus.

Et, au fond, alors que la référence dans ce texte est clairement le sujet barré, à savoir le sujet comme manque, celui qui déjà s'esquisse dans le *Séminaire IV*, au fond, il est nécessairement en rapport avec un signifiant, puisque, au fond, même les objets partiels ne sont que des signifiants. Et donc, c'est aussi bien le phallus que l'excrément, que le sein, autant de termes signifiants dominés par le signifiant phallique.

$\phi$	}	Signifiant
$\$$ $\diamond$ excrément sein		

Et vous voyez page 630, que Lacan, là, sans varier, appelle le phallus, « le signifiant des signifiants impossible à restituer au corps imaginaire », c'est-à-dire il l'a définitivement fait basculer du côté du symbolique.

Alors, j'ai dit pourquoi il prenait des exemples cliniques d'acting out, pour montrer ce qui a lieu quand on interprète à la mauvaise place. Et il donne aussi un

exemple de comment interpréter à la bonne place, quelle est la bonne place où interpréter. Et c'est l'exemple qu'il propose de sa pratique, dit de L'homme au tour de bonneteau. Au fond, c'est un exemple qu'il amène pour montrer comment on interprète en préservant la juste place du désir, et que ça suppose d'interpréter en direction du phallus.

Alors l'exemple est, au fond, celui qu'on pourrait prendre, le mot libido figure comme d'une redistribution de la libido. C'est un sujet, au fond, pour qui sa maîtresse devient imbaisable, pour tout vous dire. Et il s'agit pour elle de redevenir désirable, c'est-à-dire de réussir à s'approprier au fantasme du sujet, et elle fait donc un rêve, célèbre : elle a un pénis, un phallus exactement, dit Lacan, et en même temps elle a un vagin qui désire le phallus.

C'est, au fond, la formule dont Lacan dit qu'elle représente quelque chose qui touche le manque-à-être du sujet. Et qu'est-ce qu'elle touche cette représentation précisément ? Elle touche ce point par où on peut désirer le phallus tout en l'ayant, si je résume. Au fond, c'est ça qu'elle met en scène, et par quoi son amant retrouve ses moyens. On peut désirer le phallus tout en l'ayant. Et au fond, ce que dit Lacan, c'est que par ce rêve, au fond, elle lui représente sa problématique à lui, à savoir, qu'avoir le phallus comme un homme ne comble pas le désir du phallus, pour autant que le désir est désir d'être.

Et donc Lacan utilise ce rêve, au fond pour montrer que, concernant le phallus, le désir n'est pas d'avoir, que le désir est d'être et que c'est ça qui est présenté au sujet. Autrement dit, que par là le désir est lié au manque et que il n'est pas lié à l'avoir, ajoutons, à la différence de la jouissance. Et c'est pourquoi interpréter le désir, c'est interpréter en direction du phallus, du manque et du rien.

Alors, ce que je ferai la fois prochaine, en essayant de poursuivre, enfin, cette cavalcade, c'est de montrer comment, en dépit de cette énorme construction de Lacan qui vise à dissoudre la jouissance dans les concepts du désir et de la demande, comment, dans sa problématique, la pulsion fait retour, et comment et à partir de quoi il doit constater que le désir, tel qu'il l'a défini, ne sature pas la libido freudienne.

5 AVRIL 1995



SILET  
Jacques-Alain  
MILLER

12 Avril 1995

XVI

Lacan a procédé à un déchiffrement, déchiffrement de ce que Freud a élaboré au fil de sa pratique comme une œuvre. Ce déchiffrement a consisté, enfin, tel que nous pouvons l'apercevoir après coup, à une substitution d'autres signifiants aux signifiants de Freud. Et même lorsque les signifiants de Freud subsistent littéralement, dans la traduction française, en fait ces signifiants dans le contexte de l'enseignement de Lacan sont autres. Et disons que l'enseignement de Lacan est une vaste métaphore de l'œuvre de Freud. Cette métaphore a indubitablement permis l'émergence d'effets de signification nouveaux par rapport à ceux que l'œuvre de Freud engendrait. Ces effets de signification nouveaux, Lacan les a qualifiés de nouvelle alliance avec la découverte de Freud, dans la mesure où, enfin ils ont supporté, ils ont suscité un transfert renouvelé au savoir psychanalytique.

Ce que je me trouve conduit à faire cette année, c'est de mesurer ce déchiffrement de Freud par Lacan, et ses effets, aux signifiants originels de Freud. Un déchiffrement, sans doute, apparaît toujours comme une sorte de métalangage. Il prend un langage premier comme objet, comme référence, et il en parle, c'est-à-dire il le transporte, il le déplace. Restituer les signifiants originels de Freud a de ce fait, enfin, une propriété curieuse qui est de faire de l'œuvre de Freud, le métalangage de l'enseignement de Lacan.

Et sans doute suis-je conduit dans cette voie par la recherche qui m'anime, qui me pousse, d'un métalangage qui conviendrait à l'enseignement de Lacan. Et sans doute faut-il que j'en passe par ce moment qui consiste à utiliser Freud lui-même, son œuvre, langage objet de l'enseignement de Lacan, comme un métalangage de cet enseignement lui-même.

Et je le fais à partir de ce terme de libido, ou encore de celui de *Befriedigung* (satisfaction), de celui de *Trieb* (pulsion), en me demandant comment ces termes ont été réfractés, travaillés, transcrits, déplacés, dans l'enseignement de Lacan qui n'a pas cessé de s'y rapporter. Et ce terme de libido et ceux que j'y ai enchaînés, sans doute constituent, enfin, un exemple qui n'est pas parmi d'autres, dans la mesure où le point de départ de Lacan a eu pour effet de les rejeter du centre de son intérêt. Ce point de départ qui s'est orienté sur la fonction de la parole et le champ du langage en psychanalyse, qui faisait donc, en fait, de la parole et du langage la perspective propre à prendre sur l'expérience analytique, avait comme effet de repousser la libido à l'extérieur de cette fonction et de ce champ, de l'assigner à l'imaginaire.

Et ce qui me retient spécialement, c'est la tentative de Lacan, après coup, c'est-à-dire après ce moment inaugural, de capturer le concept freudien de libido, dans son concept du désir. Et dans la perspective qui est la mienne cette année, la leçon de l'enseignement de Lacan c'est d'abord qu'on n'y arrive pas, qu'on n'arrive pas à capturer le concept de libido dans celui du désir. Et c'est cet échec même qui est la raison du concept de jouissance. C'est parce que la libido freudienne ne se réduit pas au concept du désir, que

Lacan et nous à sa suite avons été conduits à promouvoir, à restaurer le concept de jouissance.

Je crois avoir marqué, d'une façon qui au moins me convainc moi, donc je suppose que ça peut vous convaincre vous, que le concept lacanien du désir est une transposition symbolique de la libido freudienne, et que cette transposition consiste à identifier le désir au signifié. Pas à n'importe quel signifié, à l'identifier au signifié de la métonymie, c'est-à-dire au signifié comme effet de la connexion du signifiant au signifiant.

Cette connexion, je l'ai écrite, suivant Lacan : S, trois petits points, S', entre parenthèses, au regard d'un contexte signifiant indiqué par S [(S ... S') S], et cette connexion du signifiant au signifiant a un effet signifié, que nous pouvons indiquer de la façon suivante, en faisant de cette relation une fonction, qui délivre - et j'indique ici l'effet par une flèche - qui délivre un effet signifié retenu, un effet signifié courant sous le signifiant, et que Lacan a indiqué avec un petit moins entre parenthèses (-), s minuscule pour signifié, mettant par devant le grand S du signifiant, donc affecté d'un signifié qui est constamment variable en fonction de la connexion du signifiant au signifiant.

$$f(S \dots S') \overset{f}{S} \longrightarrow S (-) s$$

Je dis que Lacan a tenté d'identifier le désir, en tant que transposition de la libido freudienne, au signifié de la métonymie. Et je l'écris, enfin, de façon symétrique, grand S, moins entre parenthèses, petit d :

$$f(S \dots S') S \longrightarrow S (-) d$$

Le désir, ainsi appareillé dans le signifiant, c'est une libido que j'ai dite

mortifiée, en tant qu'elle a subi l'incidence mortifiante du signifiant.

Et le paradoxe de la libido conçue comme désir, c'est deuxièmement, que tout en étant mortifiée en tant que effet du signifiant, elle n'en demeure pas moins animée. C'est-à-dire que, à la concevoir comme le signifié de la métonymie, elle est mobile, en fonction des connexions du signifiant au signifiant, elle se déplace sous le signifiant.

Et par là même, troisièmement, elle est non seulement mortifiée et animée à la fois, mais si je puis dire encore, obéissante. C'est une libido aux ordres. Elle suit les déplacements du signifiant. C'est une libido qui, telle que Lacan la transcrit, qui réside dans l'articulation signifiante, sous elle, et qui varie, se déplace, s'anime, se redistribue, en fonction de la connexion du signifiant au signifiant.

Je crois avoir fait ce qu'il fallait et plus, pour que vous saisissiez, enfin, la novation que cela a représenté dans l'après coup du mouvement inaugural de Lacan.

Ce mouvement inaugural, au fond, purement et simplement assignait la libido à l'imaginaire. De telle sorte que le symbolique, tel que Lacan en a amené le concept, apparaissait, si je puis dire, *libido free* (libre de libido). Le symbolique, tel que le présente le Rapport de Rome de Lacan, à quoi lui-même repère le début de son enseignement, ce symbolique se déploie, s'organise, se systématise, tout à fait en dehors des exigences de la libido. Et on peut dire que c'est au contraire l'intersubjectivité qui occupe là toute la place dans le symbolique. De telle sorte que le symbole apparaît d'emblée comme une négation, une annulation de la libido, et on peut dire dans sa fonction mortifiante, en même temps que le symbole est pacte, accord

de deux sujets, promesse d'harmonie au regard de la guerre imaginaire.

Par après, il en va tout autrement, dès lors que la libido est pensée dans le symbolique. Et si l'on veut, ce qui marque le partage des eaux entre la libido pensée dans l'imaginaire, assignée à l'imaginaire, et la libido pensée dans le symbolique, ce qui marque ce partage des eaux, c'est l'écrit de « L'instance de la lettre ».

Et, j'en avais perçu au début, j'en avais exposé au début de mon Cours, enfin, la fonction pivot de cette « Instance de la lettre ». J'avais bien vu là, que à la prévalence des lois de la parole, des lois intersubjectives de la parole, se substituaient les lois du langage, métaphore et métonymie, qui ne font plus référence à l'intersubjectivité, qui s'intéressent non plus au rapport de deux sujets, mais au rapport du signifiant et du signifié, avec les effets de signifié qui s'ensuivent. Mais ce que je peux dire maintenant, ce que je peux saisir, au fond, c'est la dynamique qui conduit à cette transformation ; à savoir, que c'est l'entrée de la libido dans le symbolique qui, si je puis dire, en chasse l'intersubjectivité. C'est-à-dire que le symbole cesse d'être pensé à partir du rapport d'un sujet à un autre sujet, que le symbole a à être pensé dans le rapport d'un signifiant à un autre signifiant, c'est-à-dire en fonction de son effet signifié, signifié comme désir, c'est-à-dire comme une libido signifiée.

Et c'est le pari de Lacan à partir de « L'instance de la lettre » : penser la libido freudienne comme le signifié de la chaîne signifiante. Et on peut dire que c'est cette transcription qui ne cesse pas de rouler dans l'enseignement de Lacan, jusqu'à son terme.

Il faut encore dire à quoi la métaphore est affectée, bien que la métonymie tienne ici la première place. La métaphore, comme la métonymie, désigne un certain rapport du signifiant au signifié, mais qui n'est pas de connexion mais de substitution. A la place du S, trois petits points, S prime, nous écrivons S' sur S, au regard du contexte signifiant grand S :

$$\left(\frac{S'}{S}\right) S \longrightarrow S(+s)$$

A cette substitution conçue comme fonction, nous assignons un effet signifié distinct, qui n'est pas d'être dessous et de courir, sinon d'émerger, qui est indiqué par un plus à la place du moins, entre parenthèses, devant le petit s du signifié, nous répétons devant le grand S du signifiant : S (+) s. Et nous écrivons par là, au regard de l'effet retenu du signifié métonymique, l'émergence du signifié métaphorique.

Et j'essaye d'ordonner les choses en posant la question : au regard de la transcription métonymique de la libido, à quoi est affectée la métaphore ?

Elle est à plusieurs usages. Elle est d'abord affectée par Lacan à penser le symptôme dans sa différence avec le désir. C'est ce qui est tenté dans « L'instance de la lettre », où le signifiant substitutif est conçu comme celui du trauma, venant s'insérer dans la chaîne signifiante à la place d'un signifiant et conduisant à l'émergence, dans le symptôme, d'une signification. Le symptôme, ce serait ainsi, donnerait lieu, donnerait place à l'émergence d'une signification, qui n'en demeurerait pas moins refoulée, inaccessible à la conscience du sujet, ce qui n'est pas tout à fait intuitif par rapport à cette émergence. On attendrait plutôt, après tout, qu'une position de refoulement puisse se repérer sur le moins plutôt que sur le

plus. Mais enfin, c'est ainsi que Lacan tente plus ou moins bien de faire usage de la métaphore au regard de la métonymie, en présentant ce qu'on peut appeler la métaphore symptomale : le symptôme comme métaphore.

C'est le premier usage clinique auquel Lacan met la métaphore, distinguée par Jakobson, au regard de la métonymie. Mais il n'est pas difficile, avec déjà ce que j'ai évoqué ici, de saisir ce qu'il y a de déséquilibré dans cette affectation. C'est plutôt contre-intuitif d'indiquer une signification refoulée à la place même de l'émergence d'une signification.

Et, en fait, ce qui restera dans l'enseignement de Lacan, c'est un deuxième usage de la métaphore. C'est l'usage où elle est mise pour penser l'Œdipe et sa liaison au complexe de castration. C'est l'usage qu'elle reçoit dans l'écrit de la « Question préliminaire », où la métaphore, au regard de la métonymie, est utilisée pour transcrire l'Œdipe sous la forme de la substitution du signifiant du Nom-du-Père au Désir de la Mère, avec un effet signifié qui est à proprement parler celui du phallus :

$$\left( \frac{NP}{DM} \right) \longrightarrow (+) \phi$$

Le schéma, tel que je donne ici, ne se rencontre pas dans les *Écrits*, mais je le crois justifié par le parallélisme que je souligne avec la formule générale de la métaphore que Lacan offre.

Et c'est ainsi que ce qui se cherche dans le *Séminaire IV* de *La relation d'objet*, trouve une formule à partir de la métaphore, qui articule le complexe de castration à l'Œdipe et qui conçoit la fonction du phallus comme une signification émergeant de la métaphore, dite paternelle, parce que ce

qui l'opère comme signifiant substitutif, c'est le Nom-du-Père.

Voilà ce qui a fixé les idées de l'usage de la métaphore au regard de la métonymie du désir.

Mais il y a dans l'enseignement de Lacan un troisième usage, plus fondamental, de la métaphore. Il y a la métaphore symptomale, la métaphore paternelle, qui est un essai de transcription de l'Œdipe avec son articulation au complexe de castration, mais il y a troisièmement, disons, la métaphore originelle ; celle par quoi Lacan essaye de situer la mortification même que subit la libido, si je puis dire, pour devenir le désir, pour devenir rien de plus que le signifié du signifiant.

Et d'une certaine façon, la métaphore paternelle et son effet de signification phallique, c'est comme une version approchée de cette métaphore originelle. Au fond, elle nous propose le phallus en tant que symbole de la libido, de la libido comme signifié, c'est-à-dire de la libido mortifiée.

Et, on peut dire à cet égard que le signifié métonymique, exactement écrit avec un moins entre parenthèses, petit *s*, que le signifié métonymique, au fond, nous est donné comme équivalent à la signification phallique, et que, au fond, le phallus est le signifiant, à cet égard, le symbole même du désir en tant que signifié.

$$(-s) \equiv \phi$$

Et ainsi, avec le phallus, avec l'usage de cette écriture, ce que Lacan nous indiquait comme étant la mort introduite par le symbole dans les choses, la mortification signifiante, devient le manque. Et ce qui était donc présenté, disons, dans une rhétorique romantique, comme l'incidence et la présence de la mort, au fond, se traduit

dans les termes structuraux d'une introduction du manque.

Là, je crois avoir indiqué déjà, d'une façon qui demande d'être resserrée, ce qui est, au fond, l'équivoque du phallus dans les *Écrits* de Lacan. Cette équivoque du phallus tient, au fond, à sa définition, que je propose, enfin, qui me semble réunir justement l'équivoque, à sa définition comme symbole du signifié. Le phallus, symbole du signifié, je l'écris au tableau :

$\phi$  : symbole du signifié

1) signification	}
2) signifiant	
1) vie	}
2) mort	

C'est ce qui permet à Lacan de le présenter tantôt comme une signification et tantôt comme un signifiant, et de passer, au fond très vite, d'une définition à une autre.

J'ai dit : l'équivoque du phallus. Il y a même une double équivoque du phallus dans les écrits classiques de Lacan. En effet, cette première équivoque entre signification et signifiant, qui tient à sa définition première, est doublée par une seconde équivoque.

En un premier sens, le phallus désigne la vie même de la libido, ce par quoi la libido est impensable sans l'être vivant, et en un second sens, le phallus désigne la mortification de cette libido, ce par quoi elle subit l'incidence du signifiant.

Et quand on épelle, comme je l'ai fait au cours des années, les *Écrits* de Lacan minutieusement, au fond, on est continuellement déplacé dans cette

double équivoque : le phallus signification et signifiant, le phallus désignant la vie comme désignant la mort de la libido.

C'est ainsi que dans la « Question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », le phallus est présenté, page 553, comme un signifiant, sous lequel la signification du sujet s'épingle - écrivons ça ainsi, conformément au schéma R de Lacan

$\phi$

S

c'est-à-dire comme une signification du sujet au phallus, où, dit Lacan, le sujet s'identifie à son être de vivant. Et, au fond, dans cette phrase, la double équivoque du phallus est utilisée pour présenter le phallus comme signifiant et comme signifiant de l'être de vivant du sujet. Autrement dit, là ce qui est utilisé, c'est ce que j'ai ici indiqué premièrement comme 2), et dans la seconde équivoque comme 1).

Tout de suite après, page 557 de la « Question préliminaire », au contraire le phallus est présenté comme signification, engendrée par la métaphore paternelle, et par là même ayant valeur de castration, c'est-à-dire d'une certaine mortification de la libido. Et donc, après nous l'avoir présenté à partir de 2, 1, le voilà présenté à partir de 1, 2.

Disons que, à défaut de reconstituer le plan de ces déplacements, comme j'arrive à le faire aujourd'hui, évidemment on se trouve simplement en face de contradictions littérales dans la présentation de Lacan. Et je reconstitue, au fond, ce tableau des équivoques du phallus, dans la mesure où j'observe, dans la perspective qui est la mienne cette année, j'observe la transcription de la libido freudienne dans le symbolique et donc son

affectation difficile entre signifiant et signifié.

C'est là, je l'ai déjà indiqué la dernière fois, que on peut saisir la signification de la « La signification du phallus », ce que Lacan tente d'accomplir dans cet écrit. Dans cet écrit, au fond, il tente de résorber l'équivoque du phallus en le définissant sans ambiguïté comme un signifiant. Néanmoins, l'ambiguïté demeure puisque le titre lui-même penche de l'autre côté comme je l'ai dit. Il met en valeur au contraire la signification du phallus.

Mais cet écrit, on peut dire, expose, d'une façon qui n'est pas tout à fait explicite, la troisième métaphore, la métaphore originelle. La métaphore originelle, en deçà de la métaphore du symptôme et de la métaphore paternelle, au fond, nous est donnée comme la métaphore de la demande se substituant au besoin, et ayant comme métaphore un effet signifié, qui est précisément donné comme le désir.

$$\frac{\phi}{S} \quad \frac{D}{B} \longrightarrow (+)d$$

En effet, dans cet écrit de Lacan, le rapport de la demande au besoin est conçu comme une métaphore. Et le désir est implicitement présenté comme le signifié rejeton de cette métaphore. Et en tant qu'il ne peut s'articuler dans la demande, comme signifiant, le signifié du désir peut être là dit refoulé.

Et donc ce texte, au fond, ne cesse pas de rouler sur une définition du désir comme signifié refoulé, et répète jusqu'à plus soif « *la Verdrängung inhérente au désir* ». Et pourquoi Lacan dit-il que le refoulement est inhérent au désir ? Parce qu'il définit précisément le désir comme le signifié effectué par une métaphore originelle

et qui, comme tel, ne trouve pas à se dire dans le signifiant de la demande.

Cet écrit, tel que je le conçois maintenant, au fond nous présente alors le phallus, pour tenter de le sortir des équivoques précédentes - et au fond, si Lacan a écrit « La signification du phallus » après la « Question préliminaire », c'est sans doute que lui-même était alerté sur les équivoques du terme qu'il avait introduit -, cet écrit, au fond, tente de situer le phallus comme le symbole du désir, de ce désir-là, de ce désir signifié. Et c'est pourquoi il nous le définit comme le signifiant désignant les effets de signifié. Il ajoute : en tant que conditionné par le signifiant, ce qui est dire, il désigne le signifié en tant qu'il est un effet du signifiant. Autrement dit, il essaye d'en fixer la définition comme le signifiant du signifié comme tel. Le signifié comme tel, ça veut dire, le signifié du signifiant. Il n'est pas de signifié, sinon de signifié du signifiant.

Est-ce que ça fait, au fond, disparaître toute équivoque ? Pas tout à fait. Et au contraire, on peut dire que ces équivoques du phallus dans cet écrit s'accroissent. D'un côté, le phallus comme signifiant, à la différence du signifié qui court par dessous, comme un sens inattractable, le signifiant phallique il est, au fond, perceptible, il est visible. Et en tant qu'il est visible, Lacan peut dire qu'il est l'image du flux vital lui-même. Donc, il en fait, si l'on veut, le signifiant de la libido en tant que ce qui est vivant dans l'être du sujet. Mais en même temps, dans ce même texte, il en fait le signifiant de la disparition de tout objet transcédé en signifiant. Il en fait le signifiant de la disparition, le signifiant de l'*Aufhebung*, comme il dit d'un terme hégélien. Et donc, il en fait par là le signifiant de la mort, de la

mortification que subit tout étant naturel par l'effet symbolique.

Et donc, d'un côté, on trouve dans la même page, au fond, le phallus désignant la vie, et puis le phallus signifiant de la mort.

Et troisièmement, en plus, ne pouvant fonctionner comme signifiant de la disparition qu'à être lui-même frappé de disparition, à être lui-même mortifié, ou voilé, caché. De telle sorte qu'on a, au fond, successivement, dans ce qu'on appelle la signification du phallus, aussi bien un phallus positif, une image de la vie, qu'un phallus lui-même frappé par la mort signifiante, et écrit moins *phi*.

$$\phi / - (\phi)$$

Et disons que l'équivoque, telle qu'elle se répercute dans « La signification du phallus », c'est aussi bien celle qui fait alterner le phallus comme signifiant du signifié refoulé, signifiant du désir refoulé, donc pose, dans le rapport du signifiant ou du signifié, que le phallus est le signifiant dont le signifié est le désir en tant que refoulé. C'est donc un signifiant qui, lui, peut apparaître, qui peut être perçu, donc qui est tout à fait accessible au sujet conscient, sur quoi il se repère, et puis, par ailleurs, il y a sa signification refoulée, qui est le désir, et là Lacan parle du refoulement inhérent au désir.

Mais, il y a une deuxième valeur du phallus comme signifiant, il peut être lui-même signifiant refoulé. Et à ce moment-là, Lacan parle de refoulement du phallus.

Et donc on le voit alterner, entre refoulement du désir et refoulement du phallus, c'est-à-dire, en fait, deux statuts tout à fait différents de ce terme qu'il a inventé, du phallus, détournant le terme freudien ; au fond, d'un côté le signifiant refoulant, annulant, donc qui est plutôt du côté de la demande, et qui

par là repousse dans le refoulement le désir, et puis le phallus comme signifiant refoulé. Et on peut dire que dans le texte de « La signification du phallus », Lacan alterne très vite entre ces deux statuts du signifiant phallique. D'un côté, c'est le signifiant qui constitue le désir comme refoulé, et d'un autre côté, dans une autre valeur du signifiant, c'est un signifiant refoulé, lui-même refoulé.

Je donne, ici, comme d'une façon dégagée, sur une table, toutes les contradictions dans lesquelles, lors d'années précédentes je vous ai menés, et qui me paraissent pouvoir se résoudre que sous la forme, au fond, d'un tableau des équivoques phalliques chez Lacan.

La double équivoque du phallus et peut-être sa triple équivoque, puisque j'ai distingué en plus le signifiant refoulé et le signifiant refoulant, cette double ou triple équivoque du phallus - oui ! enfin, ça peut paraître beaucoup d'équivoques, d'accord ! mais enfin, c'est quand même un progrès, me semble-t-il, pour moi, je l'éprouve comme ça, que au lieu de pister les contradictions incroyables de Lacan de ligne en ligne, d'avoir réussi à les systématiser, à les numéroter. Après tout, ça ne fait jamais, une équivoque c'est entre deux, multiplié par trois, ça fait jamais que six termes entre lesquels les combinaisons sont possibles. Il y a moyen de s'y retrouver ! Encore un petit moment et j'arriverai à produire vraiment une matrice des équivoques de Lacan. Bon. Moi, ça me produit une satisfaction ! Évidemment, ça suppose qu'on se soit soi-même cassé la tête longtemps sur ces écrits. C'est une satisfaction, au fond, d'avoir comme le plan de la maison où on voit Lacan se casser la tête contre les murs ! C'est satisfaisant, ça.

Alors, la double ou triple équivoque du phallus. Et puis, enfin, ça évite, au fond, de prélever simplement une définition et d'en faire je ne sais quel dogme ! On s'aperçoit au contraire qu'il y a un problème à résoudre, qui est la transcription symbolique de la libido, et que pour y procéder, Lacan essaye d'écrire ça entre signifiant et signifié, et qu'il essaye à peu près toutes les combinaisons possibles. Et que ça ne le déchire pas trop de, dans le même texte ou la même page, d'essayer ceci ou d'essayer cela, puisque de toute façon ça a un air de famille, on est toujours entre signifiant et signifié ! Et donc, c'est, au fond, ce qui peut paraître, d'un point de vue formel, des contradictions des énoncés de Lacan, prend une tout autre allure quand on s'aperçoit que ce sont des essais de solution d'un problème. Et c'est pourquoi, la fois dernière, je vous proposais de considérer cela du même point de vue où nous considérons ce que propose le petit Hans, comme solution d'une équation impossible. Eh bien, dans « La signification du phallus », ça aide beaucoup que cette perspective-là. On s'aperçoit qu'on a différentes tentatives pour résoudre cette inclusion de la libido dans le symbolique, par le biais du phallus, et donc on a le signifiant et le signifié, et qu'on essaye de le mettre d'un côté ou de l'autre, d'une façon d'ailleurs chaque fois travaillée, fine, mais pas toujours congruente avec les autres essais qu'on fait, et même parfois antinomique.

La double ou triple équivoque du phallus se concentre dans la relecture par Lacan, ou sa transposition, des études sur « La vie amoureuse » de Freud. Et au fond, on peut dire que la référence que Lacan prend à « La vie amoureuse », au fond, est strictement déterminée. Jusqu'alors, on peut dire

qu'il pensait en termes d'intersubjectivité, c'est-à-dire de rapport de sujet à sujet. Et qu'à la place, et à la suite de Freud, à la place de l'intersubjectivité, il pense la relation entre des sujets des deux sexes. Au fond, il pense la relation sexuelle à la place de l'intersubjectivité.

Et, au fond, ce qui finalement répondra à la thèse fondamentale du commencement de son enseignement, à savoir, il y a de l'intersubjectivité, ce sera la thèse : « *Il n'y a pas de rapport sexuel* ». Si on pense le rapport des deux en terme de sujet : Il y a. Mais si on le pense, ce rapport, en termes sexuels, précisément, Il n'y a pas.

Et au fond, au moment où dans la trouée ouverte par « L'instance de la lettre », il essaye d'introduire la libido dans le symbolique, il est conduit à repenser l'intersubjectivité en termes de relation sexuelle, c'est-à-dire avec comme enjeu le phallus.

Quand on étudie, au fond, les pages qui concernent cette relecture et qui vont de la page 693 à 695 des *Écrits*, il n'est pas difficile, si on se forme à la perspective que je propose, il n'est pas difficile de s'apercevoir qu'en fait il y a plusieurs phallus en jeu, que le terme est profondément équivoque.

Il y a, pour le réduire au plus simple, il y a le phallus fétiche, c'est-à-dire le phallus image, celui qui appartient à la perception du corps, qui est visible, qui est un objet qui peut être ou non être trouvé sur le corps de l'autre, en particulier, dans cette relecture, qui est l'objet trouvé par la femme sur le corps de l'homme ; même significantisé, au fond, il est situable dans le corps, et puis, deuxièmement, il y a le phallus signification. Il y a ce phallus dont Lacan peut dire que l'homme le trouve incarné en « *une autre femme* », que celle qu'il aime, en une autre femme signifiant du phallus, dit-il. Ce qui est,



au fond, rejeter cette fois-ci le phallus en position de signifiant.

En fait, la vie amoureuse est ici présentée par Lacan à partir d'une dialectique du désir et de la demande, précisément du désir et de la demande d'amour, au fond, chacun ayant son signifiant. L'amour cherche moins *phi*, le désir cherche *phi*.

Amour cherche  $(-\phi)$

Désir cherche  $(\phi)$

A cet égard, ici, avec cette méthode, je simplifie la relecture de Lacan, le désir cherche son signifiant. C'est-à-dire le désir cherche un signifiant capable de signifier le désir, grand S sur petit d :

$$\frac{S}{d}$$

Et ce que Lacan nous explique, c'est que la femme trouve ce signifiant sur le corps de l'homme. *Phi* est là en mesure de signifier le désir quand il s'agit de la femme. Et que l'homme trouve, en fait, ce signifiant incarné dans l'autre femme. Et que c'est cette autre femme dont il dit, elle signifie le phallus, pour dire, elle signifie, en définitive, le désir. Voilà, au fond, la différence qu'il nous propose quant au désir chez la femme et chez l'homme.

$$\begin{array}{c} \text{F} \quad \text{H} \\ \hline \frac{S}{d} \left\{ \begin{array}{l} \frac{\phi}{d} \quad \frac{AF}{d} \end{array} \right. \end{array}$$

Concernant l'amour qui cherche aussi bien le signifiant qui peut signifier l'amour, qui cherche par là un signifiant ayant valeur moins *phi*, Lacan dit : l'homme trouve ce signifiant moins *phi* dans le corps de la femme, et d'une façon plus secrète, la femme qui trouve apparemment le signifiant fétiche dans le corps de l'homme, en fait le vise au point moins *phi*, c'est-à-dire que le pénis non-phallus, le pénis qui n'est pas dans

l'état glorieux de l'érection, est un signifiant aussi précieux, en tant que, lui, signifie l'amour.

$$\begin{array}{cc} \text{H} & \text{F} \\ \frac{(-\phi)}{\text{amour}} & \parallel \parallel \frac{(-\phi)}{\text{amour}} \end{array}$$

Et il en déduit que chez l'homme, la dialectique du désir et de l'amour pour être satisfaite demande - c'est sa conclusion - demande à être incarnée par deux femmes, l'une qui présente moins *phi* et l'autre qui incarne *phi*, alors que, concernant la femme, elle peut trouver satisfaction à ces deux signifiants, le signifiant du désir et celui de l'amour, elle peut les trouver chez le même homme qui, au fond, se trouve ainsi, le pauvre, en quelque sorte trompé avec lui-même.

Je suis content que ça vous amuse, au fond, moi, ce dont je suis content, c'est d'avoir réduit ces textes, sur lesquels je m'acharne depuis longtemps, à une matrice quand même qui me paraît, enfin, qui est aussi simple que j'aie pu la faire.

Alors, un peu plus tard - parce que tout cela se déroule, c'est la réflexion de Lacan sur à peine plus d'une année : on a d'abord en décembre-janvier la « Question préliminaire », on a au mois de mai « La signification du phallus », et on a au mois de juin-juillet « La direction de la cure ». On a donc là une réflexion à grande vitesse sur la transcription symbolique de la libido -, dans « La direction de la cure » qui, au fond, termine cette grande recherche ouverte par « L'instance de la lettre », dans « La direction de la cure », le phallus est un signifiant, et, au fond, le sujet s'identifie à ce signifiant. Au fond, ce que privilégie Lacan dans sa « Direction de la cure », c'est la définition du phallus comme signifiant et l'identification du sujet au signifiant.

Avec ceci que, au fond, il fait essentiellement du sujet lui-même le support de la mortification, et du phallus, ce qui peut, au fond représenter ce qui reste de vivant dans le refoulement.



Et dès lors, il est conduit dans « La direction de la cure », dans cette réflexion, à concevoir, comme je l'ai dit, la fin de l'analyse comme une désidentification phallique. Ce que plus tard il commentera comme la traversée du fantasme est là, dans « La direction de la cure », situé comme la traversée de l'identification phallique.

Et au fond, on peut dire qu'on trouve résumé dans cette formule, la connexion qu'il essaye de traiter du symbolique et de la jouissance. Le sujet mortifié, c'est le sujet du signifiant, et la jouissance est réduite, au fond, à être incarnée par la fonction signifiante du phallus.

Et au fond, on peut dire qu'après cette année d'élaboration, où Lacan s'arrête à la définition du phallus comme signifiant, au fond, tous les objets sont entraînés dans cette significatisation. Au fond, tous les objets sont des signifiants, sont des signifiants de la demande, aussi bien le sein, enfin, que l'objet oral, l'objet anal, le phallus. Au fond, il essaye une réduction globale de tous les objets de la pulsion à des signifiants. Et on peut dire que « La direction de la cure » marque le *culmen* de cette réduction signifiante de la pulsion. Si on cherche dans cet écrit où est la pulsion, on peut dire qu'elle apparaît essentiellement transcrite comme demande.

Et quand Lacan nous propose comme métaphore originelle, la métaphore du besoin à quoi se substitue la demande,

$\frac{D}{B}$

on peut dire que la pulsion, elle est au niveau du besoin, elle est naturelle à cet égard, et que elle ne subsiste que transcendée en tant que demande et significatisée en tant que demande.

Et au fond, c'est parce qu'il est arrivé dans « La direction de la cure » au point extrême de cette réduction signifiante de la pulsion, que Lacan commence son *Séminaire VII*, sur *L'éthique de la psychanalyse*. Ce *Séminaire VII*, au fond, il est à penser comme, enfin il le poursuit dans « Le désir et son interprétation » qui poursuit dans la même voie, et avec le *Séminaire VII* on peut dire que la découverte ou la redécouverte, c'est que le désir et son signifiant le phallus, avec toutes ses équivoques qui le promènent entre signifié et signifiant, entre vie et mort, entre refoulant et refoulé, le désir et le phallus n'épuisent pas le concept freudien de la libido. Et c'est pourquoi Lacan amène le concept de jouissance. Et au fond, le concept de jouissance c'est la signature de cet échec d'une réduction symbolique de la libido et de la pulsion freudienne.

Dans les *Écrits*, le lieu où vous pouvez repérer cette difficulté, c'est cet écrit qui s'appelle « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », dont il y a beaucoup à dire et il m'est arrivé de le prendre sous d'autres aspects, mais dans la perspective qui est la mienne cette année, je dirai que c'est un écrit qui est tout entier consacré au rapport du sujet et de la pulsion, et qui précisément démontre en quoi la pulsion n'est pas le désir.

C'est un écrit qui conduit en deçà du désir, et qui promet, pour situer cet en deçà du désir, un terme pêché dans Freud et, au fond, promu, retravaillé, que Lacan appelle la *Chose*. Au fond, il

va chercher un terme de Freud, plutôt dans les marges de Freud ; il va chercher un terme pour arriver à situer en deçà du désir, les rapports du sujet et de la pulsion.

Et tout son écrit sur « Le rapport de Daniel Lagache » est animé par une problématique de l'origine. Il essaye de cerner l'avènement du sujet, il veut résoudre l'origine de la négation, et il croit pouvoir distinguer la matrice de la *Verneinung*, la matrice du refoulement. Au fond, il va comme en deçà de « La signification du phallus ». Et, d'une certaine façon, cet écrit sur le « Rapport de Daniel Lagache », c'est un écrit sur la signification du sujet. Au fond, c'est un essai pour penser d'une façon plus profonde, plus précise, la métaphore originelle, celle que jusqu'alors il considérait comme la métaphore opérée par le signifiant de la demande sur le besoin.

$$\frac{D}{B}$$

Cette métaphore originelle, disons qu'il la trouve dans une articulation de la défense à la pulsion. C'est-à-dire qu'il définit le sujet par la défense, disons, contre la jouissance de la pulsion.

Et c'est alors que le terme qu'il fait surgir, c'est la Chose, avec un grand C. Il essaye de penser l'incidence première du signifiant, non pas simplement sur le besoin, mais proprement sur la Chose, sur la satisfaction primordiale, et d'une certaine façon, il situe le sujet lui-même comme engendré par la négation signifiante de la Chose.

C'est, si l'on veut, dans le fil de la métaphore demande/besoin, la métaphore de la Chose par le signifiant, de telle sorte que la Chose apparaît comme la place originelle du sujet. Et donc, c'est, au fond, la

première fois que Lacan propose l'incidence mortifiante du signifiant comme le principe même du refoulement.

Et c'est pourquoi, au fond, il peut alors nous présenter le sujet comme une défense qui se produit dans le Ça freudien, mettant à son origine, à l'origine du sujet, la jouissance. De telle sorte que, au fond, le sujet apparaît comme une modification de la jouissance.

Alors, d'une certaine façon, ça n'est qu'une nouvelle version de la métaphore originelle. Mais c'est une nouvelle version qui a des conséquences majeures, parce qu'elle met à l'origine du sujet, au fond, le Ça freudien, et, au fond, elle oblige à aller au-delà des limites prescrites par le désir.

Et dès lors, le sujet, si je voulais résumer ce qu'apporte cet écrit de Lacan, c'est que le sujet n'apparaît pas seulement recevoir sa condition à partir du symbolique. Quand on lit les *Écrits* de Lacan jusqu'à ce point, au fond, le sujet est par excellence pensé seulement à partir du symbolique. Or, ce qu'amène cette perspective, qui est celle-là même du *Séminaire VII sur L'éthique de la psychanalyse*, c'est que par une veine plus profonde le sujet reçoit sa condition du réel. Il est conditionné par le réel et pas seulement par le symbolique. Et au fond, cet écrit tente de situer son lieu, si je puis dire, à la place de la jouissance, à la place où la jouissance a été amenée.

Et dès lors, en promouvant discrètement le concept de jouissance encore, Lacan est conduit à opposer désir et jouissance, c'est-à-dire deux transcriptions du concept freudien de libido. Au fond, la jouissance, au fond elle détient et elle écrit un être du sujet, alors que le désir trouve son statut comme expérience du manque-à-être

du sujet. Et au fond, alors qu'auparavant l'effort de Lacan était d'articuler demande et désir, on peut dire qu'à partir de là, son effort ça sera d'articuler désir et jouissance.

Et le refoulement essentiel apparaît être condensé dans cette formule, où le sujet, on peut dire comme effet du signifié, ignore d'où il procède en tant que Chose.

$$\frac{S}{\text{Ch\`ose}} \longrightarrow \cancel{S}$$

C'est ce que dit Lacan sous la forme : le sujet ignore le « *réel dont il reçoit sa condition* ». Et au fond, c'est une novation essentielle puisque, au fond, la condition subjective est essentiellement prescrite par la jouissance dont il procède.

Et au fond, alors, la fin de l'analyse c'est autre chose. Ce n'est pas simplement la désidentification phallique, c'est savoir ce réel dont le sujet reçoit sa condition, cerner ce réel et surmonter l'ignorance où est le sujet par rapport à ce réel.

Et c'est pourquoi Lacan peut transcrire le  a freudien, le *Es*, comme une question : Est-ce ? où il voit, au fond, la question même du sujet ayant à naître, à émerger de cette jouissance. C'est la question même qui se répercute dans sa « Subversion du sujet », quand il posera la question : Que suis-Je ? et qu'il cherchera la réponse au niveau de la jouissance. Au fond, de ce point, Lacan ne cherche pas la réponse à la question « Qui suis-Je ? » qui amène toujours des signifiants en vrac - on ne manque jamais de signifiants pour répondre à la question « Qui suis-Je ? » - il amènera la question « Que suis-Je ? ». « Que suis-Je ? » en termes de réel : Que suis-Je ? au niveau du ça, de la pulsion, de la jouissance ?

C'est dans cette ligne qu'il me semble qu'il faut lire cet écrit énigmatique, qui s'appelle « Kant avec Sade », et qui n'a pas été écrit pour des psychanalystes, qui a été écrit comme une introduction à l'œuvre de Sade pour un public plus littéraire.

Pourquoi est-ce que à ce moment Lacan accepte d'écrire, au fond, une préface à Sade ? Il l'écrit comme une étude sur le masochisme, et même sur le masochisme comme primordial, c'est-à-dire cette notion même qu'il disait être p rim e dans son « Rapport de Rome », page 318. Et il conseillait explicitement, au début de son enseignement, de n'avoir pas recours au masochisme primordial pour comprendre la répétition. Ce qui voulait dire, la répétition signifiante se comprend à partir du symbolique lui-même. C'est-à-dire que, par cette exclusion, au fond, il séparait radicalement la jouissance et la répétition.

Et, au contraire, avec son « Kant avec Sade », redonnant sa place au masochisme primordial, il invite à penser le signifiant à partir de cette barre qui vient frapper la Chose. C'est-à-dire à partir de cette annulation de la jouissance, d'où il reste quelque chose de la jouissance, qu'il appellera bien plus tard un plus-de-jouir. Autrement dit, son écrit « Kant avec Sade » est fait pour montrer en quoi le désir ne se réduit pas à la jouissance, et que la libido freudienne, au fond, demande, pour être transcrite dans le symbolique, deux concepts et non pas un seul : jouissance et désir.

Et c'est pourquoi il accentue tous les traits par lesquels la perversion n'est pas l'hystérie, en tant que l'hystérie est dominée par le désir de l'Autre, et c'est ce qui, au fond, la prête si bien à la logique de l'intersubjectivité, tandis que la perversion, au fond, est dominée

par la jouissance de l'Autre. Donc, au fond, ce texte est à lire comme la démonstration que la jouissance n'est pas le désir.

C'est la valeur de la maxime qu'il nous propose pour transcrire Sade : « *J'ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire quiconque* ». Au fond, le consentement que Je, comme sujet, peut me donner est tout à fait irrelevant. C'est tout à fait hors subjectivité que s'impose le droit à la jouissance comme absolu. Et donc, au fond, par ce biais Lacan essaye de situer le rapport du sujet à la jouissance comme un rapport hors intersubjectivité.

Quand il pose la question : le désir peut-il être dit « *volonté de jouissance* » ? C'est pour répondre : non. Parce que le désir, en fait, a partie liée avec le plaisir, il est soumis au plaisir, et en fait, il ne va pas au-delà de l'homéostasie du principe du plaisir. Ça, c'est une grande nouveauté dans l'enseignement de Lacan, où le désir apparaissait toujours une fonction d'outrepasser, de transgression, où le désir apparaissait toujours comme inarrêtable dans sa métonymie. Or, au contraire, le désir, à partir de « Kant avec Sade » apparaît comme un désir arrêté, comme ayant... comme étant lié au phallus, et le phallus étant, en définitive, toujours lié à la mort. Ça n'est jamais, comme il le dit, qu'une figure du « *lien du sexe à la mort* ».

Et cette figure-là, la figure phallique du désir, c'est-à-dire la figure phallique de la libido freudienne, il invite à la laisser reposer sous son voile éleusinien. Et celui qui écrit ça : « *Laissons-la reposer sous son voile éleusinien.* », c'est celui-là même qui s'était référé au phallus d'Eleusis, au phallus des mystères d'Eleusis, pour transcrire la libido freudienne. Alors, il laisse désormais la figure phallique

sous son voile éleusinien, pour essayer de penser l'au-delà du principe du plaisir, qui est un au-delà de ce phallus d'Eleusis, un au-delà de la mortification de la jouissance.

Et au fond, c'est pourquoi, parce que, si je puis dire, le phallus éleusinien, enfin, s'étouffe, s'épuise, tombe, ne tient pas la distance, c'est dans cette mesure-là qu'il devra fabriquer son concept de l'objet *a*, pour essayer de penser une jouissance au-delà de la mortification, au-delà de l'*Aufhebung*, au-delà de la disparition signifiante. C'est la valeur de ce qu'il énonce quand il dit que la loi et le désir refoulé sont une seule et même chose. C'est dire que le signifiant de la loi, le Nom-du-Père, et son signifié, le désir comme refoulé, au fond, appartiennent au même ordre, et que la jouissance, elle, est d'un autre ordre. Et que même annulée par le signifiant, il en reste quelque chose qui, lui, n'est pas annulable.

Et c'est pourquoi il commence, dans ce « Kant avec Sade », à s'intéresser au fantasme, en tant que le fantasme, au fond, parvient au-delà du principe du plaisir. Ce qui l'intéresse, au fond, dit-il, c'est « *la prise du plaisir dans le fantasme* ». Et quelle est cette prise du plaisir ? C'est justement une prise qui conduit au-delà du principe du plaisir, puisque dans le cas de Sade, le fantasme fait sa place à la douleur. Et au fond, c'est sous les espèces de la douleur, que la jouissance, là, impose sa résistance et s'impose dans son caractère de réel par rapport au symbolique.

Et c'est pourquoi dans « Subversion du sujet », Lacan, à la question : Que suis-Je ? Quel est l'être du sujet ? ne répondra par aucun signifiant. La réponse est au niveau de la jouissance. C'est-à-dire, non du désir.

12 AVRIL 1995

Et alors que, on peut dire qu'auparavant, la jouissance était effacée par le désir, et c'est ce que traduisait la promotion du phallus, on peut dire qu'à partir de cette « Subversion du sujet », Lacan signe la disjonction de la jouissance et du phallus. Sans doute le phallus est-il le signifiant qui donne corps à la jouissance dans l'ordre symbolique, il n'empêche que il ne capture pas tout ce qui est de la jouissance.

Et c'est pourquoi Lacan dira que Freud échoue - ça m'a longtemps posé problème - « sur l'hétéroclite du complexe de castration ». Pourquoi hétéroclite ? sinon parce que le complexe de castration, c'est un effort pour penser la jouissance à partir du signifiant phallique. Au fond, ça mêle ce qui est de l'ordre de la jouissance et ce qui est de l'ordre symbolique.

Et, à partir de là, Lacan se consacrera, au fond, à travailler la disjonction de la jouissance et du phallus. Et, de ce fait, alors qu'il a commencé son enseignement par l'opposition du symbolique et de l'imaginaire, au fond, il le poursuivra par la confrontation du symbolique et du réel. Dans la mesure où la jouissance reste, elle reste hors phallus, et peut-être que, sans que le symbolique n'y puisse rien. Et c'est pourquoi dans ce contexte, il essayera d'inscrire l'objet petit *a* dans l'articulation signifiante.

Au fond, je vous présente ça comme des aventures de Jacques Lacan aux prises avec la libido freudienne, eh bien ! je continuerai le récit de ces aventures le 10 mai, et qui nous conduiront, je l'espère, jusqu'au moment de l'effondrement de cette cathédrale, pour laisser place à cette mystérieuse théorie des nœuds.

Je rappelle que je reprends le 10 mai, le 10 mai.

SILET  
Jacques-Alain MILLER

10 MAI 1995

XVII

Pendant ces vacances, j'ai travaillé, et j'ai eu à prononcer deux conférences sur des sujets voisins que j'avais moi-même indiqués pour des Journées d'étude ; les unes au Brésil à Rio de Janeiro, les autres à Rome. La première de ces conférences sous l'intitulé de « L'image reine », et la seconde sur image et regard. Ma conférence s'intitulant précisément « De l'image au regard ».

Et j'ai pu m'apercevoir, au fond, que vous n'avez pas nécessairement ici, si je puis dire, la meilleure part de ma production. Enfin vous avez, vous avez la part qui est aride. C'est qu'ici, au fond, je me confronte directement avec les concepts et les mathèmes de Lacan. Au fond, j'étreins ce corps de concepts, c'est un combat avec l'ange et avec le squelette de l'ange. Quand je suis ailleurs, j'ai plus le loisir de m'amuser, et de ce fait, j'amuse davantage. Mais les soubassements, c'est ici que je les maçonne. Enfin je me suis dit que c'était un peu injuste pour vous, et donc, je vous donnerai un écho de ces conférences sur les images.

« Tu me dis ça, mais qu'est-ce que ça veut dire ? » C'est là une question qui est toujours légitime. Mais qu'est-ce qu'elle veut dire elle-même ?

Cette question « Qu'est-ce que ça veut dire ? » interroge au delà de ce qui est dit. Elle porte sur les conséquences du dit, et en deçà, sur les intentions du dit, sur le désir qui habite le dit. Ça veut dire : Pourquoi tu me dis ça, et qu'est-ce que tu veux, ce disant ? Il y a là, au fond, un

inévitabile décalage, et qui oblige à redire, à redire autrement. Et cela, même si je réponds : « Ça veut dire ce que je dis ». Ce qui n'est qu'après tout qu'une interprétation parmi d'autres.

Cette question souligne qu'il y a une ambiguïté et même une scission dans le signifié. Et c'est ce qui conduit Lacan à opposer à un tournant de sa réflexion, dans son écrit intitulé « L'Étourdit » (d.i.t), à opposer la signification et le sens, et même à voir entre les deux une antinomie, « une antinomie, dit-il, qui se produit de sens à signification ». Il dit que cette antinomie « tressaille », parce qu'elle n'est pas stable, elle n'oppose pas deux ensembles bien discriminés, ça tremble la limite entre sens et signification.

C'est nommer la différence entre ce que ça dit et ce que ça veut dire. Quand on élabore ce que ça dit, on est dans l'ordre de la signification et on reste dans le discours qui s'est proféré, dans son cadre, dans son lexique, dans ses catégories. En revanche, on en sort quand on essaye de cerner ce que ça veut dire. Et c'est là viser le sens, au moins si l'on décide, enfin, d'affecter ces deux vocables de sens et signification de la façon que fait Lacan. Je le dis à un tournant de son enseignement, ce qui veut dire que ça ne vaut pas partout.

S'il y a cette opposition entre signification et sens, et si la signification est au niveau de ce que ça dit et le sens au niveau de ce que ça veut dire, alors on peut poser, comme le fait Lacan, que le sens - j'ajoute : à savoir ce que ça veut dire - ne se produit jamais que de la traduction d'un discours en un autre. Il faut sortir d'un discours pour avoir chance de cerner ce qu'il veut dire.

Et c'est ainsi que Lacan s'est attaché au sens de Freud. On constate que Freud et Lacan, ça n'est pas pareil. Sans doute ! C'est que Lacan a tenté, enfin, de traduire Freud, en un autre discours susceptible de

révéler le sens du discours freudien. Et, les exégètes de la signification n'ont pas manqué de relever les torsions que, dans son discours, Lacan impose à celui de Freud. Et sans doute le complète-t-il, le déplace-t-il. Il forge, sans mystère, sans s'en cacher, des catégories nouvelles qui réordonnent autrement celles de Freud, et qui font à l'occasion apercevoir des problèmes, des rapprochements, des voies de passage à quoi la signification est aveugle. Enfin, ça se juge peut-être moins dans l'ordre de l'exactitude, qui est néanmoins toujours à respecter, que dans l'ordre de l'efficacité du sens produit par la traduction.

Mais Lacan. Qu'en est-il du sens du discours de Lacan ?

Pour le savoir, il faut le traduire. Et pour le traduire, il faut disposer d'un autre discours. Et c'est tout le problème de ceux que ce discours a formés, dont je suis. Et c'est cet autre discours, enfin, susceptible de délivrer, au-delà de la signification, le sens du discours de Lacan, c'est cet autre discours qui se fait attendre.

Et une solution, c'est de le retraduire en Freud. Ça n'est pas vain, c'est utiliser Freud comme métalangage de Lacan, et le Freud métalangage n'est pas le Freud du langage-objet, même si ça peut paraître n'être qu'une opération digne de ce personnage de Borges qui récrivait Don Quichotte au XX<sup>e</sup> siècle. Ça ne veut pas dire du tout la même chose qu'au XVI<sup>e</sup>. C'est ce que démontrait l'astucieux Argentin.

Ce que je fais cette année est un tout petit à côté de cette opération. Au fond, j'ai été conduit à m'intéresser à l'opération même de traduction effectuée par Lacan. Et j'ai donc demandé comment libido, terme lui-même chiffré dans Freud pour être emprunté du latin, et donc, enfin, pièce rapportée au lexique du discours, par là quasi mathème, index d'une signification spéciale et peut-être

absolue, comment le terme de libido chez Freud est-il retraduit en Lacan ou en lacanien ?

La question a son accent, dans la mesure où tout ce qui est chez Freud étude du langage, des phénomènes de parole, au fond, ça ne résiste pas à la tentative de Lacan de centrer l'expérience analytique sur le champ du langage. Là, il y a à peine une traduction, ça suit les veines qui sont indiquées par Freud.

Ce qui est le plus difficile à traduire, ce qui résiste à la traduction lacanienne de Freud, c'est ce qui concerne la libido, la pulsion et sa satisfaction (*Befriedigung*). Et, au fond, cette difficulté, je suis en train cette année d'en faire le moteur même de l'enseignement de Lacan poursuivi sur trois décennies.

Cette libido a d'abord été pensée, retraduite par Lacan, centrée par Lacan en terme de narcissisme, lequel narcissisme il a retraduit - c'est là que ça se situe - en termes imaginaires, et même en termes visuels, par l'exemple du Stade du miroir.

C'est dans un deuxième temps, comme je l'ai souligné, que Lacan a tenté d'intégrer la libido à l'ordre symbolique et qu'il l'a traduite en terme de désir. Pour ce faire, il a forgé le concept d'un désir identifié au signifié ; signifié d'une chaîne signifiante, et donc variable au long de cette chaîne signifiante, avec ses effets d'après coup remaniant la signification, c'est-à-dire signifié métonymique, courant sous la chaîne signifiante, selon son image, et aussi signifié d'un signifiant particulier, à savoir le signifiant phallique.

Le concept lacanien du désir, c'est la traduction symbolique de la libido, ai-je dit, une libido ainsi coincée entre phallus et désir, comme entre signifiant et signifié. Et, au fond, la libido freudienne se trouve ainsi, dans cet appareil conceptuel, dérivée à partir du symbolique. De telle sorte que le symbolique, au fond, est premier.



Il y a dans cette tentative de Lacan, que je vous ai fait suivre dans le détail, une coupure, qui est marquée par son séminaire de *L'éthique de la psychanalyse*, et dont on a l'écho dans ses *Écrits*, par sa « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache ».

Ce que marque le concept qu'il introduit alors, à partir de Freud, de la Chose, c'est au contraire une primarité de la jouissance. L'impasse, enfin, ou la difficulté au moins, où conduit sa traduction symbolique de la libido, le mène à poser la jouissance à l'origine et à en faire dériver le sujet. Et donc, au fond, à poser la jouissance, non pas de l'ordre de l'imaginaire, mais de l'ordre du réel, et à poser le sujet comme conditionné par ce réel.

Corrélativement, il y a promotion du concept de défense au détriment du concept du refoulement. Enfin, pour opposer au plus simple la défense et le refoulement, disons que le refoulement porte sur du signifiant tandis que la défense porte sur de la jouissance.

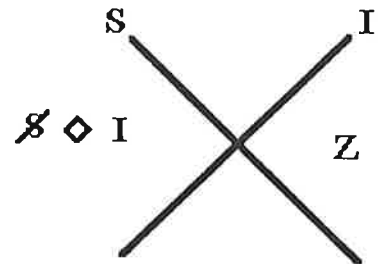
C'est ainsi qu'on peut résumer le tournant que j'ai indiqué par le *Séminaire de L'éthique de la psychanalyse*, celui que Lacan aurait voulu lui-même écrire, et, je crois, pour cette raison même que j'indique, on peut situer ce tournant en disant qu'il s'est toujours agi pour Lacan de confronter le champ du langage avec les zones de la jouissance, et que cette confrontation a pris deux formes principales, que j'écris ainsi : rapport du symbolique avec l'imaginaire, rapport du symbolique avec le réel.

$$\mathcal{S} \diamond I$$

$$\mathcal{S} \diamond R$$

Au fond, dans le premier moment de l'enseignement de Lacan, le ça freudien, la libido, la jouissance, trouvent leur espace propre dans l'imaginaire. Et par rapport à cet imaginaire, le symbolique accomplit une annulation, une

transposition annulante. C'est ce qu'exprime en fait le schéma Z, dont l'armature est donnée par cette croix entre symbolique et imaginaire, par cette interposition de l'imaginaire par rapport à l'axe symbolique.



Le symbolique, quand il est confronté à l'imaginaire, on peut dire, triomphe. Il transpose les termes imaginaires, il les significatise, et par là, il les annule comme tels. Et le texte de Lacan « La signification du phallus » fait du phallus la signifiant même de l'annulation de l'imaginaire par le symbolique. Lacan qualifie cette opération d'*Aufhebung*, prélevant là, du discours de Hegel, un terme, qui lui-même, enfin, signale une signification spéciale, comme l'emprunt du terme libido par Freud à la langue latine. Ce que désigne là *Aufhebung*, comme opération du symbolique sur l'imaginaire, et précisément sur la libido imaginaire, c'est une annulation sans reste.

Au fond, écrivons cette opération comme une métaphore, comme une substitution du symbolique à l'imaginaire. Qu'est-ce qu'elle produit ? Elle produit le signifiant du phallus qui la désigne, et puis rien. Pour vous faire voir ce rien, je vais mettre plus zéro [+ 0]. Il n'y a pas de reste.

$$\frac{\mathcal{S}}{I} \rightarrow \Phi + 0$$

Et, au fond, le phallus, quand il émerge dans le discours de Lacan et quand celui-ci l'élabore, exprime une résorption de la jouissance, on peut dire, dans ce signifiant.

Au contraire, quand il s'agit chez Lacan de la confrontation du symbolique au réel, il y a un reste. Au fond, le réel ne se laisse pas faire, si je puis dire. La jouissance ne se laisse pas résorber, et si nous voulions ici écrire aussi une métaphore du symbolique sur le réel, sans doute voit-on apparaître le phallus, mais cette fois-ci avec un reste, que j'écris plus petit *a*.

$$\frac{S}{I} \rightarrow \phi + (\alpha)$$

Disons que de par son point de départ, Lacan est invinciblement conduit à faire de la libido un signifiant. A partir de son point de départ dans le champ du langage, et un champ du langage conçu à partir de la différence du signifiant et du signifié, Lacan est conduit, en fait, à traiter la libido à partir d'un signifiant, le phallus, et de son signifié. Et quand on suit son élaboration - et le *Séminaire IV* est là tout à fait indicatif, puisque c'est vraiment le Séminaire où s'accomplit une découverte du signifiant phallique - on s'aperçoit, au fond, que tout en distinguant le symbolique et l'imaginaire, comme deux ordres différents, Lacan est conduit à isoler un, si je puis dire, un élément de l'imaginaire, alors que, au fond, comme tel, l'imaginaire ne se présente pas morcelé en éléments. La notion d'éléments elle-même, la notion des éléments (*stoikeia*) est propre au symbolique. Mais on le voit finalement cerner dans l'imaginaire un élément et le faire fonctionner comme signifiant. Et c'est, au fond, son élaboration du phallus, d'abord situé comme une image, mais aussitôt impliqué, inséré dans l'ordre symbolique.

Et, on peut dire que cette opération de traduction échoue. Elle échoue à rendre compte d'une jouissance qui ne se laisse pas significantiser. Ça conduit Lacan à essayer d'introduire un signifiant spécial, qui ne serait pas négatif, et qu'il écrit par un phi majuscule,  $\Phi$ , et en définitive,

ça le conduit à promouvoir le terme de l'objet petit *a*. C'est-à-dire d'introduire une écriture pour ce qui n'est pas signifiant du réel de la jouissance, pour ce qui reste quand le symbolique significantise le réel de la jouissance. Sans doute cette opération peut être marquée du phallus, peut être indiquée du phallus, mais cette marque ne sature pas tout ce qu'il en est de l'incidence du symbolique sur le réel, elle écrit, au fond, le triomphe du symbolique, et petit *a*, au fond, son échec, ce qui reste non-signifiant du réel.

Mais, au fond, ce terme lui-même de l'objet petit *a*, c'est un élément de réel, de la même façon que le phallus était un élément d'imaginaire. C'est-à-dire qu'il se démontre, en fait, capable de fonctionner comme un signifiant, au moins en ce qu'il est substituable. Et par exemple Lacan peut écrire, à tel moment, que le moins phi ( $-\phi$ ) de la castration se trouve comblé par l'objet petit *a*, et que donc les différents objets pulsionnels, en fait, se substituent à la place où manque le phallus de la castration.

$$\frac{a}{(-\phi)}$$

Et même si on prend soin de préciser que petit *a* ça n'est pas un signifiant, on peut dire que Lacan le fait fonctionner comme un signifiant, c'est-à-dire le met en mesure de prendre la place du manque du signifiant phallique. De la même façon, quand Lacan écrit la structure de ses discours, signifiant 1 [ $S_1$ ] signifiant 2

[ $S_2$ ], S barré le sujet  $\mathcal{S}$  qui est comme un manque du signifiant, on peut écrire à la quatrième place l'objet petit *a*, et le faire permuter avec les autres, et évidemment toute précision selon quoi ça n'est pas un signifiant reste valable, n'empêche que dans le fonctionnement, il fonctionne exactement comme un signifiant.

Autrement dit, on voit se répéter dans cet enseignement, que le symbolique soit confronté à l'imaginaire ou au réel, finalement cette imposition de l'élément qui, quelles que soient les précisions qu'on donne, tire l'imaginaire comme le réel vers le symbolique.

Et on l'observe dans l'enseignement même de Lacan. Il professe son Séminaire de L'éthique de la psychanalyse, au fond, pour rétablir la jouissance, après avoir tenté, au fond, de la confondre avec le désir. Et donc, le *Séminaire de L'éthique de la psychanalyse* est fait pour dire : la jouissance, ça n'est pas comme le désir, que la libido freudienne c'est plus que le désir, et qu'une fois qu'on a transcrit la libido comme le désir, il reste une autre instance, une autre fonction, et qui, par exemple, n'a pas du tout le même rapport avec le sujet, avec le signifiant, avec le grand Autre que le désir.

Mais, qu'est-ce qui suit aussitôt ce *Séminaire d'Éthique de la psychanalyse* ? C'est le *Séminaire du Transfert*, où Lacan en définitive élabore la jouissance comme objet, comme l'objet *agalma*. C'est-à-dire, dès qu'il a fait surgir l'autre dimension de la jouissance, il lui faut l'appareiller en des termes qui permettent une combinatoire. Et donc, au fond, il n'a jamais pu que faire de la jouissance un élément de ce système. Ça a été le phallus, dans sa version imaginaire, dans sa version symbolique, et ça a été l'objet petit *a*.

Et au fond, la tentative ultime qu'il a fait à partir de la théorie des nœuds, de la représentation des nœuds, au fond, c'est une tentative pour situer la jouissance comme autre chose qu'un élément. Ses *Séminaires du Transfert*, de « L'Angoisse », de « L'identification », sont autant de tentatives, à la suite de son *Éthique de la psychanalyse*, pour inscrire petit *a* par rapport à l'articulation signifiante, et comme reste de l'articulation signifiante.

Mais, au fond, toute tentative pour le distinguer, ce reste, de l'articulation signifiante, ne fait que souligner d'autant plus la communauté de structure entre petit *a* et le signifiant, jusqu'à ce que petit *a* soit entraîné par Lacan dans une permutation signifiante, et, au fond, c'est à la suite de cette tentative que, on peut dire, il a été conduit à prendre ses distances avec cette élaboration.

Là, le *Séminaire de L'envers de la psychanalyse* marque une date dans la confrontation du symbolique et du réel. C'est, au fond, une élaboration qui est consacrée à montrer que le reste est aussi bien le motif de l'articulation signifiante, est aussi bien le motif même de la répétition.

Au fond, rien n'objecte à ce que nous écrivions la répétition signifiante de cette façon, avec un S majuscule prime, S seconde, S tiers ou tertius etc.,

S', S'', S'''...

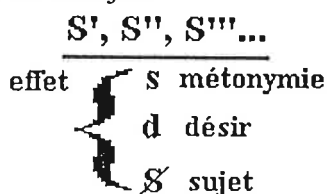
S  
métonymie

et que nous la saisissons à partir de ce qui est situable en dessous comme un élément hétérogène.

Le premier élément hétérogène d'une répétition de signifiant, c'est le signifié. Et, à cet égard, la répétition peut être identifiée à une métonymie du signifié. Le signifiant, les articulations signifiantes qui se développent ayant un effet d'un autre ordre, qui est d'ordre signifié, avec les effets de point de capiton ou de glissement qu'on peut observer à la suite. A cet égard, on peut dire que cet élément hétérogène, qui est en dessous, au fond, est ici un simple effet.

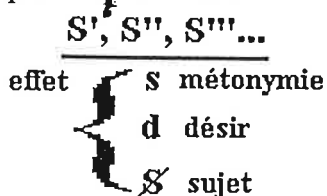
C'est sur ce schéma que Lacan s'est appuyé pour identifier le désir au signifié, et donc, il a traduit cette métonymie sémantique en désir métonymique. Le désir étant là effet de la répétition signifiante.

On peut dire que dans la même veine, il a situé, troisièmement, comme élément hétérogène, au plus simple, le sujet barré. C'est-à-dire qu'au fond, s'interrogeant sur cet élément hétérogène, il a dit que foncièrement c'est le manque d'un signifiant. Et c'est ce qu'on retrouve dans son schéma des discours. Donc, ici le désir, et ici le sujet.



Et, au fond, ce sont deux termes qui sont rejetés en position d'effet hétérogène de la chaîne signifiante.

Et on peut dire que le quatrième terme qu'il y a lieu d'inscrire ici, c'est petit *a*. Et qu'à certains égards, petit *a*, tel que situé par Lacan comme le reste de l'articulation signifiante s'imposant sur la jouissance primordiale, que petit *a*, à certains égards, c'est un effet aussi. Néanmoins, c'est un effet à distinguer des précédents par une certaine constance. Ce qu'ont de commun le signifié, le désir, le sujet barré, c'est d'être, disons, essentiellement variables en fonction du signifiant. Et ce qui distingue petit *a*, c'est, au fond, d'être un effet constant. Et c'est pourquoi Lacan a voulu d'abord le distinguer de l'effet variable en l'appelant un produit plutôt qu'un effet.



effet constant *a*  
 → produit cause

Mais du fait même, au fond, de sa constance, dans cette articulation quelque chose résiste à faire de petit *a* un élément variable. Et si il est constant, si on l'utilise pour désigner ce qui est, ce que Lacan à certains égards appelait *l'inertie*

*de la jouissance*, alors c'est par rapport à lui, par rapport à petit *a*, que le signifiant lui-même apparaît variable.

Et au fond, le *Séminaire XVII de L'envers de la psychanalyse* tire les conséquences de cette construction, en disant que finalement, certes ça n'est pas un effet, mais que ça n'est pas non plus seulement un produit, c'est vraiment une cause. C'est vraiment ce qui anime la répétition signifiante. Et c'est ainsi que, au fond, Lacan, dans ce *Séminaire*, situe la répétition par rapport à la jouissance, comme un rapport primitif du signifiant à la jouissance.

Et, à cet égard, au fond, on voit se retourner cette construction, cette place de l'élément hétérogène qui était celle de l'effet apparaît avec petit *a* être même la cause du signifiant. Et à cet égard, le signifiant, au service de la jouissance, eh bien ! apparaît toujours en perte, en ratage, toujours à côté de ce qu'il faudrait, et, au fond, la différence à marquer est ici celle entre le signifié effet variable du signifiant, et l'objet petit *a* qui apparaît au contraire comme une constante du signifiant, et par là même, au fond, le motif et la cause de la répétition signifiante.

J'ai énuméré devant vous les quatre *Séminaires* de Lacan, de *L'éthique, du Transfert*, de « L'angoisse » et de « L'identification », il y a le *Séminaire des Quatre concepts fondamentaux*. Et ce *Séminaire des Quatre concepts* donne en matière de parenthèse une grande place à une élaboration de l'imaginaire. Précisément, quatre chapitres y sont consacrés à la présentation du regard comme objet petit *a* et à une schize qu'il y aurait entre l'œil et le regard. Et il y a là une contingence puisque, à ce moment-là même, paraissait l'ouvrage de Merleau-Ponty sur *Le visible et l'invisible*, et c'est ce qui lance, à ses dires, Lacan dans ce commentaire.

Mais il me semble que l'on peut aller au-delà de cette contingence, et que il y avait quelque nécessité, pour Lacan, à repenser l'imaginaire à partir de l'objet petit *a*. En effet, dans son usage premier de l'imaginaire, il n'y a pas de place pour un objet petit *a* qui serait un reste. Il y a une réversibilité complète entre *a* et *a'* ou entre le moi et l'image de l'autre, et une libido circulant d'un terme à l'autre ou du moi à ses différents objets, sans reste. Il n'est pas question de reste dans cette circulation libidinale imaginaire.

$$\left\{ \begin{array}{l} a \leftrightarrow a' \\ m \leftrightarrow i(a) \end{array} \right\}$$

Et, à partir du moment où Lacan élabore la catégorie de l'objet petit *a* comme reste et qu'il l'élabore, on peut dire, dans le symbolique, il y a comme une nécessité à reporter cet objet petit *a* dans l'imaginaire, à saisir ce qu'il peut en être dans l'imaginaire. Et par là même, à opposer deux versants de l'imaginaire : un où il y a en effet cette réversion, et qui est en quelque sorte le versant homéostatique de l'imaginaire, le versant où il y a plaisir dans l'imaginaire, et où il y a donc une circulation réversible, fluide, de la libido, et un versant qui est, disons, du plus-de-jour dans l'imaginaire. Et au fond, c'est cette nécessité logique qui le conduit à s'intéresser à l'objet petit *a* et à essayer de situer l'objet petit *a* dans l'imaginaire.

C'est là que je retrouve les thèmes que j'ai eus à présenter en votre absence et dont je voulais vous donner un aperçu tout de même. Et, au fond, si j'ai pu les situer c'est parce que, de façon méticuleuse, je reconstitue, enfin, cette armature.

Il a fallu évidemment que je souligne que il ne va pas de soi que nous ayons à nous intéresser aux images dans l'expérience analytique. J'ai dit ça parce que il me semblait que, au fond, on admet trop facilement qu'on ait, à partir de la

psychanalyse, quelque chose à dire de images, alors que l'expérience elle-même est une expérience qui se déroule dans le champ du langage ; elle ne se déroule pas dans le monde de la perception. Ce qui mobilise l'expérience analytique, c'est la fonction de la parole, ça n'est pas l'expérience, la fonction de la vision. Et j'ai cité, enfin, l'expression de James Joyce dans *Ulysse*, « l'inéluctable modalité du visible ». Joyce en fait un phrase. Eh bien, s'il y a une inéluctable modalité du visible, on peut dire que la psychanalyse est vraiment faite pour se mettre à distance, pour suspendre cette modalité de la réalité ou du réel. Et c'est un fait que, quand on est analyste, on ne fait pas la même chose que, on n'a rien espérer du Rorschach, on n'est pas non plus à déchiffrer le marc de café, et on peut dire qu'on se fiche des images du rêve, on ne s'intéresse qu'au récit du rêve. Donc, tout ce qui est de l'ordre imaginaire est suspendu, et même l'analyste [ne] enfin, classiquement ne joue pas sa propre image, puisque habituellement il se rend invisible, en se plaçant derrière le patient. Ça n'est pas, enfin, toujours le cas puisque il faut parfois avoir recours à face à face, mais c'est toujours, enfin, c'est quand même une dérogation à, au fond, la structure classique, qui peut être motivée pour des raisons cliniques précises, mais c'est une sorte d'infraction à cette règle d'invisibilité, enfin, qui montre bien qu'on ne spéculer pas sur les pouvoirs de l'image, et que d'une certaine façon pour dégager, pour intensifier les pouvoirs de la parole, il faut mettre à distance les pouvoirs de l'image.

Alors, en même temps, on peut annuler ainsi tout le registre imaginaire dans la psychanalyse. Alors, si on essaye de faire, on s'aperçoit qu'il reste quelque chose. Il y a quand même quelque chose qui résiste à évacuer l'imaginaire l'expérience analytique. D'abord, parce que on fait fonds sur le rêve. Alors même

si le seul matériau du travail est le récit qui est fait du rêve, et si c'est le seul matériau objectivable, parce que les images du rêve ne peuvent pas être perçues par un autre que le rêveur, c'est pas, c'est pas du cinéma, où on peut voir en commun des images, les images du rêve, en effet, ne sont pas objectivables, mais il reste que quand il y a un récit du rêve, la référence du rêveur et la référence de ce récit qu'il délivre, ce sont des images, c'est quelque chose qui est vécu, senti, comme de l'ordre de l'image.

Et puis, dans la psychanalyse, on n'a pas pu faire l'économie du fantasme, de situer le fantasme. Alors nous l'avons beaucoup sophistiqué le concept du fantasme, nous l'avons réduit avec Lacan à une phrase. On dit que l'essentiel du fantasme, son armature, son os, c'est une phrase, et que cette phrase, dans l'interprétation, a la fonction d'un axiome. Bon. Donc, nous avons accentué tout ce qui est de l'ordre symbolique dans le fantasme. Mais en même temps, il ne semble pas qu'on puisse vraiment éliminer la composante imaginaire du fantasme. Un fantasme sans image, enfin, ça ne fait pour nous signification.

Et puis, troisièmement, il y a le narcissisme, même si Freud lui-même n'a pas accentué les racines visuelles du narcissisme. Lacan l'a fait, Lacan a interprété le concept freudien du narcissisme par le Stade du miroir. C'est-à-dire qu'au fond il a, à un moment, installé au coeur de la métapsychologie analytique, l'image spéculaire de la forme du corps propre. Et, au fond, ça nous oblige effectivement à faire sa place aux images dans la psychanalyse.

Et puis, quatrièmement, il y a la castration elle-même. Alors, certes Lacan l'a inscrite dans l'ordre symbolique de la façon que j'ai suivie. Mais Freud, lui, il a enraciné la castration dans la perception visuelle de la forme du corps de l'autre. Et il faut dire que dans la narration qui

peut être celle du patient, l'expérience visuelle du corps de l'autre a toute son importance, et précisément, et dans l'ordre de la comparaison. Ce corps de l'autre est ce que le sujet lui-même n'a pas ou qu'il a insuffisamment. Et là, au fond, l'expérience visuelle s'inscrit [dans] dans une histoire, dans l'histoire subjective.

Et puis, il faut dire que il y a le fétiche, [qui] dont la fonction s'enracine dans la perception du manque de pénis et qui est comme le modèle imaginaire de l'objet du désir. Autrement dit, enfin, même si l'expérience analytique est une expérience qui se déroule dans le champ du langage, on ne peut pas faire l'impasse sur les images et il y a même, on pourrait même développer une clinique de l'image, où on pourrait inclure la phobie, où la seule apparition de l'objet déclenche des réactions de terreur, si on pense à la phobie du petit Hans, mais ça peut être aussi la perception même de l'espace et des différentes modalités de cet espace, il y a tout ce qui concerne l'hallucination visuelle où il n'y a pas que la psychose, l'hystérie, comme on sait, est très capable des phénomènes d'hallucination visuelle, et donc, dans la névrose même nous rencontrons la présence des images hallucinées, et puis dans la perversion, il y a ne serait-ce que le voyeurisme ou l'exhibitionnisme, que Freud a liés dans une pulsion, et il y a plus généralement, disons, tout ce qui lie l'image et la jouissance et ce qui a justifié Lacan, enfin, dans tout le premier moment de son enseignement.

Et puis il y a, ce n'est pas directement l'expérience analytique, il y a tout ce qui concerne les images de l'art, que Freud a déchiffrées, et exactement comme des formations de l'inconscient, comme des retours du refoulé, les exemples sont nombreux. Bon.

Alors, il est frappant que - et c'est ça qui a obligé Lacan à revenir sur

l'imaginaire dans son Séminaire XI - il est frappant que, en définitive, Lacan ait fait du pouvoir des images, au départ, le principe même de la causalité psychique. C'est-à-dire qu'il est parti de ça, que l'image a un pouvoir sur le moi, qu'elle est, une image est capable de captiver le sujet, de le capturer, de le fixer, de le modeler, de l'aliéner, qu'on voit ça déjà, ce pouvoir, être constitué au niveau animal, et donc qu'il y a là des effets objectifs de l'image, y compris sur la maturation de l'organisme - ce sont les exemples de la colombe, du criquet pèlerin etc. que vous trouvez dans les premiers textes de l'enseignement de Lacan, dans son « Propos sur la causalité psychique » - et au fond, ça, ça inscrit l'imaginaire vraiment au cœur de la métapsychologie de Lacan, faisant de l'identification à l'image la façon de comprendre, enfin, qu'est-ce qui peut agir dans la psychanalyse. Et au fond, cherchant ce principe actif de la psychanalyse, Lacan en avait trouvé le modèle dans le pouvoir des images. Et même au point de considérer que l'inconscient, eh bien ! était fait, était une réserve d'images inconscientes fixées que le sujet pouvait projeter sur le monde, et qu'il appelait des imagos en réutilisant le terme freudien.

Alors, à la place du pouvoir des images, on peut dire que le « Discours de Rome » a installé le pouvoir des mots, le pouvoir de la parole, et a montré que là où on ne voyait qu'images, en fait il y avait signifiant, que une image a en définitive toujours une armature signifiante quand elle est efficace. Et Lacan l'a montré à tous les carrefours, enfin, de la théorie analytique. A propos de l'identification, au fond, que ce qui opère dans l'identification, ça n'est pas tellement l'image, c'est le signifiant qui est caché, si je puis dire, dedans, et qu'il a baptisé le « trait unaire ». Que le fantasme ça n'est pas tellement une image que une image

mise en fonction dans et par la structure signifiante. Donc, au fond, il a répété la même démonstration : là où vous croyez que ce sont des images qui sont puissantes, en fait c'est le signifiant. Que le phallus, ça n'est pas tant une image que un signifiant imaginaire. Et que, quant au narcissisme, ce dont il s'agit de rendre compte, c'est pas simplement du pouvoir de l'image du corps, mais bien de cette dominance, de la dominance de cette image, en tant que caractéristique de l'être humain, alors que l'animal, lui, y est indifférent. Et donc, en fait, derrière la captation par l'image du corps, il y a le défaut d'identité signifiante du sujet. C'est parce que le sujet est S barré, qu'il manque d'une identité dans le signifiant, que à la place, il promet  $i(a)$ , il promet l'image, l'image de soi, l'image de l'autre, et qu'il s'attache ainsi par exemple à son apparence, voire à celle de l'autre, mais que, en définitive, la raison de l'imaginaire on la trouve au niveau d'une fonction symbolique, à savoir le défaut d'identité signifiante du sujet.

$$\frac{i(a)}{\$}$$

Donc, au fond, [tout ça est une] ce qu'on trouve chez Lacan c'est une théorie des images, d'abord des images toutes seules, et puis des images en tant que supportées par le signifiant. Et, et même des images dont on peut dire qu'elles sont des signifiants. Et c'est ce qui explique que Freud ait pu déchiffrer comme des signifiants, des images, dans une véritable rhétorique de l'image.

Alors ça, au fond, c'est ce qui va de pair avec la résorption de la libido dans le désir. C'est-à-dire, dans le même temps où Lacan résorbe la libido dans l'ordre symbolique sous les espèces du désir, il résorbe simultanément, si je puis dire, l'imaginaire dans le symbolique, ou au moins il fait du symbolique la vérité de l'imaginaire. Et ses démonstrations se

déroulent au fil des années orientées dans cette direction.

Et c'est une thèse épistémologique que le symbolique est la vérité de l'imaginaire. C'est dire que, au fond, la vérité suppose la réduction des évidences visuelles, que il faut se méfier et refuser les intuitions perceptives. Et c'est, au fond, la différence même qu'il y a entre Aristote et Galilée, que la Physique d'Aristote c'est une physique au niveau de ce qu'on voit, au niveau de l'évidence perceptive, alors que Galilée, au fond, [c'est déjà la substitué] c'est la substitution à l'expérience perceptive, d'un système signifiant et d'un calcul, et d'expériences qui sont avant tout des expériences de pensée.

A cet égard, au fond, c'est aussi contemporain chez Lacan de l'époque pour accentuer le caractère scientifique de la psychanalyse. Alors j'ai cité, dans le paragraphe d'Ulysse qui commence par « Inéluctables modalités du visible », ce paragraphe se termine par « Fermons les yeux pour voir ». Et, enfin c'est très beau, parce que c'est en effet, la devise même, enfin, du rationalisme, que pour voir ce dont il s'agit, il faut calculer, il faut s'abstraire des fascinations du spectacle.

Et en même temps, c'est aussi, enfin, il faut le noter, l'injonction, enfin, de toute la théologie, au moins dans la direction de, enfin, voir par les yeux de l'âme plutôt que par les yeux du corps. Il faut fermer les yeux du corps, s'aveugler au corps pour percevoir par les yeux de l'âme. Et avec cette inquiétude sur, et cette proscription, à l'occasion, de l'image quand il s'agit du sacré. Au fond, le plus haut, dans la tradition juive et aussi dans l'Islam, le plus haut, ce n'est pas de l'ordre de ce qui peut être représenté. A cet égard, on vise une instance au-delà de l'imaginaire.

Et à cet égard, on pourrait défendre, en effet, que le monothéisme et le créationisme lié au monothéisme, et la

difficulté avec les images, c'est ce qui a frayé la voie à la physique mathématique. C'était ce qu'avait inventé, enfin, proposé Kojève, et que Lacan, enfin, qui avait plu à Lacan. L'idée que c'est justement, enfin, que tout ce qui s'est élaboré dans l'ordre du monothéisme et de la religion monothéique était ce qui préparait la physique mathématique. Et ce qui va avec c'est, au fond, une proscription des images, par rapport à quoi est d'autant plus frappante la récupération des images et du pouvoir des images par la contre-Réforme.

Et si Lacan a consacré dans son *Séminaire XX* un chapitre au baroque, c'est parce que là on a, au fond, en face de la contestation luthérienne, et qui, elle, s'appuie essentiellement sur le signifiant, à savoir - c'est pas là ce qui est écrit, vous ne faites pas ce qui est écrit dans le texte, regardez le manuel, vous avez ajouté au texte lui-même des fioritures tout à fait, enfin, qui n'ont pas leur place - et en face, au fond, d'une *Réforme* qui s'appuie essentiellement sur le symbolique, on a le recours de l'Église catholique, au contraire, au pouvoir des images, et qui n'hésite pas cette fois-ci à spéculer sur le pouvoir des images et sur l'image du corps, bon. Avec, on pourrait dire, un certain obscurantisme, disons-le prudemment, encore que - tout ça je l'ai pas dit à Rome, vous pensez bien ! - un certain obscurantisme qui va avec, mais qui nous a valu des œuvres d'une beauté, enfin... enfin, qui nous fait encore voyager à Rome.

Alors, il est, dans toutes ces doctrines des images, dans toute cette élaboration, dans cette élaboration qui ramène toujours l'imaginaire au symbolique, on peut dire que il n'est pas question du regard, et que Lacan n'a amené le regard que au moment où il a, au fond, déduit ce reste, la présence de ce reste de l'articulation signifiante.



reste, la présence de ce reste de l'articulation signifiante.

Avant, il y a quand même chez Lacan comme l'esquisse d'une théorie de la perception. Et on la trouve avant tout dans un texte que j'ai commenté dans un séminaire réduit que j'ai fait, de D.E.A, la première partie de la « Question préliminaire ». Et j'ai pensé, au fond, que je pouvais préciser là les termes en jeu.

Au fond, ce que dit Lacan est assez simple, dans ce point de départ, puisque il emprunte au langage scolastique la distinction du percipiens et du perceptum (du percevant et du perçu).

Percipiens	}	Percevant
Perceptum	}	Perçu

Et, au fond, essayons de saisir quel est, à partir de la thèse qui résorbe en définitive l'imaginaire dans le symbolique, ce qu'il peut dire de ce couple du percevant et du perçu. Bon. Au fond, qu'est-ce qu'il essaye, quelle est la logique de son approche de la perception à partir de ces deux termes-là ?

C'est, au fond, d'essayer de superposer ces deux termes au rapport du signifiant et du sujet. C'est-à-dire, au fond, il conçoit foncièrement le perceptum comme un signifiant et le percipiens comme un sujet.

Ça veut dire quoi ? Ça veut dire qu'il réinterprète la théorie de la perception à partir de : le sujet effet du signifiant. Et ce qui donne dans la théorie de la perception : le percipiens effet du perceptum.

- Un Sa

- Un sujet

On peut dire que c'est là la thèse centrale, à quoi il oppose que, au fond, on a toujours considéré que ce qui était premier, c'était le percipiens, que ce qui était premier c'est celui qui a une perception, et que c'est à sa charge. C'est-

à-dire que si il se trompe dans sa perception, si il s'illusionne, il a à en rendre raison. Et donc on lui demande : *Mais enfin, vraiment, est-ce que vous voyez ça, alors que personne d'autre que vous ne le voit ?* Et le malheureux dit : *Ben oui ! vous, vous ne voyez pas, mais moi, oui.* Est-ce que vraiment vous entendez des voix ? Vous entendez là ma voix, est-ce que ce que vous entendez, c'est comme ma voix que vous entendez ? Peut-être est-ce comme la vôtre ? etc. Bon. Autrement dit, dans l'interrogatoire psychiatrique même, on demande au sujet percevant de rendre compte du perceptum. Et on lui dit, au fond, on suppose, *c'est des idées que vous vous faites.*

Alors ce que, au fond, Lacan propose à propos de la perception, c'est que ce qui est premier c'est le perceptum, et que le percipiens est déterminé par le perceptum, ce qui suppose que on saisisse bien que le perceptum est structuré, que le perceptum est de l'ordre du signifiant, qu'il est une structure ou une chaîne signifiante, et que le percipiens, c'est en fait un sujet effet du signifiant, ce qui implique que il y en a plusieurs, qu'il faut pas s'imaginer le percipiens comme une fonction unitaire, que le sujet de l'ouïe, le percipiens de l'ouïe, ça n'est pas le même que le percipiens de la vision. Et donc, ça nous donne une théorie de la perception, à cet égard, plutôt éclatée.

Alors, là-dessus, là-dessus j'ai fait un développement, que je ne vais pas avoir le temps de refaire aujourd'hui, que je saute, mais qui me conduisait à montrer que, au fond, Lacan a introduit le regard dans la théorie de la perception visuelle quand il a commencé à interroger le champ de la perception à partir de la jouissance. Et, au fond, c'est très différent de la réduction qu'il faisait jusqu'alors, de l'imaginaire au symbolique, c'est-à-dire de montrer que finalement la vérité de l'imaginaire, c'est la structure symbolique.

distinction de la place à part de la jouissance, il a commencé à interroger le champ de la perception à partir de la jouissance. Et c'est bien ce qui a fait voir que le champ de la perception jusqu'alors n'avait jamais été interrogé, on peut le dire, qu'à partir du refoulement du sujet, à partir du refoulement du désir, et en éludant le plus-de-jouir. C'est pourquoi le champ perceptif avait pu être le modèle même de ce que les Grecs appelaient la contemplation, c'est-à-dire une activité, le modèle d'une activité désintéressée et, par là même, permettant d'accéder à la vérité. Et au fond, quand il y a plus-de-jouir, quand il y a rupture de l'homéostasie perceptive, quand il y a des troubles de la perception, eh bien ! on pensait qu'il fallait en demander des comptes au percipiens, alors que Lacan aborde précisément la perception à partir de ses troubles, penser le champ de la perception à partir des troubles de la perception.

Et, au fond, à partir des concepts que j'ai ici détaillés, vous pouvez saisir déjà qu'est-ce qu'implique d'interroger le champ de la perception à partir du désir, dans la mesure où le désir est lié à la castration, c'est-à-dire prend son départ d'un manque. Eh bien, ça implique qu'on interroge le champ perceptif sur la présence de la castration. Et tous les exemples que Lacan a pris finalement, dans l'ordre de l'image de l'art, vont dans le sens de rendre manifeste l'instance de la castration dans le champ perceptif. C'est le cas de son analyse des *Ambassadeurs* de Holbein, avec l'anamorphose, dont il dit : Eh bien, c'est l'équivalent de moins phi. Et quand il prend les *Ménines* de Velasquez, c'est aussi moins phi qu'il va chercher. Bon.

Et, au fond, on peut souligner ce qu'a de forcé ces analyses, sinon que, si on ne voit pas que ce dont il s'agit pour lui est d'interroger le champ perceptif comme champ du désir, et donc de montrer moins phi présent dans ce champ. Et moins phi,

ça veut dire que la consistance de la réalité perceptive - la consistance de la réalité perceptive ça veut dire que quand vous voyez là le spectacle du monde, vous vous dites, c'est bien réel, au moins vous ne vous dites pas, ça n'est pas, ça n'est pas bien réel. Bon. C'est ça la réalité perceptive, vous admettez que vous n'avez pas de troubles de la perception - eh bien, la réalité perceptive elle suppose, au fond, l'action de moins phi, c'est-à-dire une extraction de la libido hors du champ visuel, une extraction de la libido et, si l'on veut, un refoulement du désir.

Et par là, on peut dire que ce qui supporte la réalité perceptive comme telle, c'est toujours le Nom-du-Père, c'est toujours la métaphore paternelle en tant qu'elle opère l'émergence, enfin, qu'elle permet la castration. Et quand le Nom-du-Père ne fonctionne pas, c'est-à-dire quand il y a psychosé, on observe, en effet, dans le champ perceptif un retour de la libido. A cet égard, derrière le spectacle du monde, et qui supporte le spectacle du monde, il y a la métaphore paternelle, il y a le Nom-du-Père et moins phi.

Et quand revient la libido, quand la libido ne se laisse pas expulser du champ perceptif pour vous donner le sentiment que vous êtes au niveau du réel, sous quelle forme elle revient ? Eh bien, elle revient précisément sous la forme du regard et de la voix. C'est-à-dire le regard et la voix se font présents dans la perception, et ce sont les deux objets que Lacan a inventés, qu'il a ajoutés au sein et à l'excrément, ce sont deux objets qu'il a inventés à partir de la psychose. Et quand il parle du regard et de la voix, c'est le regard et la voix hallucinés, comme révélant une structure fondamentale du champ perceptif. Ce sont deux éléments qui normalement sont exclus du champ perceptif, mais qui y font retour en cas de psychose et qui ne sont pas ignorés de la névrose dans un certain nombre d'expériences cliniques et en particulier

névrose dans un certain nombre d'expériences cliniques et en particulier dans le sentiment d'étrangeté. Les deux grands objets freudiens, le sein et l'excrément, eux ont été mis en évidence dans la névrose, et d'abord comme objet de la demande. Les objets lacaniens, eux, c'est la psychose qui permet de les mettre en évidence, et ils sont liés au désir.

Alors, le regard, ben ! c'est la paranoïa qui nous permet de lui donner sa place : être regardé de travers, la malveillance et le complot se concentrent dans le regard, tandis que la voix est sur un autre versant que celui de la paranoïa, et il est absurde de se demander si le sujet entend la voix hallucinée, alors que la voix c'est la chaîne signifiante elle-même se développant comme voix. C'est, au fond, le signifiant parlant lui-même. Et c'est une voix, disons, dont il est essentiel de saisir qu'elle est comme telle inaudible, qu'elle n'est pas de l'ordre de l'audition, c'est une voix qui n'est pas accessible au sens de l'ouïe. De la même façon que le regard est comme tel invisible, pas accessible au sens de la vue. Et s'il est attaché au champ visuel, c'est en tant que il en est extrait et qu'il est, et qu'il est perdu. Bon.

Alors on peut trouver des analogues du regard et de la voix. C'est-à-dire que il y a dans l'expérience perceptive des lieux qui peuvent, au fond, être des simulacres du regard et de la voix. Et on peut dire que, par exemple pour ce qui est du regard, chaque fois que il y a une concentration de lumière sur un point, ce point peut prendre une fonction de regard, mais le regard comme tel n'est pas substantiel, ça n'est pas un objet empirique qui serait, qui serait perceptible.

Et c'est ainsi que dans les conférences que j'ai pu donner, j'ai, au moins dans l'une, j'ai marqué l'usage que Lacan pouvait faire de la référence imaginaire de l'objet petit *a*, la référence au regard, précisément pour désubstantialiser l'objet petit *a*. On pense normalement,

habituellement on pense l'objet petit *a* finalement toujours sur le modèle de l'excrément, c'est-à-dire comme objet perdu. Eh bien ! il s'agit de le penser bien plus sur le modèle du regard, c'est-à-dire comme objet non-substantiel, et je dirai même que l'expérience même de la passe n'a de sens, à proprement parler, que si c'est dans ce registre-là que on cerne l'objet petit *a*.

J'essayerai de vous éclairer plus là-dessus la prochaine fois.

10 MAI 1995

## SILET

Jacques-Alain MILLER

17 Mai 1995

XVIII

Par le biais de l'imaginaire, j'ai touché la dernière fois l'invention de Lacan qu'il a dénommée « l'objet petit *a* ». Invention qui a reçu, enfin, l'approbation de son public, qui s'est emparé de ce nom, de telle sorte qu'il nous est aujourd'hui, enfin, familier. Néanmoins, peut-être pas si familier que ça. Au moins, gagnerait-on à récupérer à son endroit quelque sentiment d'étrangeté. Et, c'est ce que nous allons faire aujourd'hui.

Une logique, prescrite dès le départ de son enseignement, de sa transcription de Freud, a conduit Lacan et son public qui l'a suivi, à traiter la libido freudienne comme un élément, comme une unité. Cet élément - et rien ne peut effacer, enfin, l'opération paradoxale qui consiste à traiter la libido comme un élément - cet élément c'est d'abord le phallus. Lacan, en effet, a réussi à traiter la libido à partir de son symbole. Comme si le symbole de la libido épuisait l'essence, la nature de la libido. Comme si on pouvait rendre compte des propriétés qui sont assignées par Freud à la libido, et par là bénéficier des effets théoriques de ce concept et des solutions qu'il apporte, en la réduisant à l'élément qui la symbolise : le phallus.

Cette élaboration, vous pouvez en saisir le départ dans le parcours du *Séminaire IV*, où le phallus reçoit son premier statut dans l'enseignement de Lacan, à partir de la sexualité féminine, et d'abord dans son statut d'image

phallique, mais en position de signifiant, et cette élaboration s'est développée dans le Séminaire et dans les *Écrits*, avec « La signification du phallus » et « La direction de la cure », elle s'est enrichie et elle a conduit Lacan à formuler le concept du phallus comme signifiant du désir. Cette formule supposant préalablement que la libido ait été transcrite en termes de désir. Au fond, le tour de force qui s'accomplit sous nos yeux qui ne voient rien, dans ces deux écrits que j'ai nommés, c'est celui de réduire la libido à un signifiant et au déplacement, à la combinatoire de ce signifiant.

Cet élément, c'est ensuite l'objet petit *a*, précisément parce que le signifiant du désir, quelle que soit son instance, son évidence, l'efficace de cette transcription, laisse en dehors nombre de propriétés de la libido freudienne. Et c'est pour en rendre compte que Lacan construit l'objet petit *a*, qui se distingue du précédent, du précédent élément, en ce qu'il s'agit, cette fois, d'un élément non-signifiant. A partir de là, s'ouvrent un certain nombre de problèmes auxquels s'attache l'enseignement de Lacan et auxquels il apporte des solutions successives diversement insuffisantes.

Et pour les besoins de la cause, enfin, la mienne dans ce cours, je distingue trois de ces problèmes : le problème des rapports du phallus et de l'objet ; deuxièmement, le problème de la nature de l'objet ; et le problème des rapports du sujet et de l'objet.

Le problème des rapports du phallus et de l'objet petit *a* est récurrent dans l'enseignement de Lacan, à partir de la promotion de l'objet. En effet, il s'agit chez l'un comme chez l'autre, si on revient à la racine de ces deux concepts, de deux modalités de la libido freudienne : une modalité signifiante et une modalité non-signifiante. Autrement

## SILET

Jacques-Alain MILLER

17 Mai 1995

XVIII

Par le biais de l'imaginaire, j'ai touché la dernière fois l'invention de Lacan qu'il a dénommée « l'objet petit *a* ». Invention qui a reçu, enfin, l'approbation de son public, qui s'est emparé de ce nom, de telle sorte qu'il nous est aujourd'hui, enfin, familier. Néanmoins, peut-être pas si familier que ça. Au moins, gagnerait-on à récupérer à son endroit quelque sentiment d'étrangeté. Et, c'est ce que nous allons faire aujourd'hui.

Une logique, prescrite dès le départ de son enseignement, de sa transcription de Freud, a conduit Lacan et son public qui l'a suivi, à traiter la libido freudienne comme un élément, comme une unité. Cet élément - et rien ne peut effacer, enfin, l'opération paradoxale qui consiste à traiter la libido comme un élément - cet élément c'est d'abord le phallus. Lacan, en effet, a réussi à traiter la libido à partir de son symbole. Comme si le symbole de la libido épuisait l'essence, la nature de la libido. Comme si on pouvait rendre compte des propriétés qui sont assignées par Freud à la libido, et par là bénéficier des effets théoriques de ce concept et des solutions qu'il apporte, en la réduisant à l'élément qui la symbolise : le phallus.

Cette élaboration, vous pouvez en saisir le départ dans le parcours du *Séminaire IV*, où le phallus reçoit son premier statut dans l'enseignement de Lacan, à partir de la sexualité féminine, et d'abord dans son statut d'image

phallique, mais en position de signifiant, et cette élaboration s'est développée dans le Séminaire et dans les *Écrits*, avec « La signification du phallus » et « La direction de la cure », elle s'est enrichie et elle a conduit Lacan à formuler le concept du phallus comme signifiant du désir. Cette formule supposant préalablement que la libido ait été transcrite en termes de désir. Au fond, le tour de force qui s'accomplit sous nos yeux qui ne voient rien, dans ces deux écrits que j'ai nommés, c'est celui de réduire la libido à un signifiant et au déplacement, à la combinatoire de ce signifiant.

Cet élément, c'est ensuite l'objet petit *a*, précisément parce que le signifiant du désir, quelle que soit son instance, son évidence, l'efficace de cette transcription, laisse en dehors nombre de propriétés de la libido freudienne. Et c'est pour en rendre compte que Lacan construit l'objet petit *a*, qui se distingue du précédent, du précédent élément, en ce qu'il s'agit, cette fois, d'un élément non-signifiant. A partir de là, s'ouvrent un certain nombre de problèmes auxquels s'attache l'enseignement de Lacan et auxquels il apporte des solutions successives diversement insuffisantes.

Et pour les besoins de la cause, enfin, la mienne dans ce cours, je distingue trois de ces problèmes : le problème des rapports du phallus et de l'objet ; deuxièmement, le problème de la nature de l'objet ; et le problème des rapports du sujet et de l'objet.

Le problème des rapports du phallus et de l'objet petit *a* est récurrent dans l'enseignement de Lacan, à partir de la promotion de l'objet. En effet, il s'agit chez l'un comme chez l'autre, si on revient à la racine de ces deux concepts, de deux modalités de la libido freudienne : une modalité signifiante et une modalité non-signifiante. Autrement



dit, le premier problème, je l'écris : *phi*,  
 le losange  $\diamond$ , qui désigne la multiplicité  
 des rapports possibles avec le second  
 terme qui est petit *a* :  $\varphi \diamond a$

Et disons que cette confrontation des  
 deux termes conduira à les situer moins à  
 partir du désir qu'à partir de la  
 jouissance, à préférer la transcription de  
 la libido en termes de jouissance plutôt  
 qu'en termes de désir.

De telle sorte que on peut dire que la  
 solution du problème qui est ainsi abrégé  
 - et j'y ajoute un point d'interrogation -

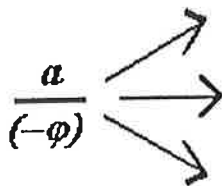
$\varphi \diamond a?$

la solution canonique ou  
 classique du problème, c'est ce qui est  
 représenté par la formule petit *a* sur

$\frac{a}{(-\varphi)}$   
 moins *phi* :

A savoir, moins *phi*, la castration, et  
 précisément la castration de jouissance,  
 supplémentée par la jouissance inscrite  
 petit *a* : une castration et un rapport de  
 substitution où s'inscrit la lettre de la  
 jouissance supplémentaire.

Et c'est ainsi que Lacan pourra dire  
 que tous les objets petit *a* s'inscrivent à  
 la place de la castration, que les objets  
 des stades distingués par Freud  
 s'ordonnent rétroactivement à la  
 castration apparaissant au stade génital,  
 ou encore que au cœur de l'objet petit *a*,  
 il y a le moins *phi* de la castration, dont  
 l'objet n'est en quelque sorte qu'une  
 enveloppe. Et à partir de ce mathème, on  
 peut ordonner de très nombreuses  
 versions qui ont été proposées par Lacan  
 au cours de son enseignement.



J'ajoute à cette formule que c'est celle  
 qui permet d'assigner une cause au désir.

Au fond, la cause du désir c'est à  
 proprement parler moins *phi*, et j'écris ce  
 symbole avec une flèche au bout de  
 laquelle je mets le petit *d* du désir :

$(-\varphi) \longrightarrow d$

Mais en raison de l'équivalence  
 substitutive de ce moins *phi* et de l'objet  
 petit *a*, on peut dire aussi bien que petit *a*  
 est la cause du désir, et c'est une formule  
 qui sera par Lacan privilégiée dans son

enseignement.  $a \longrightarrow d$

J'attire l'attention sur le fait que cette  
 mise en place de ces deux termes, qui  
 sont deux modalités de la libido  
 freudienne et qui donnent donc naissance  
 à un certain nombre de problèmes qui ne  
 sont pas ceux que rencontre directement  
 l'élaboration de Freud, conduit à penser  
 la pulsion à partir du désir. Et je pense  
 avoir l'occasion de signaler aujourd'hui  
 cette ambition aussi récurrente chez  
 Lacan, de déduire le concept de pulsion à  
 partir de son concept du désir ; désir lui-  
 même pensé comme un effet du  
 signifiant. On peut même dire que, enfin,  
 c'est un effort permanent de Lacan, à  
 partir de la « La direction de la cure »,  
 que de montrer ce qui nécessite le  
 concept freudien de pulsion et de le  
 montrer à partir de son concept du désir.  
 Et donc, de refuser, au fond, à la pulsion,  
 à son concept, une primarité par rapport  
 au désir.

Deuxièmement, j'ai mentionné le  
 problème de la nature de l'objet petit *a*.  
 Lacan l'introduit pour satisfaire à des  
 conditions auxquelles ne répond pas le  
 phallus en tant que signifiant. Donc il  
 l'introduit éminemment, cet objet, en  
 tant que ce n'est pas un signifiant, en tant  
 qu'il n'appartient pas au registre du  
 symbolique, à la différence du phallus  
 dont il a montré la présence imaginaire  
 les adhérences dans l'imaginaire, mais  
 aussi bien la sublimation, la

transmutation, l'*Aufhebung* proprement symbolique.

Cet objet petit *a* appartient-il à l'imaginaire ? Le fantasme pourrait nous faire incliner en ce sens, et Lacan en lui-même le développe, mais il finit dans son enseignement par l'assigner au registre du réel. Il fait de l'objet petit *a* un élément de réel. Et j'ai déjà signalé la dernière fois le paradoxe qui s'attache, enfin, au concept d'un élément de réel. En effet, dès qu'il y a élément, dès qu'il y a unité, il est difficile de ne pas impliquer l'ordre symbolique. Dans l'ordre symbolique à proprement parler, il y a des unités qui s'opposent les unes aux autres, qui se différencient, et que nous appelons des signifiants. Et chaque fois que nous parlons d'éléments ou d'unités, il y a quelque chose du symbolique qui reste en cause. Et c'est bien cela, ce qui reste en cause du symbolique dans l'objet petit *a*, qui permet de le réciproquer avec des éléments signifiants, de le faire tourner avec des éléments signifiants.

Au fond, ce paradoxe, dont on ne peut se défaire, conduira à la théorie des nœuds chez Lacan, où le rond de ficelle représentable, maniable, matériel, au fond, incarne une modalité de l'unité. Au fond, là, le caractère élémentaire, avec le rond de ficelle, s'étend à la structure même des trois ordres : Symbolique, Imaginaire et Réel.

On peut suivre chez Lacan la difficulté qu'il trouve à nommer l'unité quand elle concerne le réel. Il parlera, plus tard, de « *bout de réel* ». Et le mot de « *bout* » a toute sa valeur, en dehors de ce qu'il peut évoquer, enfin, de rapport à l'élément phallique. Le *bout*, c'est une unité élémentaire, mais qui n'est pas en quelque sorte bien délimitée, de l'ordre du trognon plutôt que de l'ordre du signifiant.

L'objet petit *a*, je le présenterai aujourd'hui, où je vous l'amène aux

côtés du phallus comme une traduction de la libido, je vous le présenterai aujourd'hui comme la solution lacanienne à un problème freudien, qui est celui de la traduction de la pulsion, comme somatique, comme liée au corps, en termes psychiques.

Pour Freud, le refoulement ne porte pas directement sur la pulsion comme telle mais sur ses représentants psychiques. Et le terme freudien pour désigner le représentant psychique de la pulsion, c'est le terme qui mériterait d'être commenté - je ne fais que le mentionner - de *Vorstellungrepräsentanz*, qu'on peine à traduire en français puisqu'on utilise, comme vous le savez, deux vocables de la même famille pour traduire deux termes allemands qui sont bien distincts, et on dit le « représentant représentatif », le « représentant-représentation », Lacan avait choisi de dire « *le représentant de la représentation* », accentuant le caractère signifiant du mot « représentant ».

Eh bien, [ce qui s'est] ce terme qui est nécessaire chez Freud par la relation entre le somatique et le psychique, on peut dire qu'il trouve son équivalence chez Lacan dans le terme de l'objet petit *a*. L'objet petit *a*, c'est l'équivalent lacanien du *Vorstellungrepräsentanz* de Freud, avec l'ambiguïté qui s'y attache.

Voyons par exemple tel passage de l'écrit « Subversion du sujet » qui nous présente en résumé l'objet transitionnel de Winnicott. Cet objet, qui permet de parer l'angoisse de l'enfant, et c'est à ce titre que Winnicott l'observe, a toutes les caractéristiques de ce que j'appellais l'élément non-signifiant. Certes, on peut l'isoler, il vient à la place de, il comble, et en même temps ce n'est pas à proprement parler un signifiant. Lacan évoque [la] « *la bribe de l'ange* », « *le tesson chéri* » par l'enfant, qui sont des termes, on peut dire, qui sont, qui



appartiennent à la même catégorie que le bout, ils désignent des morceaux, ils ont l'unité incertaine du fragment, du fragment séparé et qui fonctionne à ce titre. Tous ces termes, au fond, sont là, enfin, à se multiplier, à foisonner, dans la mesure où on ne dispose pas, dans cet ordre, d'un terme générique comme celui de signifiant dans l'ordre symbolique. Et, au fond, c'est pour servir en quelque sorte de terme générique que Lacan dit « *objet petit a* ».

Et, après avoir ainsi invoqué l'objet de Winnicott, Lacan précise que il ne faut pas prendre cet objet matériel pour l'objet petit *a* comme tel, que ce n'en est qu'un emblème. « *Ce n'est là qu'emblème* », dit Lacan, page 814 des *Écrits*, deux points : « *le représentant de la représentation dans la condition absolue [à entendre le désir], est à sa place dans l'inconscient, où il cause le désir selon la structure du fantasme* ». Et je vois dans ce bref passage l'indication, enfin, que Lacan sait qu'il fait fonctionner l'objet petit *a*, dans son enseignement, comme un équivalent de ce qu'est le *Vorstellungrepräsentanz* chez Freud. Et je vois la même indication, des années plus tard, dans son écrit « L'Étourdit », page 44, quand il écrit - je ne commenterai pas pour elle-même cette phrase, je vous la glisse, enfin, pour vous montrer la connexion perpétuée dans l'enseignement de Lacan entre le *Vorstellungrepräsentanz* et l'objet petit *a* : « *l'analysant ne termine, dit-il - à entendre, son analyse -, qu'à faire de l'objet petit a le représentant de la représentation de son analyste* ». Et là encore, la connexion de ces deux termes, même si elle apparaît plus complexe, est affirmée.

Troisièmement, le problème des rapports de l'objet au sujet. Ces rapports, au fond, sont résumés dans l'écriture du fantasme que Lacan a proposée : S barré,

poinçon, petit *a*,  $\text{S} \diamond a$  je souligne ces deux termes puisqu'ils sont régulièrement inscrits en italique par Lacan pour désigner - c'est au moins l'usage constant de l'italique dans ses schémas - les termes appartenant au registre imaginaire.

Ce mathème nous renvoie à ce graphe de « Subversion du sujet » qui sert, enfin, depuis longtemps, à centrer ce qu'il y a de plus classique et de plus enseignable de Lacan. Ce graphe, au fond, est en partie double. On dirait une sorte de construction spéculaire. En effet, il se construit en se redoublant, en se redoublant en deux étages, qui sont censés d'ailleurs fonctionner simultanément, et qui ont donc une structure similaire, une structure de chaîne signifiante. On peut dire que ce graphe est fait pour imputer à l'inconscient une structure de chaîne signifiante. Et que ces deux étages distinguent une chaîne signifiante explicite, une chaîne signifiante apparente, et puis une chaîne signifiante dans l'inconscient. Et comme si la différence topique du conscient et de l'inconscient demandait, au fond, ce redoublement, cette reduplication de la chaîne signifiante.

L'étage inférieur de ce graphe articule ensemble le signifiant et l'imaginaire. Au fond, il nous montre l'imaginaire, et précisément l'imaginaire du Stade du miroir encadré par le symbolique. Tandis que l'étage supérieur du graphe lie ensemble le désir et la pulsion.

Il y a ici, opérant sous nos yeux dans ce schéma fascinant, une bipartition du champ analytique. Celle-là même qui se retrouvera sous une forme différente dans cet écrit que j'ai longuement commenté l'année dernière de « Position de l'inconscient » ; cette fois, distinguant l'aliénation du sujet et la séparation de l'objet. Mais, au fond, cette distinction

entre aliénation et séparation est esquissée déjà dans ce graphe à deux étages, l'aliénation occupant l'étage inférieur, et ce qui deviendra la séparation de l'objet étant en jeu dans l'étage supérieur. Et je ne m'y intéresse ici que pour vous marquer, au fond, la récurrence, la constance du souci de Lacan, au fond, [de, tel] dans la perspective que j'avance cette année, dans laquelle je m'avance, dans la perspective de situer la libido freudienne au regard du signifiant. Et au fond, c'est le problème de la libido qui oblige à dédoubler le graphe, comme à compléter l'aliénation du sujet, de la séparation de l'objet.

Le point-clé de l'étage supérieur de ce graphe, celui qui essaye d'articuler désir et pulsion, c'est la formule du fantasme. Cette formule est donnée comme l'étoffe du Je en tant que refoulé primordial. C'est la formule que vous trouvez page 816 des *Écrits*, et deux pages plus loin, 818, vous trouvez l'objet comme étoffe du sujet. Et je ne m'occupe pas là du détail du texte, sinon du problème que j'ai mentionné des rapports du sujet et de l'objet. Et j'apprécie ainsi, enfin, l'intention significative de Lacan, ce qu'il cherche à travers les méandres de sa construction.

Il part de ce que le sujet, en tant que subordonné au signifiant, subordonné à la primauté du signifiant, en subit un effet de division, de refente, de perte, d'éclipse, de *fading*, qui appelle la fonction d'un objet qui le complémente. Et quelles que soient selon les moments, enfin, les variations de la formulation, on peut dire que, de façon simplifiée, le rapport du sujet et de l'objet, qui est indiqué par la formule du fantasme, trouve sa solution dans cette écriture, petit *a* sur S barré : petit *a* sur S barré

$$\frac{a}{\bar{S}}$$

écriture qui est d'ailleurs homologue à celle que j'ai indiquée tout à l'heure : petit *a* sur moins *phi*. A savoir, le manque du sujet, comme effet du signifiant, est comblé ou complété par l'objet petit *a*. Lacan dit par exemple que cet objet est lié au moment de *fading* du sujet.

Et cette solution, du rapport du sujet à l'objet, qui, au fond, dit que à un manque effet du signifiant, à un manque dû à l'effet mortifiant du signifiant, répond cet élément de vie, cet élément de jouissance vivante qu'est l'objet petit *a*, qui dit aussi, enfin, en résumé, que ce que l'aliénation engendrée par l'ordre signifiant appelle la nécessité d'un objet, et qui dit donc, au fond, que, à tout ce qui est de l'ordre de la castration signifiante, doit répondre, tout ce qui est de l'ordre de la castration signifiante et donc de la perte de vie qui va avec le signifiant et cette castration, doit répondre comme un apport supplémentaire, que Lacan désigne comme l'objet petit *a*, et qui a nécessité chez Freud, au fond, le concept de pulsion.

Et, dans la mesure même où le sujet manque d'un signifiant propre, dans la mesure même où le sujet de l'inconscient est manqué d'un signifiant, on ne peut mieux le désigner que par ce qui le supplémente et qui est l'objet petit *a*.

De telle sorte que cette formule en appelle une autre, et qui est, S barré équivalent à petit *a* :  $\bar{S} \equiv a$

Et c'est ainsi que Lacan peut dire, page 816, où il est plus prudent : Le sujet en psychanalyse est désigné à partir d'« *un repérage organique* », et c'est dire que, à défaut d'un signifiant du sujet, on désigne le sujet à partir d'un objet de la pulsion, on le désigne à partir de l'objet oral ou l'objet anal, voire de l'objet génital, chez Freud, et page 818,

où il est plus lacanien et où il est plus radical, il dit : le sujet « *n'est rien d'autre qu'un tel objet* ». Il dit, finalement le sujet, le sujet de l'inconscient c'est à proprement parler ces objets.

Et je souligne, dans cette page que j'ai reprise, le terme que Lacan utilise de « déduction », et il dit : « *notre déduction* ». Et c'est en fait, une déduction de la pulsion. Il amène le terme, au fond, pour nous glisser, pour nous justifier le terme freudien de pulsion. Et ça n'est pas illégitime, dans la mesure où il s'agit pour lui de nous montrer que le concept de la pulsion chez Freud est rendu nécessaire par le refoulement du sujet de l'inconscient, que le concept de pulsion s'introduit à partir du moment où on pose la question : Où est-il ce sujet ? Où est-il alors qu'il ne dit rien, alors que là, il cesse de dire ? Quelle est sa place ?

Et c'est pourquoi plus tard, dans ce texte, Lacan dira : Où est la place du Je refoulé ? C'est la place de la jouissance. Ce qui est la retranscription de ce que je vous expose, à savoir, là où il y a un refoulement, là où le sujet n'est pas identifiable par un signifiant, il peut être cerné au niveau de la pulsion dans la présence de l'objet.

Et au fond, la pulsion apparaît alors comme le vocabulaire même, le lexique, le trésor des signifiants, mot que Lacan préfère pour, à enfermer la pulsion dans l'imaginaire de la liste, de la liste d'éléments, la liste que l'on trouve dans le dictionnaire, c'est le vocabulaire, le lexique, le trésor des signifiants de la chaîne signifiante dans l'inconscient. Au fond, ce qu'expose, une fois levé tout l'appareil qui entoure cette thèse, ce qu'expose la « Subversion du sujet », c'est que l'inconscient parle en termes de pulsion. Au fond, ce qui distingue la chaîne dans l'inconscient de la chaîne explicite où le sujet s'habille du

signifiant, c'est que dans l'inconscient, les signifiants ce sont des objets.

Et c'est, à mon point de vue, enfin, ce qui se dégage de cette construction de la pulsion dans « Subversion du sujet », c'est que les objets petit *a* sont comme « *les signifiants constituants* » de la chaîne signifiante dans l'inconscient, qui se déroule « *en termes de pulsion* ».

D'où la question, la question qui demeure, au fond, au terme de cette extraordinaire construction : Comment le sujet de l'inconscient peut-il trouver son équivalent au niveau de la pulsion ? Comment est-ce que la formule que j'ai indiquée rapidement au tableau,  $S$  barré équivalent à petit *a*,  $S \equiv a$ , comment cette formule est-elle pensable, est-elle appareillable ?

Et au fond, c'est tout l'enjeu de ce que Lacan élaborera des années durant du rapport du sujet et de l'objet. Il s'agit en fait du rapport de l'inconscient et de la pulsion, pour redire ça en termes freudiens.

Et après de très nombreux essais que nous épelons encore, Lacan proposera une nouvelle articulation du signifiant et de la jouissance pour répondre à cette question.

La première réponse mémorable qu'il apporte à la question qui reste béante au terme de sa « Subversion du sujet », c'est celle qui s'énonce dans sa « Position de l'inconscient » que j'ai commentée l'année dernière. Et c'est le texte qui suit « Subversion du sujet » dans le volume des *Écrits*. Il y a toute une mécanique, que j'ai dû d'ailleurs recomposer, de l'aliénation et de la séparation. Mais quel est, enfin, le cœur de l'intention qui anime cette construction ? C'est de montrer que le refoulement primordial du sujet nécessite, appelle quelque chose qui vient de l'Autre, et que c'est dans ce mouvement même d'appel ou de succion que se file, que se trace la pulsion

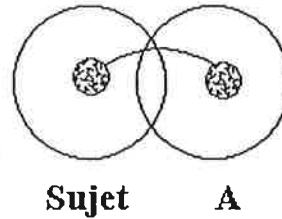
freudienne. Au fond, la « Position de l'inconscient », jugé de la perspective que j'ai cette année, n'est rien qu'un effort pour intégrer la pulsion dans l'ordre signifiant.

Alors, Lacan le fait, à partir, en distinguant, non pas grossièrement l'inconscient et la pulsion, mais le sujet et l'Autre, comme deux ensembles, et au moyen de ces deux ensembles, il inscrit deux modes de relation : l'aliénation, qui lui permet, enfin, d'inscrire le refoulement du sujet, représenté par un ensemble vide, et la chute d'un signifiant - c'est ça qu'il appelle l'aliénation, c'est au fond, un effort pour nous représenter l'émergence de l'inconscient à partir du signifiant - et il ajoute une seconde opération, pour montrer comment à cette même place s'inscrit l'objet libido, si je puis dire. Et donc, comment le refoulement, opération signifiante, appelle une seconde opération qui, elle, introduit l'objet à la place même du manque du sujet de l'inconscient.

Il faut dire qu'il n'y arrive que quand même de traviole ! Parce que c'est pas facile, au fond, de produire un objet à partir d'une opération signifiante et même de deux ! Au fond, c'est vraiment se battre les flancs pour arriver à sortir l'objet du signifiant, à partir du signifiant. Et donc, là, il lui faut deux opérations pour y parvenir.

Alors, ce qu'il arrive facilement ou relativement facilement à nous montrer, c'est comment, au manque du sujet, peut répondre, si on a de la bonne volonté, logique, peut répondre un manque dans l'Autre. Et donc, il arrive, au fond, à nous montrer un ensemble vide dans l'ensemble marqué sujet, et il arrive à nous indiquer un ensemble vide dans l'ensemble marqué grand A. Et ça en déplaçant légèrement les lettres - enfin, qu'il n'a pas inscrites, mais je les ai inscrites à sa place et je considère que c'est valable, enfin, comme traduction de

son appareil - en déplaçant légèrement les lettres  $S_1$ ,  $S_2$  entre ces deux ensembles, il nous montre un certain ensemble vide de ce côté-là, et un certain ensemble vide ensuite de ce côté-là.

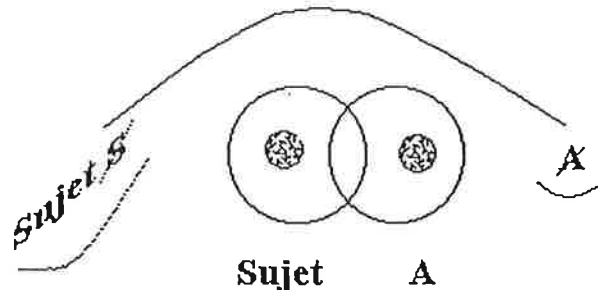


C'est-à-dire qu'il nous montre un certain manque du sujet de l'inconscient et un certain manque dans l'Autre, dont on peut dire qu'il représente le désir de l'Autre, entre les signifiants. Et il peut montrer après tout que le sujet trouve l'équivalence de son manque dans le manque de l'Autre. Donc il établit, en fait, une relation d'équivalence entre ces deux manques, et, au fond, c'est alors que il dit : eh bien, ça, cette équivalence-là entre le sujet de l'inconscient et le désir de l'Autre, c'est la pulsion freudienne. Et même c'est précisément la pulsion freudienne la plus radicale, la pulsion de mort freudienne, puisque nous sommes ici dans le registre du manque. Je le cite, page 843 : « *le sujet se réalise dans la perte où il a surgi comme inconscient* », alors, il surgit comme inconscient dans un certain manque, et il se réalise comme perte « *par le manque qu'il produit dans l'Autre* ». Donc, au fond, cette phrase nous indique une certaine communication qui s'établit, qu'il veut établir, entre le manque du sujet de l'inconscient et une certaine réalisation de ce manque, en tant que perte, du côté de l'Autre. Et, au fond, là je ne dégage que les grandes lignes de ce schématisation que j'ai épilé longuement l'année dernière. Et il ajoute : « *suivant le tracé que Freud découvre comme la*

*pulsion la plus radicale et qu'il dénomme : pulsion de mort ».*

Autrement dit, nous avons une articulation entre le sujet barré, représenté par un ensemble vide, le manque dans l'Autre, que j'écris A barré, et qui est, si l'on veut, la représentation du désir de l'Autre, qui se laisse représenter par le fait que entre deux signifiants, il y a toujours un intervalle et

qu'il y a toujours un sens qui court sous le signifiant, qui ne se laisse pas représenter par le signifiant lui-même, et qui est donc équivalent au désir - donc ça d'accord, si je puis dire en votre nom, ça d'accord -, et il ajoute, au fond, cette relation entre le sujet et le désir, qui est purement d'ordre signifiant, ça suit le tracé de la pulsion de mort, ça suit, c'est équivalent à la pulsion freudienne.



Seulement, comme vous savez, au fond, ça manque un petit peu, j'oserais dire, de chair ! Et c'est pourquoi, au fond, d'une façon saisissante, Lacan, qui a fait toute cette construction dans le style logique, en trafiquant la théorie des ensembles, en trafiquant savamment, subtilement, pas grossièrement, la théorie des ensembles, à un moment donné arrête la logique et passe au mythe. Et il expose le mythe de la lamelle à partir, enfin, comme une variation de l'exposé d'Aristophane au *Banquet* de Platon, exposé d'Aristophane que dans son *Séminaire du Transfert*, il considère comme le plus naïf de tout ce qui s'est exprimé au *Banquet*. Là, après avoir modifié la théorie des ensembles, au fond, il modifie l'imbécile discours d'Aristophane pour, au fond, amener de la chair dans cette logique et, au fond, pour pouvoir passer du désir de l'Autre à la pulsion. Mais ce qui a animé, au fond, toute sa construction, et ce qui la conditionne, c'est une déduction de la pulsion à partir du désir.

Alors, ça le conduit à quoi, ce mythe ? Qu'est-ce que ça lui permet ?

Ça lui permet de dire : la libido est un organe. C'est comme un organe du corps, mais qu'on ne trouve pas dans le corps, qui n'est pas non plus imaginaire, qui n'est pas symbolique, qui est, dit-il « *irréel* », mais dans un sens de l'irréel qui le met en prise directe sur le réel.

Il m'est arrivé au cours de ce que j'ai pu dire devant vous et puis devant d'autres, dans les années précédentes, enfin, de justifier ces termes, de faire des variations sur l'irréel, aujourd'hui ce que je vois avant tout dans l'emploi de ce terme « *organe irréel* » pour traduire la libido freudienne, c'est la recherche de l'élément non-signifiant. C'est, et là c'est traduit en termes d'un morceau de corps, part perdue du vivant, et qui permet, au fond, de dire : eh bien ! la libido vient se loger dans le circuit qui va du manque du sujet au manque de l'Autre. Et même précisément, ces deux manques se recouvrent : voilà un manque et voilà l'autre qui le recouvre, ces deux manques se recouvrent et en se recouvrant ils se positivent comme un objet, et le corps vient, au fond, prêter une de ses parties pour satisfaire à cette

fonction logique. Ça, c'est un point tout à fait essentiel chez Lacan, à savoir que l'objet petit *a* à proprement parler, c'est une consistance logique. L'objet petit *a* à proprement parler c'est, il est fait de ces deux manques-là.

Et puis, c'est comme si cette structure-là faite de deux manques s'emparait d'une partie du corps. Et c'est pourquoi, au fond, ce qui complémente la consistance logique de l'objet, c'est un prélèvement fait sur le corps, un prélèvement corporel.

De ce fait, au fond, on voit Lacan dans cette « Position de l'inconscient », au fond, ne pas pouvoir faire autrement que d'introduire la pulsion à partir du désir de l'Autre. Et on saisit qu'est-ce qui, enfin, qu'est-ce qui nécessite chez lui cette déduction de la pulsion à partir du désir. Au fond, le désir au sens de Lacan est foncièrement lié au manque, il est lié, il est lié à moins *phi*. Et c'est à partir de ce manque, qui est en quelque sorte créé par la castration, que le désir s'institue. Et qu'est-ce que c'est, à cet égard, moins *phi*, sinon ce que Freud a appelé « l'objet perdu » ? Et il y a un certain nombre d'objets, au fond, qui viennent du corps ou qui sont liés au corps, qui sont en mesure de tenir la place de cette fonction. Et c'est pourquoi, au fond, Lacan, je l'ai dit, a pu parler de l'objet cause du désir, mais il n'est cause du désir que via la castration.

Vous suivez dans l'enseignement de Lacan un déplacement qui, au fond, fait passer, pour qualifier l'opération signifiante, de la barre à la coupure. Et c'est pas du tout la même chose la barre et la coupure. La barre supprime, la barre efface, la barre tue, la barre raye, et vient autre chose. Tandis que la coupure, comme marque du signifiant, elle découpe, et par là même elle laisse

un reste. Et pendant tout, disons avant l'objet petit *a*, Lacan parle de la barre du signifiant, mais à partir du moment où il promeut l'objet petit *a*, il parle de la coupure, ce qu'il promeut corrélativement, c'est la coupure signifiante.

Alors c'est un fait que, au fond, l'articulation du désir et de la pulsion par le biais de l'objet, n'efface pas, au fond, la différence essentielle du désir et de la pulsion. Le désir, au fond, c'est toujours une nostalgie, le désir c'est la face d'objet perdu que présente l'objet. Et donc, il y a toujours dans le désir un certain « ce n'est pas ça ». Et c'est pourquoi la défense s'attache, enfin, est liée au désir comme une tunique de Nessus dont on ne peut pas se défaire. Alors que la pulsion, ça n'est pas la nostalgie, c'est la satisfaction. Ça n'est pas l'objet, ça n'est pas tant l'objet perdu que l'objet trouvé. Et, au fond, c'est ce qui conduit Lacan à devoir élaborer pour le tracé de la pulsion une élaboration spécifique, et qui n'en fait pas seulement une chaîne signifiante.

Et il est frappant que cette élaboration passe dans le *Séminaire XI* de Lacan, *Les quatre concepts*, par un examen du champ scopique. Ce champ scopique, au fond, qui a été au fondement même de son enseignement sous l'aspect du Stade du miroir. Sauf que le Stade du miroir y privilégie, dans le scopique, le spéculaire, le miroir. Il privilégie, au fond, cet instrument introduit dans le champ scopique qui permet de redoubler le champ scopique. Et tout l'effort de Lacan contre ses propres, son propre fondement, dans le *Séminaire XI*, c'est de débarrasser le scopique du spéculaire, et de marquer au contraire tout ce que le spéculaire fait oublier du scopique. Parce que le spéculaire c'est le privilège donné à l'image, le privilège

donné à la forme. Et en effet le désir est accordé à la forme du corps. Au fond, le dernier mot du champ scopique confronté au désir, c'est la beauté, c'est ce qu'il peut donner de mieux le champ scopique, c'est cette propriété scopique qu'est la beauté. Et la beauté, et Lacan l'avait déjà dessiné avant son *Séminaire XI*, la beauté c'est toujours le voile de la castration, c'est-à-dire sous l'image rayonnante du corps de l'autre, une image rayonnante - mettons à cet  $i(a)$ , mettons-ça dans des crochets avec la valeur grand B (la beauté) -

$$\underline{B[i(a)]}$$

$$-\phi$$

cette image rayonnante dissimule toujours, en définitive, l'horreur de la castration.

Alors, au fond, le Stade du miroir, avec ses vertus identificatoires, on peut dire qu'il se maintient très soigneusement au-dessus de la barre. Le Stade du miroir il a affaire avec l'image de l'autre, l'image du corps propre comme autre, mais il laisse très soigneusement absent, il retranche, enfin, tout ce qui concerne à proprement parler la castration, dont, au fond, on a le produit que dans l'affect de jubilation qui est lié au Stade du miroir. Et cette jubilation, au fond, c'est dénégation ou un démenti de la castration.

Alors, ce que se propose Lacan au contraire dans le *Séminaire XI*, c'est de traiter le champ scopique à partir de ce qu'il appelle « *notre expérience* », c'est-à-dire à partir du « *manque constitutif de l'angoisse de castration* », à partir de moins  $\phi$  dans le champ scopique. Et au fond, la nouveauté qu'il introduit à partir de là, c'est d'arracher le champ scopique aux contemplations du désir pour retrouver constamment moins  $\phi$ , et dans son exemple des *Ambassadeurs*

comme dans son exemple des *Ménines*, c'est ce point-là dont il nous donne, pour reprendre le terme qu'il emploie à propos de Winnicott, un emblème de moins  $\phi$ . Et aussi, au lieu des fascinations du désir [nous rame...] et des objets imaginaires du désir, nous découvrir l'objet de la pulsion [et] auquel il donne le nom, non sans justification à partir de l'expérience de la psychose, le nom de regard.

Alors, pour aborder, au fond, la pulsion dans le champ scopique, en suivant cet exemple *princeps* que Lacan propose, et je dirai pourquoi cet exemple est *princeps*, il est *princeps* précisément par le caractère évanouissant de la matérialité de l'objet, c'est vraiment un objet [qui ne] dont il faut bien saisir que sa consistance est logique pour le cerner, enfin, ça n'est pas que l'objet a une consistance logique, c'est qu'au sens de Lacan, l'objet petit  $a$  c'est une consistance logique, que son être c'est une formule de logique ou de topologie, réductible à une formule mathématique, et que cette formule ou cette consistance logique s'empare d'une matérialité, qui n'en donne chaque fois, au fond, qu'une image approchée, ce ne sont que [des] certaines réalisations de l'objet petit  $a$ , ce que nous appelons les objets petit  $a$ , ce ne sont que des réalisations de la formule logique qu'est l'objet petit  $a$ .

Alors, pour entrer dans ce, sur ce terrain, je vais partir d'un peu plus loin que ce que vous trouvez dans le *Séminaire XI*. Il m'est arrivé, enfin, de signaler dans mon *Séminaire de D.E.A.* la critique que Lacan faisait d'un passage de la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty. Et c'est certainement sur le fond de cette critique que Lacan ensuite a repris Merleau-Ponty à partir du dernier

ouvrage posthume qui avait été publié pendant l'année du *Séminaire XI*. Lacan a pêché dans la *Phénoménologie de la perception*, qui est un ouvrage de cinq cents pages, a pêché une page entre autres, la page 355, 356, et pour des raisons, enfin, qu'on peut apercevoir. Et, au fond, il s'est intéressé à ce passage avant tout, parce que de façon surprenante, à ce moment de sa construction, Merleau-Ponty met en valeur que le *perceptum* lui-même est structuré. Et au fond, enfin, le mot de structure vient à cette occasion sous la plume de Merleau-Ponty, et c'est d'autant plus surprenant, à cette place, que précisément il essaye alors de saisir dans la perception un niveau qui est bien en deçà de ce qui est pour nous la réalité perceptive organique. Au fond, d'un objet nous pouvons percevoir sa grandeur, sa forme, et selon le point de vue où nous le regardons, cette grandeur et cette forme sont variables. Si moi je le regarde comme ça, par exemple, je ne vois que le bout du crayon, et donc je peux à peine deviner la longueur qu'il a. Et selon le point de vue où vous êtes dans cette salle, vous avez sur cet objet une autre perception de sa grandeur. La question c'est : qu'est-ce que nous allons tenir pour la vraie grandeur ou la vraie forme de l'objet, alors que c'est une fonction variable selon la perspective ? Au fond, nous avons, alors, Merleau-Ponty essaye de relativiser ce que nous appelons la vraie grandeur et la vraie forme de l'objet, au fond, pour connaître la vraie grandeur de l'objet, eh bien ! nous prenons un double-décimètre et puis nous le plaçons dessus et puis nous disons : ça a telle longueur. Enfin, là, on ne se sert pas du double-décimètre. Et donc, il dit : finalement nous considérons comme la vraie forme ou la vraie

grandeur, la grandeur que nous obtenons à la distance où nous pouvons toucher l'objet, et la forme, celle qu'il prend dans un plan parallèle au plan frontal. Évidemment, étant donné ce que j'ai choisi, on peut encore se demander s'il faut le regarde comme ça, comme ça, ou comme ça. Bon. Mais enfin, ce qui ne nous inquiète pas dans cette variation, c'est que finalement nous avons comme référence le système objectif du monde, qui est là entre le double-décimètre, nous avons confiance qu'il a une longueur et une seule. Et le propre du psychologue c'est, au fond, de partir du monde objectif, d'avoir confiance qu'il y a un monde objectif, et puis de confronter à ce monde objectif les variations perceptives que les uns ou les autres peuvent avoir. Puis il y a des choses, il y a des gens qui verront ça de travers, eh bien ! on pourra leur dire : ça n'est pas comme ça qu'est l'objet.

Alors, ce qui intéresse Merleau-Ponty, et c'est la tentative de sa *Phénoménologie* dans la veine de Husserl, c'est de passer comme en dessous du monde objectif et de reconstituer et d'essayer de décrire le monde pré-objectif, ce qu'il appelle « *la perception vivante* », avant que la grandeur vraie ou la forme vraie se cristallise, qu'est-ce que nous percevons vraiment ? Et donc, toute la *Phénoménologie* de Merleau-Ponty consiste à opposer, en définitive, le point de vue de Dieu, Dieu qui voit le monde déployé dans sa vérité, déployé devant lui, pour qui il n'y a pas de cachette, qui sait exactement quelle est la grandeur des objets et leur forme, et puis mon point de vue à moi, un point de vue qui est ancré dans mon corps, qui dépend de la position de mon corps dans le monde, qui n'est donc pas une perception de surplomb mais une



perception impliquée, et comme dit Merleau-Ponty : le monde de l'expérience est toujours vécu par moi d'un certain point de vue, je n'en suis pas le spectateur, c'est-à-dire le spectateur extérieur, qui voit le monde se déployer sur une scène, mais je fais partie du monde. Et donc c'est, au fond, la nouveauté qu'il pense amener, la novation, qui est l'inclusion du *percipiens* dans le *perceptum*, d'une certaine façon, en tout cas dans le monde perçu. Et c'est ça qu'il amène, et ça a tout son intérêt, n'est-ce pas ? parce que, au fond, Lacan, quand il accentue les phénomènes de mimétisme, il est dans la même veine.

Le mimétisme ça n'est pensable que précisément parce que ça concerne un organisme vivant qui est totalement impliqué dans le contexte, dans le monde, au point de prendre les couleurs mêmes du milieu. C'est, le mimétisme c'est, au fond, il n'y a pas que l'homme, à cet égard, à être plongé, engagé dans le monde de la perception, l'organisme animal aussi, dans les faits de mimétisme, démontre être un organisme de ce type. J'ajoute que ce que Merleau-Ponty commente au niveau de la perception, c'est bien sûr, appartient à la même logique qui, à Jean-Paul Sartre, faisait commenter l'engagement politique dans le monde, à savoir, quoique j'en aie, je ne suis pas spectateur, je fais partie, je suis partie prenante aux rapports de force du monde qui m'environne etc. Donc, il y a une version, au fond, politique de cette théorie de la perception, si je puis dire. Bon.

Alors, de ce fait, Merleau-Ponty finalement privilégie dans la perception autre chose que les propriétés géométriques des objets. Parce que les propriétés géométriques, on peut toujours se référer au double-décimètre

pour les fixer de façon invariable. Donc, en définitive, on peut rabattre les propriétés géométriques du monde de la perception sur des références objectives. Et lui, précisément dit : le plus intéressant, c'est pas les propriétés objectives, c'est par exemple les couleurs, les qualités des objets. Et donc, il fait une étude de la couleur, des jeux de lumière, des éclairages, qui sont précisément autant d'éléments, si je puis dire, qui ne sont pas pris dans l'ordonnance géométrique du monde.

Et vous en avez, dans le *Séminaire XI*, un certain écho quand Lacan distingue l'optique des géomètres, celle qu'un aveugle pourrait faire, pourrait comprendre, qu'il pourrait calculer, et puis l'optique où il y a une certaine chair, l'optique où il y a la couleur et la lumière.

Et d'une certaine façon, cette opposition entre la géométrie de l'optique et la couleur, c'est déjà comme une esquisse de la différence entre l'ordre du signifiant, où après tout je calcule, Dieu calcule, et il y a quand même toutes les chances que les calculs que je fais avec les signifiants ne soient pas différents des calculs que le bon Dieu fait avec les signifiants. Le bon Dieu, non, le mauvais Dieu, on ne sait pas, le bon Dieu il calcule sans doute de la même façon, en tout cas on n'arrive pas à s'empêcher de le penser. Tandis que du côté des couleurs, en effet, on a comme un élément échappant à cet ordre signifiant. Et donc, au fond, on voit que Lacan dans la *Phénoménologie de la perception* est allé justement pêcher ce qui concerne les jeux de lumière et les éclairages.

Et c'est alors, enfin que, on voit, si on étudie les modes d'apparition de la couleur et qu'on ne croit pas qu'il existe

le bleu au ciel des idées, bien que le bleu soit la couleur du ciel sans nuages, donc, on pourrait penser qu'il y a une idée du bleu et puis que les choses bleues réalisent plus ou moins bien le bleu du ciel. Mais c'est pas la façon dont Merleau-Ponty traite la chose, il traite la chose au contraire à partir de la diversité des bleus. Bon, pas tous les bleus. Quand on dit : « Ah ! il était déçu, il en était bleu », ça évidemment, c'est un bleu qui n'est pas de l'ordre de la perception. Quand on dit pour quelqu'un qui entre quelque part dans un milieu où il ne connaît pas les règles : « C'est un bleu », c'est pas non plus le bon sens du bleu. Non, il s'agit du bleu perceptif, et déjà rien qu'à regarder cette salle je vois, je vois des bleus, je vois des bleus différents et, donc, la première différence c'est le bleu d'un objet, la veste de monsieur, ce monsieur, le *pull-over* de monsieur, et puis le bleu qui serait donné par exemple si ces lumières projetaient une lumière bleue. Si on n'était pas dans un patronage catholique mais dans une boîte de nuit, on pourrait imaginer par exemple que les couleurs changent à un moment et nous baignent dans une atmosphère bleue. Donc, peut-être par cet exemple, par votre fréquentation des boîtes de nuit, vous avez l'idée que le mode d'apparition de la couleur sur un objet et la couleur de l'éclairage, ce sont deux modes tout à fait différents de l'apparition même de la couleur. Et donc Merleau-Ponty, à la suite d'un certain nombre d'études très sérieuses de psychologues allemands, étudie, ou mentionne au moins la couleur des corps transparents, les reflets, la couleur du reflet, la couleur intense, la couleur rayonnante, et puis, au fond, pour en conclure qu'il y a là différentes fonctions de la couleur, que tout ça ça ne fait pas la même couleur, que c'est une abstraction - on peut dire le bleu - et que,

en fait, il y a toutes ces nuances, tous ces modes d'apparition qui sont en eux-mêmes divers.

Et cette diversité ne rend que d'autant plus frappant ce qu'il isole comme le contraste, donc, entre la couleur de l'objet et l'éclairage. Et au fond, il essaye là de recomposer ce qu'un psychologue allemand qui s'appelle Katz, dans un livre qui s'appelle *Farbwelt (Le monde de la couleur)*, appelle « une logique de l'éclairage ». Et c'est précisément ce passage qui intéresse Lacan dans sa critique de Merleau-Ponty, l'idée de la logique de l'éclairage, au fond, d'une structure présente déjà dans le perçu lui-même et qui a une organisation logique.

Logique de l'éclairage, ça veut dire, c'est pas un acte du jugement, c'est pas la conscience réfléchissante du sujet qui introduit ça dans le monde, c'est que c'est déjà logique dans le monde lui-même. Et donc, il s'emploie, au fond, à nous décrire une structure du *perceptum* et, au fond, à quelle logique obéissent les rapports entre la chose éclairée et l'éclairage.

Il est peut-être un peu tard pour que je rentre dans les détails de l'expérience, je ferai ça, au fond, la prochaine fois, mais, même si Lacan dans le *Séminaire XI* laisse ça derrière lui, au fond, c'est, à mon sens, à l'arrière-plan de toute son analyse du champ scopique, à savoir, et que l'interrogation sur l'éclairage est là un point tournant.

Je vous anticipe ça sur cette structure, c'est que, au fond, l'éclairage, et l'éclairage d'ambiance, l'éclairage qui rend les choses visibles, au fond, l'éclairage est un certain mode du grand Autre. L'éclairage c'est un éclairage de lieu, et c'est, au fond, ce qui, avant

nous, déjà est là qui rend les choses visibles et donc qui, à certains égards, nous conduit à les voir.

Et dans le *Séminaire XI*, au fond, cette valeur de l'éclairage, on voit qu'elle se déporte sur le point lumineux, et, au fond, c'est cette concentration de l'éclairage dont Lacan fera comme un emblème de l'objet petit *a* dans le champ scopique et qu'il appellera « *le regard* ».

Bon, je suis obligé de m'interrompre là-dessus aujourd'hui, je recommencerai précisément sur ce point la fois prochaine et je poursuivrai sur les leçons à en tirer.

Il n'y a pas de cours la semaine prochaine ? Alors, excusez-moi, on me dit qu'il n'y a peut-être pas cours la semaine prochaine. Alors, il semble que sur le planning du Département de Psychanalyse - vous êtes sûr de ça ou pas ? Tout le monde est sûr de ça, sauf moi. Bon. Alors, je me range à votre avis, et donc nous nous retrouvons le 31. Bon, eh ben ! le 31.

17 MAI 1995

## SILET

Jacques-Alain MILLER

31 MAI 1995

### XIX

Je reprends, là où j'ai dû m'interrompre il y a quinze jours, sur ce point que ce qui importe dans ce que je perçois, ce n'est pas que ce soit ma représentation, mais bien que le perçu a une structure qui est la sienne.

Cette thèse, que le perçu a une structure, a été élaborée par Lacan à partir des données d'ordre psychologique qui ont été exploitées par Merleau-Ponty dans sa *Phénoménologie de la perception*, et spécialement dans sa seconde partie intitulée « Le monde perçu », au chapitre III, « La chose et le monde naturel ».

Et on peut dire, enfin que, que ce qui présente chez Merleau-Ponty comme une phénoménologie de la perception est par Lacan tiré dans le sens d'une logique de la perception. Et à vrai dire, parler à la place de phénoménologie, de logique, n'est pas à soi-même diverger de la ligne indiquée par Merleau-Ponty lui-même, qui n'hésite pas à formuler que « *notre perception* », je le cite, « *tout entière est animée d'une logique* » (page 361 de son ouvrage).

A vrai dire, la *Gestalt* théorie présente elle-même sans aucun doute un tel aspect logique. Elle se prête au moins à un abord logique, à une logification. Je n'en veux pour preuve que ceci, que les données psychologiques qui ont été relevées, soulignées, théorisées par les psychologues de la *Gestalt* démontrent

déjà dans la perception un fonctionnement du type après coup. Ils montrent que l'adjonction d'un élément supplémentaire dans le champ perceptif, enfin, soumis à certaines conditions préalables d'expérience, est susceptible de réorganiser la perception d'un ensemble et de le doter, pour le sujet, d'une valeur, d'un sens nouveau.

Et Lacan le sait bien. Il y en a un témoignage précis, sous la forme légèrement camouflée, enfin, à quoi il a souvent recours quand il s'appuie, enfin, pour la dépasser, sur une référence. Vous trouverez cela au début du chapitre de « L'interprétation », dans sa « Direction de la cure », *Écrits*, p. 592, où il se moque et en même temps signale la tentative, qu'il dit touchante, de Georges Devereux, d'utiliser en la forçant la *Gestalt* théorie pour théoriser l'effet d'interprétation dans la psychanalyse. C'est que, au fond, l'après-coup est déjà présent dans la perception. Et en ce sens que l'addition d'un nouvel élément est susceptible de faire voir autrement le spectacle qui était préalablement offert.

Ainsi la référence à la *Gestalt* théorie, enfin, est plus importante chez Lacan, qu'il n'y paraît à suivre de façon distraite le cours de son enseignement.

La *Gestalt*, en effet, a démontré que le champ perceptif comme tel est organisé. Organisé veut dire que ce que l'on peut appeler ces éléments forment système.

Et c'est ainsi que, concernant le champ visuel, Merleau-Ponty peut dire que les couleurs, les caractères géométriques, toutes les données sensorielles des objets, y compris leur signification pour le sujet, forment un système, et qu'on ne peut pas les abstraire, au fond, du milieu perceptif où ils sont plongés, sauf à les voir se modifier. Et c'est ainsi, comme je l'ai évoqué, enfin que, qu'il faut distinguer l'idée platonicienne d'une couleur, le

## SILET

Jacques-Alain MILLER

31 MAI 1995

### XIX

Je reprends, là où j'ai dû m'interrompre il y a quinze jours, sur ce point que ce qui importe dans ce que je perçois, ce n'est pas que ce soit ma représentation, mais bien que le perçu a une structure qui est la sienne.

Cette thèse, que le perçu a une structure, a été élaborée par Lacan à partir des données d'ordre psychologique qui ont été exploitées par Merleau-Ponty dans sa *Phénoménologie de la perception*, et spécialement dans sa seconde partie intitulée « Le monde perçu », au chapitre III, « La chose et le monde naturel ».

Et on peut dire, enfin que, que ce qui présente chez Merleau-Ponty comme une phénoménologie de la perception est par Lacan tiré dans le sens d'une logique de la perception. Et à vrai dire, parler à la place de phénoménologie, de logique, n'est pas à soi-même diverger de la ligne indiquée par Merleau-Ponty lui-même, qui n'hésite pas à formuler que « *notre perception* », je le cite, « *tout entière est animée d'une logique* » (page 361 de son ouvrage).

A vrai dire, la *Gestalt* théorie présente elle-même sans aucun doute un tel aspect logique. Elle se prête au moins à un abord logique, à une logification. Je n'en veux pour preuve que ceci, que les données psychologiques qui ont été relevées, soulignées, théorisées par les psychologues de la *Gestalt* démontrent

déjà dans la perception un fonctionnement du type après coup. Ils montrent que l'adjonction d'un élément supplémentaire dans le champ perceptif, enfin, soumis à certaines conditions préalables d'expérience, est susceptible de réorganiser la perception d'un ensemble et de le doter, pour le sujet, d'une valeur, d'un sens nouveau.

Et Lacan le sait bien. Il y en a un témoignage précis, sous la forme légèrement camouflée, enfin, à quoi il a souvent recours quand il s'appuie, enfin, pour la dépasser, sur une référence. Vous trouverez cela au début du chapitre de « L'interprétation », dans sa « Direction de la cure », *Écrits*, p. 592, où il se moque et en même temps signale la tentative, qu'il dit touchante, de Georges Devereux, d'utiliser en la forçant la *Gestalt* théorie pour théoriser l'effet d'interprétation dans la psychanalyse. C'est que, au fond, l'après-coup est déjà présent dans la perception. Et en ce sens que l'addition d'un nouvel élément est susceptible de faire voir autrement le spectacle qui était préalablement offert.

Ainsi la référence à la *Gestalt* théorie, enfin, est plus importante chez Lacan, qu'il n'y paraît à suivre de façon distraite le cours de son enseignement.

La *Gestalt*, en effet, a démontré que le champ perceptif comme tel est organisé. Organisé veut dire que ce que l'on peut appeler ces éléments forment système.

Et c'est ainsi que, concernant le champ visuel, Merleau-Ponty peut dire que les couleurs, les caractères géométriques, toutes les données sensorielles des objets, y compris leur signification pour le sujet, forment un système, et qu'on ne peut pas les abstraire, au fond, du milieu perceptif où ils sont plongés, sauf à les voir se modifier. Et c'est ainsi, comme je l'ai évoqué, enfin que, qu'il faut distinguer l'idée platonicienne d'une couleur, le



bleu abstrait, et puis le bleu perceptif, qui n'est pas le même selon qu'il est celui de l'éclairage ou celui de telle ou telle matière. Le bleu de la laine et le bleu de la soie, ce n'est pas le même bleu, à cet égard. Et cette connexion, au fond, s'étend de loin en loin à l'ensemble du champ perceptif.

De telle sorte que la *Gestalt* met l'accent sur la perception du tout, sur la dominance du tout dans la perception. Et c'est ainsi que Merleau-Ponty peut parler d'une logique totale du tableau ou du spectacle, où le sujet éprouve la cohérence des couleurs, des formes spatiales, et du sens de l'objet.

Cette holisme, qu'on appellerait aujourd'hui comme les Anglo-saxons un « Allisme », est le point de départ de Lacan concernant sa théorie de la perception ; cette théorie qui conduit, au fond, jusqu'à la pulsion.

Et, sans doute - je fais attention à ce que je dis, enfin, j'ai reçu par fax ce matin les écrits d'un monsieur qui, qui scrute chacune de mes paroles lâchées un jour de découragement à propos de la passe, et qui les scrute, comme tous ceux qui scrutent, avec une certaine malveillance ; donc je sais bien qu'il faut que je fasse très attention, je suis forcé de me sentir surveillé, c'est d'ailleurs de ça que je parle aujourd'hui, de ce que c'est qu'être surveillé, nous le sommes tous plus ou moins - il y a, à partir de cet holisme, comme un forçage lacanien de la *Gestalt* et de sa théorisation phénoménologique qui consiste à assimiler l'organisation du champ perceptif, son caractère systématique, la connexion de ses différentes parties, leur interpénétration, leur entrelacement, au-delà même d'une interdépendance, assimiler l'organisation du champ perceptif à une structure signifiante. Je dis, enfin, en pesant mes mots, en essayant, qu'il s'agit d'un certain

forçage, dans la mesure où on peut discuter le caractère d'élément, à proprement parler, d'élément signifiant, des parties constituantes que l'on peut distinguer dans le champ perceptif, où il n'y a pas seulement du oui ou non, du blanc ou noir, où il y a des gradations, qui comme telles ne délivrent pas de façon évidente l'élément discret, séparé que nous exigeons comme constituant d'une structure signifiante.

Néanmoins, enfin, ce qui oriente l'approche par Lacan du champ perceptif comme organisé, c'est la notion qu'il est habité par une structure signifiante déjà là. C'est sa façon de traduire les données rassemblées par la *Gestalt* théorie.

Et donc sa thèse n'est pas seulement que le perçu a une structure, mais qu'il a une structure signifiante. Et même que le perçu est structuré comme un langage, qu'il est fait d'éléments signifiants, ce qui le conduit même à parler, au moins une fois, de signifiant perçu.

Et de ce fait, ce qu'il pose comme le primat du signifiant sur le sujet se traduit en termes de primat du *perceptum* sur le *percipiens*. Au fond, sa théorie de la perception consiste toujours à montrer en quoi le *percipiens* (le sujet de la perception) est déterminé par le *perceptum*, par la structure même du *perceptum*.

C'est ce qui oriente, pour prendre un exemple qui devrait vous être familier, son analyse des hallucinations verbales dans le cas Schreber. Il ne pose pas la question dans les termes où le psychiatre l'amène, à savoir : quel rapport subjectif le *percipiens* entretient-il avec le *perceptum* hallucinatoire ? A savoir, y croit-il, y croit-il vraiment, perçoit-il quelque chose, quel est le degré de l'assentiment qu'il donne à son hallucination ? Mais il pose une autre question. Bien entendu, il pose aussi la première. Il est légitime, enfin de

s'interroger sur le degré de certitude, sur la présence ou non de la certitude dans le rapport du sujet avec son hallucination. Mais la novation consiste à poser une autre question que celle de l'implication subjective dans le *perceptum*. C'est de poser la question de savoir quelle est la structure qui est présente dans le *perceptum*, indépendamment du plus ou moins de croyance que le sujet y attribuerait.

Et c'est à la condition de poser cette question concernant la structure présente dans le *perceptum*, qu'on peut découvrir que la structure de parole y est déjà présente, à savoir que les phénomènes des hallucinations verbales se laissent classer, distinguer comme phénomènes de code et phénomènes de message. Au fond, il ne suffit pas là de décrire les phénomènes, il faut encore rapporter cette phénoménologie de la perception hallucinatoire aux places bien précises de la structure de parole à quoi ces phénomènes sont attachés.

Ça permet de poser que le rapport causal du signifiant, grand S, au signifié, petit s, se retrouve homologue dans le rapport du *perceptum* au *percipiens* :

S	<b>perceptum</b>
s	<b>percipiens</b>

Et donc, que de la même façon que le signifié varie en fonction du signifiant, ce que j'écris ainsi :

$$f(S) \longrightarrow s$$

en simplifiant les mathèmes de Lacan de son « Instance de la lettre », de la même façon, le *percipiens* est fonction du *perceptum*, et que, en cela, il ne laisse pas univoque le *percipiens*, mais qu'il lui donne des valeurs et même des identités distinctes.

Et là, évidemment, à partir des mêmes données que celles qui inspirent

Merleau-Ponty, Lacan arrive très loin de la phénoménologie. Parce qu'il identifie, enfin, selon ce schéma, radical, qu'il n'a pas produit comme tel mais qui soutient, à mon sens, enfin, toute sa théorie de la perception - et avant de le dire si simplement, croyez bien que moi-même je me suis échiné à saisir, enfin, la logique sous-jacente de son abord -, le sujet de la perception est ici, au fond, assimilé à la position du signifié, et par là même défini comme essentiellement variable, différencié en fonction du *perceptum*.

C'est très loin de Merleau-Ponty, que la *Gestalt* conduit au contraire à maintenir un sujet de la perception foncièrement unitaire, un sujet de la perception qu'il définit, dans une note de la page 357 de sa *Phénoménologie*, comme l'existence, et précisément comme l'être au monde à travers un corps.

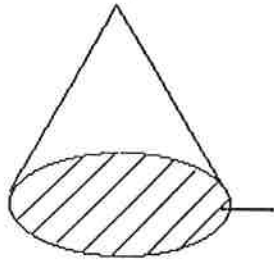
Et donc, en définitive, à partir des mêmes faits, Merleau-Ponty fait surgir comme lieu d'unité de la perception, la perception qui a lieu dans un monde à travers un corps, tandis que Lacan, au fond, ce sujet de la perception il le disperse, il le fait intégralement fonction de la structure du *perceptum*. C'est ce qu'il appelle « *accorder le sujet à la structure* ».

Et, il faut se pénétrer de ce qu'a de radicale cette perspective, pour saisir le commentaire qu'il apporte à un exemple qu'il sélectionne dans la *Phénoménologie de la perception*, pages 355-356. Passage que j'ai déjà eu, il y a plusieurs années, l'occasion de commenter au séminaire de D.E.A., que j'ai évoqué rapidement au cours de ces vacances devant d'autres que vous, et j'espère, cette fois-ci, enfin, en terminer avec la lecture lacanienne de cet exemple qui m'a tarabudé longtemps.

C'est une expérience simple d'éclairage. Les éléments rassemblés

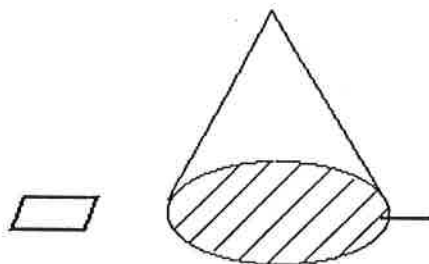


sont : un espace, une pièce d'habitation, où une lampe à arc laisse tomber un faisceau lumineux sur un disque noir.



Afin de lisser ce disque noir, on le fait tourner, comme vous faites encore peut-être, malgré le CD, peut-être encore tourner certains de vos vieux disques. Et on observe. On a là une perception qui ne permet pas de distinguer ce que nous savons comme monteurs d'expérience, les éléments présents dans le champ perceptif. Le disque apparaît très faiblement éclairé et le faisceau lumineux se laisse percevoir comme un cône blanchâtre dont le disque semble être la base. Donc, on a une sorte d'illusion, on voit comme se matérialiser dans le champ visuel la forme d'un solide conique.

C'est alors qu'on s'emploie à modifier cette perception. Et on le fait en introduisant un élément supplémentaire, un morceau de papier blanc, Lacan dit même « un carré de papier blanc », et alors on le place, dit Merleau-Ponty, en avant du disque, on peut supposer par rapport à l'observateur qui est dans la position où je suis, et alors : mutation perceptive.



Le champ perceptif, tel qu'il était organisé auparavant, change du tout au tout, c'est-à-dire qu'on perçoit alors le

disque noir comme tel, et cette fois-ci violemment éclairé, comme le morceau de papier blanc. On perçoit alors subitement le contraste du papier blanc et du disque noir, en même temps que la lumière redevient transparente, c'est-à-dire que le cône blanchâtre qui apparaissait auparavant disparaît, et qu'on se trouve donc devant ce que Merleau-Ponty lui-même appelle « la structure éclairage/objet éclairé ». Autrement dit, l'introduction du papier blanc a permis une discrimination perceptive et le rétablissement, au fond, de la lumière dans sa fonction d'éclairage transparent, et l'apparition du disque noir, au point que il semble qu'un objet nouveau a surgi dans la pièce. Cela suppose, note le psychologue auteur de l'expérience, que on mette en présence deux surfaces - ici, c'est celles du disque et du papier - qui ont des pouvoirs de réflexion de la lumière différents.

Et de cet ouvrage considérable qu'est la *Phénoménologie de la perception*, c'est cet exemple que Lacan a sélectionné, pour apporter son commentaire à lui. Et il sélectionne cet exemple pour des raisons qu'il me semble qu'on peut saisir sans peine.

Premièrement, cet exemple met en scène une mutation de la perception par l'introduction d'un objet supplémentaire qui est bien délimité, qui est découpé : un morceau de papier blanc. C'est vraiment ce qui se prête au mieux à être assimilé à un signifiant.

Deuxièmement, la mutation perceptive dont il s'agit n'a pas pour cause, si on y songe bien, une prise de conscience que vous feriez en tant qu'observateur. Si le spectacle que vous avez devant les yeux se modifie, ça n'est pas dû à une attention accrue de votre part. Il y a des phénomènes comme ça, où dans un premier temps on voit

quelque chose, et puis dans un deuxième temps, autre chose apparaît. Il y a des phénomènes d'accommodation, par exemple, à l'obscurité, qui font que le même spectacle qui vous apparaît au départ tout à fait obscur, progressivement, et sans que rien soit modifié dans ce spectacle, vous devient visible en raison d'un processus qui se passe, si je puis dire, en vous. La question étant de savoir, enfin, de quel ordre est ce processus d'accommodation de l'œil. Mais ici, il n'est pas question d'une attention accrue, ni d'une évaluation qui vous permettrait de rétablir, par exemple, l'image de la lune à la distance éloignée où se situe cet astre.

La mutation perceptive ne se produit pas par une réflexion du sujet, elle ne se produit pas par un acte du jugement, qui ferait par exemple que vous ayez une vision globale et enthousiasmante du Panthéon, et puis qu'ensuite vous vous mettiez à compter ses colonnes. Exemple emprunté à la psychologie du philosophe Alain. Ici, enfin, la modification de votre perception est l'effet d'une modification qui a lieu dans le *perceptum* lui-même. Et c'est cette modification du *perceptum* qui détermine une modification de la perception des éléments qui étaient déjà là présents : la lumière et le disque noir.

Troisièmement, vous avez, au fond, ici, l'exemple d'un fonctionnement d'après coup, au niveau purement visuel. Un élément disparaît, le cône blanchâtre, et un autre apparaît et se détache, qui est le disque, et l'éclairage lui-même change du tout au tout, puisqu'au départ il apparaît comme matérialisé sous la forme visuelle d'un solide et que, dans le deuxième temps, il devient, ce qu'il n'aurait jamais dû cesser d'être, l'éclairage de l'objet.

Et on peut même donner une quatrième raison à la sélection de cet exemple, c'est qu'on voit ici comme émerger, dans l'apparition du contraste noir/blanc (disque noir/papier blanc), la naissance d'une paire signifiante :  $S_1 - S_2$ .

Alors le commentaire, bref, que Lacan, en fait, a apporté à cet exemple, enfin, présente certaines difficultés, parce que il semble qu'il le commente de deux façons opposées, et si on ne s'en tient pas, enfin, rigoureusement aux formules que j'ai placées avant au tableau, qui font dépendre le sujet de la structure du *perceptum*, qui donc comportent que le sujet soit multiple, on ne se retrouve pas dans ce commentaire de Lacan.

En fait, il commente cet exemple comme démontrant deux états du sujet, et on peut même dire, deux sujets distincts de la perception. Au fond, la perception est différente dans un temps et dans l'autre, et on peut dire que le sujet de la perception est distinct du premier moment au second. Du premier moment au second, on peut dire que le sujet de la perception, de la perception de ce cône blanchâtre et qui, enfin, élude le disque noir, que ce sujet est, au temps second, refoulé. Et au fond, Lacan utilise cet exemple comme une sorte de paradigme perceptif du refoulement. Et en même temps que le sujet de la première perception est refoulé, un nouveau sujet émerge qui, lui, s'affirme dans les formes violemment éclairées du papier et du disque. Et au fond, ce serait comme un modèle pour repérer, par exemple, la différence du sujet de l'énonciation et du sujet de l'énoncé.

Quant à l'éclairage, disons que c'est l'Autre, le grand Autre. Lacan dit exactement : il a « une localité d'Autre. » Au premier temps, cet Autre est incarné dans une lumière opaque,

blanchâtre, une lumière rendue elle-même visible, et au second temps, cette lumière redevenue transparente traduit comme un rejet de l'Autre.

On peut y voir comme esquissé le mécanisme de l'aliénation signifiante.

Au premier temps, le sujet, disons, est comme noyé dans la consistance laiteuse de l'éclairage. Disons que, enfin si vous voulez une image, que le sujet, dans ce premier temps, ça n'est rien de plus que le disque noir qu'on n'arrive pas à distinguer comme tel, qui n'a pas émergé dans sa forme propre et qui se trouve là comme dans un état de confusion au lieu de l'Autre.

Au deuxième temps, ce disque noir apparaît bien, mais comme forme opposée au carré blanc. C'est-à-dire comme s'il était là transformé en signifiant, comme s'il était là un signifiant du sujet, c'est-à-dire aussi la transformation du sujet en signifiant opposé au signifiant du carré blanc.

Voilà en tout cas, je crois, justifiée la sélection de cet exemple dans la psychologie de la perception. Au fond, une structure est là manifeste dans le phénomène lui-même, et le forçage de Lacan consiste à accorder le sujet de la perception à la structure du spectacle perçu. Comme si, au fond, le sujet de la perception était, au temps premier, investi par l'éclairage, dans cet effet de perception trouble, comme si ce sujet se trouvait refoulé par le signifiant du carré blanc et si cette élimination même faisait émerger un sujet de la perception clair et distinct.

Au fond, il s'agit là d'une discipline, la discipline de chasser le préjugé selon lequel, au fond, le sujet de la perception est invariable, et au contraire, de faire varier sa définition au gré de la perception effective elle-même, selon l'organisation spécifique, à chaque fois, du champ perceptif. Et il se plie, au

fond, à cette discipline, en effet, les données psychologiques recueillies par la *Gestalt* théorie, nombre de ces données au moins, peuvent être versées au compte d'une théorie structurale de la perception qui obéit au primat du signifiant perçu.

Et on peut dire que dans l'examen clinique, les conséquences en sont majeures. Au lieu de centrer l'intérêt sur la croyance, centrer l'intérêt sur la structure présente dans le phénomène lui-même, et de cette structure, au fond, en déduire le sujet dont il s'agit, et par là même, ne pas prendre, enfin, votre sujet de la perception comme la norme de la réalité perceptive. Norme dont il s'agit par ailleurs de savoir ce qui la constitue et la fait tenir.

Cet exemple, qui touche à une certaine logique de l'éclairage, inspire, est présent dans les analyses du *Séminaire XI, des Quatre concepts fondamentaux*, où la lumière tient une place essentielle, concernant la pulsion dans le champ scopique.

Et, même si Lacan se réfère de façon manifeste à l'ouvrage de Merleau-Ponty sur *Le visible et l'invisible*, l'ouvrage posthume paru au moment du *Séminaire* lui-même, c'est néanmoins, de façon plus secrète, cette logique de l'éclairage qui continue, enfin de causer sa réflexion.

Et il vaut la peine, à cet égard, de s'attacher à ce qui peut paraître une philosophie un peu risquée qu'amène Merleau-Ponty à ce propos, à propos de l'éclairage en tant que il permet de voir, ce qui veut dire qu'il guide le regard, et que d'une certaine façon, il dit ce qui est à voir. Au fond, l'éclairage merleau-pontien donne à voir.

Et, en développant cette intuition phénoménologique, il est amené, au fond, déjà, bien à esquisser l'éclairage comme lieu de l'Autre, au niveau de la

perception. Dans la mesure où l'éclairage, en quelque sorte, me précède, il précède la vision que grâce à lui je prends du spectacle du monde. Et, en cela, en quelque sorte l'éclairage c'est déjà ce qui est à voir avant moi.

Et donc, non seulement Merleau-Ponty, enfin, fait de l'éclairage un *analogon* perceptif du grand Autre, mais même du grand Autre en tant que sujet supposé savoir. Il compare l'éclairage, précisément, à un guide qui saurait déjà avant moi où il faut que je regarde. Je le cite :

« *Quand on me conduit dans un appartement que je ne connais pas vers le maître de maison - et donc, quand il y a, bon, un ami de ce maître de maison qui le conduit, qui est peut-être, au fond, le vrai maître de la maison -, il y a quelqu'un qui sait à ma place, pour qui le déroulement du spectacle visuel offre un sens, va vers un but, et je me remets ou je me prête à ce savoir que je n'ai pas.* » C'est ce qui arrive quand vous visitez un musée, enfin, à l'occasion, un ami, voire un guide, vous prend en charge et, avant même éventuellement d'ouvrir les portes d'une salle, vous raconte ce que vous allez voir. Et puis enfin, on ouvre les portes et vous vérifiez, enfin, que les tableaux sont à leurs places, enfin, on ouvre la porte si vous avez de la chance, si vous êtes en Italie, à l'occasion, ça reste fermé pour restauration. Bon. Mais normalement, enfin, on peut vous raconter avant le spectacle, et après vous y avez accès. Ou encore :

« *Quand on me fait voir dans un paysage un détail que je n'ai pas su distinguer tout seul, il y a là quelqu'un qui a déjà vu, qui sait déjà où il faut se mettre et où il faut regarder pour voir.* »

Et, au fond, sans transition, à partir de cet exemple, Merleau-Ponty réintroduit l'éclairage, qui conduit mon regard et

me fait voir l'objet. « *C'est donc qu'en un sens l'éclairage sait et voit l'objet.* » Ça, c'est quelque chose qui est vraiment saisissant, enfin, la notion qu'il amène de l'éclairage comme voyant lui-même l'objet avant que moi je ne le voie.

Et cette notion, au fond, qui se retrouve intégralement, il faut bien le dire, dans le *Séminaire XI* de Lacan, cette notion est encore accentuée quand il, au fond, il invente l'idée d'un théâtre sans spectateurs, la scène illuminée avec personne pour la voir.

« *Si j'imagine un théâtre sans spectateurs où le rideau se lève sur un décor illuminé, il me semble que le spectacle est en lui-même visible ou prêt à être vu, et que la lumière qui fouille les plans réalise avant nous une sorte de vision.* »

Au fond, ce qu'il veut démontrer là en quelque sorte, c'est que la vision c'est moins un acte du sujet de la perception que elle n'est, au fond, déjà présente dans le spectacle du monde, et qu'au fond, nous répondons par notre vision à ce qui est comme un appel du monde perceptif auquel nous nous accordons. Et ça donnera, dans l'œuvre du dernier Merleau-Ponty, comme un hymne à la chair commune du sujet et du monde, et même à un effort pour laisser tomber ce vocabulaire qui oppose l'être au monde et le monde, et pour ne plus parler, au fond, que d'une chair commune, où il y a moins d'opposition que un entrelacs charnel où on ne peut plus distinguer, enfin, qui est qui.

Eh bien, c'est cette intuition que Lacan exploite, quand il dit, mystérieusement, qu'« *un donné à voir préexiste au vu* », qu'avant ma vision, il faut supposer comme une vision préalable et un don de cette vision. Et, au fond, il l'exploite dans le sens, effectivement, de marquer le caractère

préalable de l'Autre sur les actes du sujet, sur l'acte perceptif du sujet.

Et, deuxièmement, Lacan, au fond, pose que la vue du spectacle du monde lui-même, son autoscopie, qui est une autre façon de parler de sa visibilité, préexiste à ma vision du spectacle du monde. Il faut d'une certaine façon que ce spectacle se voie lui-même pour que, au fond, ma vision puisse émerger. Et c'est en ce sens qu'il peut dire que le spectacle du monde apparaît comme omnivoyeur. C'est comme s'il y avait du voir déjà-là dans le monde avant ma vision, et conditionnant ma vision.

Merleau-Ponty a une phrase extraordinaire, plus lacanienne que Lacan, quand il dit :

*« Nous percevons d'après la lumière, comme nous pensons d'après autrui dans la communication verbale. »*

Au fond, de la même façon que dans la parole et conditionnant la parole, il y a du sens déjà-là et du signifiant déjà-là, de la même façon, il faut qu'il y ait de la vision déjà-là pour que je puisse voir.

Et cette pointe, saisissante, on ne peut pas taire, négliger, qu'à ce propos précisément, Merleau-Ponty introduit le regard, la fonction du regard. Mais là, au fond, je ne vais plus pouvoir dire que, qu'il est plus lacanien que Lacan. Même il est beaucoup moins lacanien que Lacan quand il introduit le regard. Mais enfin, il y a quand même, précisément appendue à cette analyse de l'éclairage, l'introduction de la fonction du regard. Il introduit le regard, et là c'est très saisissant, au fond, il l'introduit tout naturellement de notre côté, du côté du sujet de la perception. C'est-à-dire qu'il appelle regard *« cet appareil »*, je le cite, *« qui, en nous, est capable de répondre aux sollicitations de la lumière selon leur sens »*. Au fond, c'est comme si, dans le spectacle qu'elle nous offre, la lumière nous sollicitait de voir, et de

voir en tant qu'être dans le monde, à travers un corps, dans la perspective qui est la nôtre, en fonction de notre localisation dans l'espace.

Et donc, pour Merleau-Ponty, à cet égard, qui est amené à introduire cette fonction du regard, il s'agit comme d'une réponse du sujet à la sollicitation reçue du spectacle du monde. Et au fond, d'une certaine façon, le regard, selon Merleau-Ponty, c'est le sujet de la perception, en tant que réponse aux sollicitations de la structure perceptive.

Et, au fond, derrière ce regard, il y a le corps, ce regard qui frémit selon les sollicitations de la lumière, est enchâssé dans un corps. Et par là même, au fond, la réponse perceptive est une réponse globale. Je réponds avec le regard, mais la vérité est que je réponds de tout mon corps. Ce tout mon corps qui est pour Merleau-Ponty, au fond, toujours présent dans les différents registres de la perception, qui ne sont jamais qu'abstraits, enfin, d'une façon illégitime.

Alors, c'est là qu'on voit que le regard lacanien, c'est tout à fait autre chose. Et que là aussi, à partir des mêmes faits et même de la même intuition, son orientation diverge totalement de celle de Merleau-Ponty.

Le regard lacanien, au fond, est du côté du monde. Le regard lacanien est du côté du *perceptum* et non pas du *percipiens*. C'est ça, au fond, le déplacement qu'il opère sur cette construction de Merleau-Ponty qui a inspiré, je ne peux pas dire un autre mot, sa réflexion du *Séminaire XI*.

Le regard au sens de Lacan, ça n'est pas ma réponse perceptive, enfin, au chatouillement du perçu, le regard lacanien c'est ce qui nous inclut en tant qu'être regardé dans le spectacle du monde. C'est, au fond, ce qui advient quand nous, nous montons sur la scène

du théâtre sans spectateurs. Non pas quand nous devenons son spectateur, après avoir été précédé par l'éclairage, et où nous pouvions nous dire, il y avait du visible avant que nous, nous voyons, mais c'est le regard qui nous enveloppe quand nous montons sur la scène du théâtre sans spectateurs, et où bien sûr nous voyons, mais où foncièrement, sur cette scène, nous sommes des êtres regardés, et des êtres regardés par l'éclairage, comme le reste.

Et à cet égard, au fond, ce que Lacan introduit, enfin, c'est autre chose que la fonction de l'éclairage comme lieu de l'Autre. Certes, il y a un grand Autre de la perception, c'est le lieu, l'espace de la visibilité, de la lumière, ce qu'on ne voit pas. Enfin, ce qu'on ne voit pas, jusqu'à ce qu'un petit malin ferme la lumière par exemple. A ce moment-là, on se rend compte de ce qu'on perd. Mais dans la règle, on ne le voit pas, cet espace, et il donne à voir. Et c'est pourquoi Lacan, dans le *Séminaire XI*, rappelle la fonction, comme invisible, du donner à voir.

Là, il faudrait lire, Heidegger là-dessus, sur la poésie, enfin, de ce don, au fond, ce consentement de l'être à ce qu'il y ait du visible, et cette faveur qui nous est faite, enfin, à quoi nous avons, selon lui, à nous accorder par un consentement, et que, au fond, pour Heidegger, la perception même c'est une sorte de oui qui répond à cette offre. J'invente à moitié, hein ? Mais enfin, c'est le ton, c'est la musique.

Et c'est pourquoi à un tout autre niveau, enfin, celui des expériences psychologiques, Merleau-Ponty peut dire que l'éclairage, au fond, est toujours neutre. C'est amusant d'ailleurs les notations qu'il peut faire pour montrer l'éclairage, au fond, qui est toujours en deçà de toute couleur, qu'il tend au zéro de couleur. C'est très juste la remarque,

enfin, si... remarque qu'il emprunte à un psychologue, que si on passe de la lumière du jour à l'éclairage électrique, enfin, l'éclairage électrique pas halogène, mais à l'éclairage électrique, l'éclairage a une certaine couleur jaune, jaunâtre. Et puis progressivement, en effet, cette teinte jaunâtre disparaît et, au fond, ça devient la lumière normale de l'ambiance et si, étant accoutumé à l'ambiance de l'éclairage électrique, il y a encore un peu de jour qui parvient, c'est la lumière du jour qui paraît bleue. Et au fond, c'est très fin pour montrer comment finalement la lumière de l'éclairage ambiant tend à la neutralité, et donc tend à être comme le milieu invisible où des couleurs peuvent surgir.

Alors, précisément, il n'y a pas - c'est là ce qu'ajoute, au fond, Lacan - il n'y a pas que le milieu de visibilité dont on peut dire qu'il est au lieu de l'Autre ou qu'il incarne le lieu de l'Autre. Il y a une autre fonction.

L'autre fonction, c'est celle de ce qui fait tâche dans le lieu de l'Autre. Et par exemple, c'est ce qui, dans le lieu de l'Autre comme milieu de visibilité transparente, fait concentration de lumière. Là où la lumière ne semble pas servir à voir les objets mais, au fond, où la lumière se donne à voir elle-même. C'est le point lumineux, ou encore, ce qui fait opacité dans ce champ de l'Autre. Et là, au fond, ça, enfin, pour l'instant je n'en ai pas repéré, enfin le, cette fonction, je ne l'ai pas repérée dans l'œuvre de Merleau-Ponty. Vraiment quelque chose qui, enfin, qui est la mutation de la fonction du regard amenée par Merleau-Ponty et son déplacement.

Au fond, pour Merleau-Ponty, du côté du monde, il y a le donner à voir, et puis, du côté du sujet, il y a le regard qui est sollicité, appelé, excité par la visibilité préalable du perçu. [Alors que] Et donc,

on a d'un côté le donner à voir du monde, et de l'autre le regard du sujet.

Alors que chez Lacan, on a le donner à voir, qui est, au fond, le propre du lieu de l'Autre perceptif, mais dans ce champ lui-même, on a le regard comme objet petit *a*. Et ce regard, ça n'est pas le regard du sujet, c'est foncièrement le regard de l'Autre.

Et, d'où la critique même de la contemplation, qui est, au fond, cette attitude subjective par quoi il s'accorde à ce qui est donné à voir. Et en effet, l'œil est cet appareil qui s'accorde au donner à voir et qui donne le modèle d'un accord parfait et indolore dans la règle : le spectacle du monde s'offre et je le perçois. Je le perçois, au fond, sans aucun effort moteur, sinon celui de soulever les paupières, ce qui présente certaines difficultés, enfin, dans certaines conditions cliniques, mais enfin, qui ne demande pas une dépense énergie fantastique. Alors, évidemment, si vous ouvrez les paupières, il faut que vous vous leviez peut-être, et donc il vaut mieux déjà ne pas commencer comme ça. Mais la contemplation suppose quand même ce minimum.

Et, au fond, critiquant la contemplation et la satisfaction issue de la contemplation harmonieuse, cette contemplation qui nous donne, au fond, l'exemple parfait de l'homéostasie, Lacan marque que ce qui est alors élié dans la visibilité et la vision qui y répond, c'est le regard comme regard de l'Autre.

Et c'est là, au fond, la différence qu'il y a entre le donner à voir et le montrer. Donner à voir, au fond, c'est offrir, et puis vous voilà qui vous promenez dans votre vision. Vous regardez ceci et puis ceci, on vous dit de regarder peut-être un peu plus de ce côté-là, un peu ailleurs, vous voilà distrait, enfin, bon. Ça, c'est l'ambiance du donner à voir. Non, j'en

prends un petit peu maintenant, un petit peu après etc. Bon.

Tandis que le montrer comporte un forçage. Au fond, montrer, dans la valeur que lui donne en passant Lacan, c'est forcer à voir. C'est le cas où le spectacle s'impose et où je ne peux pas ne pas voir ça. Et donc, il y a là déjà une obligation, au fond, une contrainte.

C'est la différence que Lacan introduit subtilement dans l'anecdote de Tchoang-Tseu. Tchoang-Tseu rêve qu'il est un papillon, et puis une fois qu'il est réveillé, il se demande : est-ce que ça n'est pas le papillon qui rêve qu'il est Tchoang-Tseu ? Au fond, ça a l'air d'être parfaitement réversible. Puisque je rêve que je suis un papillon, il se pourrait très bien que le papillon rêve qu'il est Tchoang-Tseu et que je ne sois que rêve de papillon. Au fond, ce que marque Lacan, c'est que il n'y a pas de symétrie entre le rêve de Tchoang-Tseu et ce qui serait le rêve du papillon. Parce que précisément, dans l'état de veille, quand Tchoang-Tseu est Tchoang-Tseu, précisément il se pose des questions sur ce sur c'est qu'être Tchoang-Tseu. C'est-à-dire qu'il se pose par rapport à quelque chose d'autre, par rapport aux autres, par rapport à son rêve, et il se demande : est-ce que je suis vraiment Tchoang-Tseu. Et au fond, la condition pour être Tchoang-Tseu, finalement c'est de se demander si on est bien Tchoang-Tseu. Ça deviendrait grave le moment où il n'aurait pas de doute là-dessus. Tandis que précisément quand il rêve, il est le papillon du rêve, point final ! Il ne se pose pas la question, il est absolument le papillon. C'est le commentaire de Lacan.

J'y ajoute, pourquoi l'amène-t-il alors sinon que dans le rêve précisément, je suis forcé, je suis contraint, je suis dominé de part en part. [Le rêve] Dans le rêve, je suis entièrement gouverné par

l'Autre. C'est l'Autre qui commande et je ne sais pas où ça me mène. Là, je n'ai pas de marge, je n'ai pas la marge de me poser la question et de musarder, de perdre mon temps comme à l'état de veille. Et en cela, le rêve c'est le regard de l'Autre, en tant qu'il me contraint. Tandis que dans la veille, au fond, je pense que c'est moi qui voit, et donc j'ai une illusion d'activité, de propriété, ce sont mes représentations, et là, en effet, on peut dire que de mon côté, il y a l'appareil de l'œil.

Donc, au fond, la différence entre le regard amené par Merleau-Ponty et celui que construit Lacan, c'est que le regard lacanien est au champ de l'Autre. Il le dit en toutes lettres, Lacan. « *Dans le champ scopique, le regard est au dehors.* » Et donc, au fond, il n'y a pas seulement au dehors la visibilité, il n'y a pas seulement l'autoscopie du visible, mais il y a en plus, le regard, au fond, qui n'est pas lié essentiellement au *sensorium* de la vue. C'est l'exemple qu'il emprunte à Sartre, où ce qui fait fonction de regard, ça peut être un bruit. En ce sens, cette fonction peut être empruntée au *sensorium* de l'ouïe, et non pas seulement à la vue.

Mais, évidemment, le terme même de regard implique qu'on privilégie le champ visuel. Et, à cet égard, le regard, à quelque, à quelque sens qu'il appartienne - mais enfin, il est quand même difficile que ça se produise à partir du sens du goût par exemple, enfin faudra que j'y réfléchisse - à la vue ou à l'ouïe, c'est foncièrement ce qui me fait, moi, être vu ou regardé. Et on dira plutôt regardé que vu, si on conserve le terme de la vision pour une certaine réciprocité intersubjective et si on spécialise le terme du regard pour qualifier cet objet qui surgit dans le champ de l'Autre.

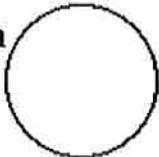
A cet égard, le spectacle du monde, sans doute, est donné à voir au sujet de

la perception, mais le sujet est lui-même donné à voir à l'Autre, il est donné à voir à la perception impensable de l'Autre. Et c'est pourquoi Lacan peut dire : le tableau est dans mon œil, mais moi je suis dans le tableau.

Et, au fond, il indique ce qui là le guide, c'est, je le cite : « *Ce qui est lumière me regarde.* » Et au fond, on voit que c'est une sorte de déplacement de l'analyse que je vous ai citée tout à l'heure de Merleau-Ponty. Ça n'est pas seulement que ce qui est lumière voit, mais c'est précisément, ce qui est lumière me regarde, et pour ça, au fond, pour que l'Autre me regarde, sans qu'il me voie par un œil, il suffit que la lumière perde sa transparence, il suffit qu'elle chatoie, il suffit qu'elle miroite, il suffit d'un reflet, il suffit qu'elle donne naissance, au fond, à une opacité et à une tache, pour que alors l'Autre me regarde.

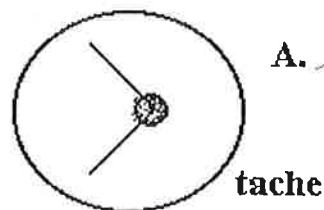
Si vous voulez, au fond nous avons, nous avons le spectacle du monde ici, qui est, au fond, circonscrit par l'Autre comme lumière, et nous pouvons croire que nous, nous sommes le sujet de la perception dont l'appareil regard est suscité, et disons, dans les termes de Lacan, l'appareil de l'œil.

Sujet de la perception = œil



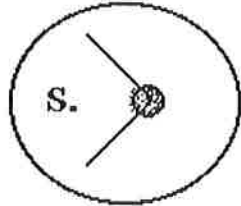
Autre comme lumière

Mais quelque chose change quand, dans ce champ de l'Autre comme lumière, apparaît la tache qui, au fond, a valeur de regard porté sur le sujet.





Et alors, au fond, troisième temps, l'opération propre de cette tâche, c'est de faire entrer le sujet lui-même dans le spectacle du monde, de le faire entrer dans le tableau, et, au fond, à la limite, de le faire devenir tâche.



Et au fond, ce que Lacan commente dans son *Séminaire XI*, c'est ce « devenir tâche du sujet ». C'est la sollicitation, non pas seulement de la lumière, mais la sollicitation de la tâche, qui introduit un devenir tâche du sujet, qui en quelque sorte l'attire, et c'est là, au fond, qu'il complète Merleau-Ponty et les données psychologiques de la *Gestalt* par les phénomènes du mimétisme, où il ne s'agit pas tant d'une adaptation que d'une identification de l'organisme à la tâche. Et ainsi, au fond, c'est avec le mimétisme qu'on assiste, on assiste au sujet se faisant tâche, entrant dans le tableau, et par là même produisant, enfin, produisant pour s'accommoder à la structure du perçu, produisant un semblant qui se trouve comme détaché de lui-même, puisqu'il pourra en prendre un autre, et ainsi le mimétisme illustre un certain « se faire objet du sujet ». Et c'est pourquoi Lacan prononce à ce propos le mot de séparation. De la même façon que tout à l'heure je vous montrais, enfin, comme une esquisse du mécanisme de l'aliénation au niveau de la perception, dans le mimétisme, on a comme esquisse de la séparation de l'objet, comme une séparation primitive, où le sujet, au fond, se délivre là d'une partie de lui-même, il s'automutile de son semblant.

C'est ainsi que dans le champ scopique lacanien, il ne s'agit pas seulement de ce que, avant que je voie les choses, en quelque sorte les choses se voient elles-mêmes, comme l'évoque Merleau-Ponty, c'est que les choses me regardent. Et donc, là, au lieu d'un accord, d'une sollicitation et d'une réponse, il y a une schize, celle du voyant et du regardé.

Je vais m'arrêter là pour aujourd'hui et je vous donne rendez-vous à la semaine prochaine pour un nouvel exemple qui nous permettra d'aller un peu plus loin.

31 MAI 1995

## SILET

Jacques-Alain MILLER

7 JUIN 1995

## XX

J'ai consacré notre rencontre de la semaine dernière au regard de l'Autre (grand A). Ce qui suffit déjà à le distinguer, cet Autre, de ce qui serait pure combinatoire du signifiant. Si c'est une combinatoire, c'est une combinatoire qui est dotée de ce pouvoir de regarder. Et à ce regard est attaché un affect toujours de reproche.

C'est là une dimension absente de la *Phénoménologie de la perception*, dont pourtant Lacan a pris son départ pour renouveler notre notion de la pulsion scopique, et par là de la pulsion en général.

Au regard de l'Autre est toujours attachée une étrangeté. Il porte avec lui, il nourrit des phénomènes de *Unheimlichkeit*, d'étrangeté inquiétante.

Et la *Phénoménologie de la perception*, telle qu'elle est développée par Merleau-Ponty, va en vérité dans le sens exactement contraire. Elle célèbre, si je puis dire - parce que ce n'est pas seulement des analyses de la perception dont elle est faite, c'est d'un éloge, c'est d'un chant - ; elle célèbre la coappartenance du monde et de l'être dans le monde. Et elle prend son départ de cette notion d'ouverture subjective au monde qui est impliquée dans le concept même de l'intentionnalité, pour aller comme par un mouvement irrésistible à poser une réversibilité du monde et de l'être au monde. Au fond, c'est un chant, qui a parfois des accents poétiques, à ce qui est au-delà d'une adaptation, enfin il s'agit

en quelque sorte d'une adaptation ontologique, qui, où se déploient, enfin, tous les thèmes de la réversibilité entre le dehors et le dedans, et donc qui met en question ces termes mêmes, les thèmes de l'enveloppement, de l'entrelacs, de l'échange, du chiasme.

Et c'est ce qui pour nous, enfin, avec Lacan, se résume à un commentaire de style ontologique, de la relation entre *a* et *a'*. Et c'est ce qui me faisait dire, il y a bien longtemps, que la philosophie de Merleau-Ponty était comme, pour nous, comme une description méthodique de l'imaginaire.

Et certes, par rapport à cette réversibilité imaginaire, ce que Lacan a appelé l'objet petit *a* fait tache, de la même façon que le sujet barré fait trou. Et dans les analyses, qui peuvent paraître parfois de style phénoménologique, à quoi Lacan se livre, toujours s'introduit avec l'objet petit *a* une dissymétrie, qui fait obstacle à la réversibilité, et avec le sujet barré un déséquilibre, un accroc ; dissymétrie et déséquilibre qui appellent toujours la fonction d'un voile qui cache. Et c'est ainsi qu'à l'accord *a-a'* de l'imaginaire, Lacan substitue toujours une dysharmonie, là où chez Merleau-Ponty règne le fluide, là où une brume, une plénitude, une sérénité - pour reprendre le terme que Heidegger a donné à un de ses petits écrits des plus poétiques -, là où donc cette sérénité enveloppe l'expérience fondamentale du sujet dans le monde, l'accent est mis par Lacan tout au contraire sur la dissonance, sur l'angoisse, qui avait chez le premier Heidegger, enfin, le statut, au fond, le plus éminent, la culpabilité, la panique, le paroxysme.

Et tandis que Merleau-Ponty, enfin, s'attache en définitive à ramener les différents versants de l'expérience subjective à une homéostasie fondamentale, l'accent de Lacan porte sur le plus-de, sur l'excès, le supplément,

## SILET

Jacques-Alain MILLER

7 JUIN 1995

XX

J'ai consacré notre rencontre de la semaine dernière au regard de l'Autre (grand A). Ce qui suffit déjà à le distinguer, cet Autre, de ce qui serait pure combinatoire du signifiant. Si c'est une combinatoire, c'est une combinatoire qui est dotée de ce pouvoir de regarder. Et à ce regard est attaché un affect toujours de reproche.

C'est là une dimension absente de la *Phénoménologie de la perception*, dont pourtant Lacan a pris son départ pour renouveler notre notion de la pulsion scopique, et par là de la pulsion en général.

Au regard de l'Autre est toujours attachée une étrangeté. Il porte avec lui, il nourrit des phénomènes de *Unheimlichkeit*, d'étrangeté inquiétante.

Et la *Phénoménologie de la perception*, telle qu'elle est développée par Merleau-Ponty, va en vérité dans le sens exactement contraire. Elle célèbre, si je puis dire - parce que ce n'est pas seulement des analyses de la perception dont elle est faite, c'est d'un éloge, c'est d'un chant - ; elle célèbre la coappartenance du monde et de l'être dans le monde. Et elle prend son départ de cette notion d'ouverture subjective au monde qui est impliquée dans le concept même de l'intentionnalité, pour aller comme par un mouvement irrésistible à poser une réversibilité du monde et de l'être au monde. Au fond, c'est un chant, qui a parfois des accents poétiques, à ce qui est au-delà d'une adaptation, enfin il s'agit

en quelque sorte d'une adaptation ontologique, qui, où se déploient, enfin, tous les thèmes de la réversibilité entre le dehors et le dedans, et donc qui met en question ces termes mêmes, les thèmes de l'enveloppement, de l'entrelacs, de l'échange, du chiasme.

Et c'est ce qui pour nous, enfin, avec Lacan, se résume à un commentaire de style ontologique, de la relation entre *a* et *a'*. Et c'est ce qui me faisait dire, il y a bien longtemps, que la philosophie de Merleau-Ponty était comme, pour nous, comme une description méthodique de l'imaginaire.

Et certes, par rapport à cette réversibilité imaginaire, ce que Lacan a appelé l'objet petit *a* fait tache, de la même façon que le sujet barré fait trou. Et dans les analyses, qui peuvent paraître parfois de style phénoménologique, à quoi Lacan se livre, toujours s'introduit avec l'objet petit *a* une dissymétrie, qui fait obstacle à la réversibilité, et avec le sujet barré un déséquilibre, un accroc ; dissymétrie et déséquilibre qui appellent toujours la fonction d'un voile qui cache. Et c'est ainsi qu'à l'accord *a-a'* de l'imaginaire, Lacan substitue toujours une dysharmonie, là où chez Merleau-Ponty règne le fluide, là où une brume, une plénitude, une sérénité - pour reprendre le terme que Heidegger a donné à un de ses petits écrits des plus poétiques -, là où donc cette sérénité enveloppe l'expérience fondamentale du sujet dans le monde, l'accent est mis par Lacan tout au contraire sur la dissonance, sur l'angoisse, qui avait chez le premier Heidegger, enfin, le statut, au fond, le plus éminent, la culpabilité, la panique, le paroxysme.

Et tandis que Merleau-Ponty, enfin, s'attache en définitive à ramener les différents versants de l'expérience subjective à une homéostasie fondamentale, l'accent de Lacan porte sur le plus-de, sur l'excès, le supplément,

ce qui déborde, ce qui vicie l'homéostasie, enfin, qui n'est plus que rêvée.

Et, enfin, le fait que Lacan ait pris appui sur Merleau-Ponty et que Merleau-Ponty se soit lui-même ressourcé à certains aphorismes de Lacan, qu'il lui ait emprunté certaines images, n'enlève rien à cette opposition radicale, que je trace ici et qui m'avait, je dois dire, enfin, frappé, dès que j'ai commencé à lire Lacan et à suivre son Séminaire.

Prenons, enfin, puisque c'est là-dessus que nous sommes, l'exemple, certes non quelconque, enfin, de la vision, de la visibilité.

Ce qui passionne Merleau-Ponty à ce propos et qu'il souligne dans son écrit *L'œil et l'esprit*, qui est postérieur à sa *Phénoménologie de la perception*, c'est que le voyant n'est pas un pur sujet de la vision, que sa définition ne s'épuise pas dans sa propriété de voir, mais que le voyant est lui-même plongé, « immergé, dit-il, dans le visible par son corps ». Et, au fond, c'est ce qui oriente sa description, en tant qu'il y a là pour lui comme une énigme fondamentale, tenant en ceci, que mon corps est à la fois voyant et visible, qu'il est, au fond, comme paradoxalement capable de regarder et de se regarder. Et donc, ce qui à lui, enfin, paraît là l'essentiel de ce qui est à saisir, c'est cette autoscopie, non pas le regard de l'Autre mais le regard du même. Le paradoxe c'est que celui qui voit est inhérent à ce qu'il voit. Et donc il est infiniment subtil, enfin, pour décrire, pour inventer la description du moment où « le visible se met à voir », en même temps que le voyant se montre aussi bien visible. Et c'est ce qu'il appelle un « étrange système d'échange ». Au fond, c'est là que lui situe l'étrange, et, au fond, l'étrange est pour lui le phénomène même de cette familiarité si je puis dire. C'est la *Heimlichkeit* qui est pour lui le

phénomène philosophique, enfin, celui dont la philosophie a à rendre compte. C'est, au fond, de quelle façon nous sommes chez nous dans le monde. Et au fond, c'est pour lui bien plus que tous les phénomènes de troubles de la perception. C'est justement le phénomène de la perception normale, si je puis dire, qui est pour lui l'énigme.

Alors, il lui arrive de trébucher, si je puis dire, sur le regard de l'Autre. Il trébuche sur le regard de l'Autre lorsque il essaye, à partir de sa théorie de la perception, de rendre compte de la peinture. Alors, il cite par exemple le peintre André Marchand disant - c'est une citation que Lacan aurait pu faire : « *Dans une forêt, j'ai senti à plusieurs reprises que ce n'était pas moi qui regardait la forêt [dit le peintre]. J'ai senti certains jours que c'étaient les arbres qui me regardaient et qui me parlaient.* » Et on peut dire que lorsque, enfin, il lui arrive dans sa réflexion, enfin, c'est un témoignage, il pourrait être comme sur le bord de l'Autre, sur le point de situer, enfin, la fonction du regard de l'Autre. Et au fond, ce qui éteint cette aperception esquissée, c'est que pour lui, à la place de l'Autre (avec un grand A), vient l'Être (avec un grand E).

Et donc, le commentaire qu'il en donne, enfin, est ainsi orienté par la notion d'un milieu de coappartenance, où en définitive, ça n'est pas qu'il y a l'Autre, c'est que le même et l'Autre sont faits de la même chair, qu'ils sont comme des surgeons provisoires du même Être, transis par lui. Et ainsi, à la notation de l'expérience qui pour nous est celle du regard de l'Autre, lui, adjoint ce commentaire que il y a vraiment inspiration et expiration de l'Être, que, enfin, si le peintre peut un moment se sentir comme regardé par le monde qui l'environne, par la forêt, ainsi nommée et les arbres multiples qui la composent, c'est qu'il y a, dit-il, respiration de

un aussi, il y a une autre perspective qu'on peut prendre, et ainsi, à un discours aux arêtes tranchées se substitue, sinon un fleuve tranquille, du moins un échange, un passage - *Mais alors il faudrait ajouter qu'il ne peut l'être [autrui responsable de mon être-vu, qu'il ne peut l'être] que parce que je vois qu'il me regarde. Et qu'il ne peut me regarder, moi l'invisible, que parce que nous appartenons au même système de l'être pour soi et de l'être pour autrui, nous sommes des moments de la même syntaxe.* » Voilà tout ce qui, au fond, chez Hegel est lutte à mort, chez Sartre est enfer, chez Merleau-Ponty c'est : nous sommes des moments de la même syntaxe, nous comptons au même monde, nous relevons du même Être.

Et à cet égard, enfin, le regard de l'Autre, au fond, est comme noyé, dissous, dans un milieu de visibilité générale. Comme il s'exprime page 187 : *« Ce n'est pas moi qui vois, pas lui qui voit, [...], une visibilité anonyme nous habite tous deux. »*

Et ainsi, à la fois, le sujet de la perception merleau-pontien, si je peux encore ici employer le terme de sujet, enfin, sans doute est en rapport avec un autre qui, enfin, qui le surclasse, mais qui n'est pas à le surplomber, qui n'est pas d'au-dessus, qui est plutôt comme un terreau natal, d'où le sujet est comme une pousse. Et les métaphores d'ordre végétal abondent chez Merleau-Ponty, et qui signalent à la fois qu'on se distingue, mais en même temps qu'on reste attaché par ses racines à la terre commune, à un Être, au fond, qui est, qu'il peut parfois qualifier de sauvage, mais qui, dans sa sauvagerie, il faut dire, est bien tempéré, qui est le sol d'une communauté. D'où, dans ses écrits non directement philosophiques, un développement, disons, d'ordre humaniste.

Alors, chez Merleau-Ponty - je n'y reviendrai plus après ce petit

développement -, chez Merleau-Ponty, ça s'étend, enfin, cette vision s'étend de la perception à la pensée elle-même et au langage. Au fond, il n'y a pas que perception, il n'y a pas que des percepts, il y a aussi des idées. Mais les idées, précisément, il les saisit comme des actes d'idéation qui prennent leur source dans l'Être commun et primordial. C'est ainsi que, on peut lui opposer tout de même que, enfin,  $2 + 2 = 4$  c'est pas, ce type de vérité, le type d'existence qui est là enfin exemplifié, au fond, n'est pas dépendant de mes tractations avec l'Être et avec autrui qui en est un autre surgeon.

Mais, ça n'est pas ainsi qu'il faut le prendre. Toute idéation, dit-il, se fait dans un espace d'existence, sous la garantie de ma durée. C'est-à-dire, au fond, ce qui garantit la certitude de  $2 + 2 = 4$ , [c'est en défi], le grand Autre que nous, nous appellerions le grand Autre qui est l'espace même où nous pouvons par exemple faire des mathématiques, au fond, c'est l'être dans le monde que je suis. C'est énorme cette idée ! Toute idéation se fait, dit-il, dans un espace d'existence, sous la garantie de ma durée, qui doit revenir en elle-même pour y retrouver la même idée que je pensais l'instant d'avant. Autrement dit, la garantie dernière de l'articulation signifiante, c'est l'existence comme être dans le monde.

Et c'est pourquoi il peut dire, que sous la solidité de l'essence et de l'idée, il y a le tissu de l'expérience, qu'il appelle cette *« chair du temps »*.

Et, au fond, ça vaut, pour lui, enfin, concernant le langage. Certes, le langage amène la possibilité de dire vrai et de dire faux, et donc amène quelque chose qui est de l'ordre du négatif. On pourrait même dire qu'il amène, il amène le oui et le non, le langage apporte l'opposition ; avec le signifiant on pourrait défendre qu'il apporte le binaire, et donc que, par là, le langage porte la

perception normale et de la perception anormale. C'est clair que, ce faisant, enfin, nous déplaçons, avec Freud, le lieu de la vérité.

Et précisément, cette expérience subjective est celle que Freud rapporte et qu'il a rendue célèbre par son petit texte de 1936 qui s'intitule « Un trouble de mémoire sur l'Acropole » : *Störung* (le trouble), ce qui ne va pas, la dysharmonie. Il faut peut-être s'apercevoir que le titre de Freud est de nature à nous égarer, si nous oublions nous-mêmes que le trouble de mémoire dont il s'agit est un résultat, d'un processus beaucoup plus complexe et que précisément Freud s'attache à recomposer, dans une tentative, au fond, de phénoménologie.

Là le trouble, ça n'est pas celui d'un autre sujet bizarre comme vont les chercher les psychologues. Il leur faut toujours pour raisonner sur ce qui ne va pas dans la perception, qu'on leur amène un éclopé quelconque, enfin, et alors, *via* un certain nombre de comptes rendus d'expériences : Oh la la ! comment, comment il peut voir des choses pareilles ce gars ! il se sent plus, enfin, la moitié de son champ visuel est partie, il ne sent plus ses membres etc., on va chercher vraiment le monstre, si je puis dire.

Et comme nous le savons, dans la psychanalyse, les monstres c'est nous ! Et Freud, à la différence d'un Merleau-Ponty, ne va pas chercher des recueils de psychologues allemands, lui-même, enfin, s'interroge sur ce qui, enfin, n'en fait pas, ne fait pas de lui un sujet si normal que ça. Et c'est à ce titre qu'il apporte un témoignage. C'est un fait que cette dimension d'énonciation n'est pas présente dans la *Phénoménologie*, et en général les comptes rendus d'auto-expérience qu'on peut trouver ici et là sont d'une innocence, enfin, d'une innocuité totale. Alors que, au fond, s'agissant là de lui-même, Freud paye de

sa personne d'une autre façon. Et c'est donc, au fond, un chapitre de phénoménologie de la perception, puisqu'il rapporte, en définitive, le moment où il a, au fond, senti, de sa part, d'une façon presque, d'une façon fugitive, imperceptible, mais enfin tout de même perçu, une certaine vacillation dans son rapport à la réalité perceptive. Et justement pas du tout de l'ordre de l'accord, de l'harmonie, mais au contraire une certaine tonalité de dissonance.

Il vaut la peine de rappeler, même si vous connaissez le contexte de ce petit écrit. C'est une lettre pour célébrer un autre, Romain Rolland, il vaudrait la peine de cerner la personnalité, enfin, de grand esprit au-dessus de la mêlée, au fond, c'est, il y a là toute une atmosphère d'époque où on s'interpelle de grand génie à grand génie, de grande conscience à une autre : « Vous êtes une grande conscience ou vous en êtes une autre ! », au fond, entre philanthropes. Et c'est à cet égard, enfin, à ce titre, que Freud salue Romain Rolland. On pourrait dauber sur ce culte des grands hommes qui a commencé à prendre une allure d'infection avec le romantisme et que nous retrouvons là sous une forme un peu exténuée dans la première moitié du siècle. Au fond, c'est une sorte de culte de l'héroïsme intellectuel à l'âge post-héroïque, enfin, que nous sommes condamnés à vivre.

Et aussi bien, il y a dans ce texte comme une atmosphère néo-classique, qui est aussi bien présente dans cette émotion devant l'Acropole, le culte du génie grec, enfin, est datable, au XIX<sup>e</sup> siècle, comme d'ailleurs le culte de la Renaissance, et qui nous a valu, aussi bien, l'écrit de Freud sur Léonard de Vinci.

L'authenticité là du phénomène, au fond, n'empêche pas que le thème à la fois du grand homme, Romain Rolland,

Et c'est alors que, finalement ils arrivent sur l'Acropole, et que une étrange idée vient à Freud (*merkwürdige Gedanke*). Ou encore, il emploie l'autre expression : *befremdliche* (une idée étrange, déconcertante, surprenante, frappante), et au fond, c'est cette idée qui constitue le trouble de mémoire, selon Freud. On peut dire, ça c'est l'énoncé numéro 1 de cette expérience, et il y a ensuite un énoncé numéro 2. L'énoncé numéro 1, celui que Freud a choisi finalement pour, enfin, en inspirer son titre, c'est, comme vous savez : « *Ainsi tout cela existe réellement, comme nous l'avons appris à l'école !* » Et au fond, c'est sur cet énoncé que Freud va faire des kilomètres d'analyse. Vraiment, c'est comme Marivaux, enfin, sur quelques phrases, enfin, on voit se déployer une subtilité extraordinaire et qui montre, enfin, ce qu'on obtient avec ce microscope analytique, alors qu'au fond, voilà une idée qui aurait pu être évacuée, qui non seulement ne l'est pas, mais, au fond, c'est le mystère de cet énoncé qui révient hanter Freud à plusieurs reprises dans sa jeunesse, dans cet énoncé de sa jeunesse qui vient le hanter dans sa vieillesse. Et donc : voilà, au fond, l'attitude analytique qui consiste à accorder le plus grand prix à un énoncé de ce genre. Et, au fond, on peut dire que l'essentiel de l'analyse de Freud est de conduire, de nous conduire de cet énoncé numéro 1 à un énoncé numéro 2, qui précisément n'est, lui, pas venu à la conscience. Donc, il prête attention à cet énoncé dans son détail.

Et, au fond, il y repère d'abord le témoignage d'une division subjective. Comme s'il y avait, premièrement, une personne certaine que depuis toujours, eh bien, l'Acropole existait, bien entendu, et puis deuxièmement, comme s'il y en avait une autre qui en avait douté. Et il compare ça, au fond, à celui qui aurait douté de l'existence du monstre du Loch

Ness, et puis qui, voyant le monstre, aurait été obligé de dire : Donc, ça existe vraiment. Avec un donc, qui est là non pas celui d'une consécution logique, mais bien ce donc qui connote une irruption d'un fait, qui au contraire dément les considérations rationnelles antérieures. Le donc qui signe que désormais il faut prendre en compte dans sa réflexion, précisément un élément qui n'avait pas été prévu. Et donc, Freud, au fond, voit dans cet énoncé, le témoignage d'une schize du sujet, d'une schize entre certitude et doute, et précisément d'une coexistence entre la certitude et le doute. Et donc, il entreprend une analyse sur cette base, si fragile, si mince, une analyse de la croyance et de l'implication subjective.

Alors, au fond, première version - j'en distingue trois - première, premier moment, on peut opposer la connaissance par le ouïe dire et le voir de ses propres yeux. Et au fond, c'est comme si, en effet, le sujet Freud avait mis en doute la parole de l'Autre, au temps de l'école, la parole des livres, si je puis dire, s'il avait dit : *Tu me dis ça, mais qu'est-ce qui me prouve que c'est comme ça ?* Au fond, comme s'il y avait là l'émergence d'une pointe d'hystérie, enfin, chez Freud, et, au fond, il se trouvait obligé là d'accepter le témoignage de ses propres yeux. Et au fond, voilà un niveau d'analyse qui paraît, qui pourrait paraître satisfaisant, et pourtant Freud ne s'arrête pas à ce niveau, le déclare non-satisfaisant. C'est-à-dire il déclare non-satisfaisant ce qui serait, au fond, l'authenticité, l'accent mis sur l'authenticité irrémédiable du visible. Alors qu'il pourrait paraître que c'est ce que cet énoncé fait valoir, que rien ne remplace le fait de voir de ses propres yeux, que la perception vivante l'emporte sur toutes les abstractions langagières et théoriques.

peut supposer que c'est l'Acropole dont on parlait à l'école, à savoir le signifiant de l'Acropole, l'Acropole narrée, et puis ma perception de l'Acropole, c'est-à-dire après tout le signifiant perçu. Et en plus de ces trois éléments, il y en a un quatrième qui est le doute, il y a du doute, et c'est ce doute qui apparaît plus ou moins incasable, dans la mesure où, dans ma jeunesse, je doutais de voir l'Acropole de mes propres yeux, et, au fond, c'est comme si je l'avais déplacé en doute que l'Acropole même existât, dans ma jeunesse toujours. C'est comme si à l'école, au fond, on me parlait de l'Acropole, je doutais de jamais, moi, réussir à voir cette Acropole de mes yeux, et dans le souvenir qui me vient, le faux souvenir qui me vient sur l'Acropole, c'est comme si j'avais douté que l'Acropole existât. Autrement dit, c'est comme si j'avais éliminé le *percipiens*, la présence du *percipiens*, au profit d'un doute sur la réalité du *perceptum*. Et, au fond, il y a là donc, selon Freud, un déplacement du doute qui repose sur l'écart entre le signifiant et la référence, et qui met en valeur, si l'on veut, [une cert...] le pouvoir d'irréalisation du symbole lui-même.

Au fond, on pourrait distinguer là cinq moments. Je les donne, enfin, pour ce qu'ils valent, comme une reconstruction. C'est comme si l'énoncé de Freud impliquait, premièrement : on me parle de l'Acropole, donc l'Acropole, là, existe seulement comme signifiant de l'Autre. Deuxièmement, c'est un fait que je ne vois pas l'Acropole pendant qu'on m'en parle ; je peux voir des images de l'Acropole, je peux m'imaginer l'Acropole, mais je ne vois pas, d'une perception vivante et en personne, si je puis dire, je ne vois pas l'Acropole. Troisièmement, étant donné ce que je suis, sans doute je ne verrai jamais l'Acropole. Quatrièmement, au fond, l'Acropole est invisible, est invisible

pour moi, au moins. Et c'est comme si, cinquièmement, de ce... on en déduisait ou le sujet en avait déduit : l'Acropole n'existe pas. Et comme si il était alors forcé, ce sujet-là, ce sujet du passé était forcé, au moment où il était sur l'Acropole, de reconnaître que l'Acropole existe, bien que je ne l'avais pas cru au moment où on m'en parlait à l'école.

Mais, au fond, ça n'est pas précisément ce que Freud dit. Il explique au contraire, et il y a comme un saut, puisqu'il dit : mon analyse finalement est très confuse, elle ne se résout que si on pose que..., comme par un saut, ce que Freud dit est différent. Ce qu'il dit, c'est qu'au fond, le cinquièmement - l'Acropole n'existe pas -, croyance supposée du passé est en quelque sorte dans son expérience mis au présent. C'est-à-dire que, comme si le secret de l'énoncé numéro 1, qui apparemment dit : Ainsi tout cela existe réellement comme nous l'avons appris à l'école, ce qui suppose alors que nous ne le croyions pas quand nous l'apprenions à l'école, que le secret de cet énoncé, c'est en fait : l'Acropole n'existe pas, en dépit de la perception que j'en ai en ce moment.

Autrement dit, ce que Freud découvre sous l'énoncé numéro 1, c'est un énoncé numéro 2, tout à fait, enfin, sensiblement différent, et qui est : Ce que je vois là n'est pas réel. Comme il le dit : « *Toute cette situation [...] se résout d'un coup si on admet que [...] j'ai ou aurais pu avoir un instant ce sentiment : Was ich da sehe, ist nicht wirklich.* » (Ce que je vois là (*da*), n'est pas réel, n'est pas *wirklich*. Et donc, voilà le passage de l'énoncé numéro 1 à l'énoncé numéro 2, au fond cet énoncé numéro 2 qui est un énoncé reconstruit. Ça n'est... précisément Freud n'a pas eu cette idée en tête, à la place il a eu ce qu'il appelle son trouble de mémoire.



petits Juifs de Moravie, qui ont fait le chemin jusqu'à l'Acropole d'Athènes, et qui sont, eux, d'une tradition où le plus haut doit rester sans image. Ces deux petits Juifs de Moravie, évidemment ils font tache dans le tableau où resplendit la beauté grecque.

Et c'est ainsi que ce que Freud nous narre, c'est la façon dont l'Acropole est devenue pour lui « *la boîte de sardines* » qui regardait Lacan, si je puis dire.

Ainsi, au fond, ce regard, ça n'est pas, il n'est d'aucun œil qui voit, c'est un regard qui, au fond, surgit du spectacle lui-même. La beauté, ici, du spectacle, elle recèle le *plus-de-jouir*, et par là elle cache le regard du père.

Et au-delà, ce qui est voilé, ce qui est l'horreur que nous découvrons un tout petit peu Freud, c'est l'horreur de la castration qui plane sur tout ce petit écrit. C'est l'impuissance du père, qui n'a jamais pu aller jusqu'à Athènes ni permettre à ses fils d'y aller, et c'est surtout l'impuissance de Freud lui-même. Parce que c'est ainsi qu'il se présente lui-même dans le préambule, auprès de Romain Rolland. Il se présente auprès de Romain Rolland comme « *un homme appauvri* » dont la « *production est tarie* », c'est-à-dire exactement comme une incarnation de moins *phi*, une incarnation de la castration.

Et ainsi derrière l'image éblouissante et dans le *plus-de-jouir* intense de ce spectacle, dans ce qu'on peut bien appeler ici l'*agalma* de l'Acropole - c'est le moment où jamais de se servir de ce terme -, il y a moins *phi*, le moins *phi* de la castration, qu'à cet égard, enfin, qui est celle du père, mais qui est celle de Freud lui-même au moment où il analyse cet épisode. Et au fond, on peut dire que c'est seulement au moment où Freud lui-même a rejoint ce moins *phi*, que il a pu analyser cet épisode.

Normalement, au fond, le champ scopique, on peut dire qu'il cache la

castration. Si nous, nous ne doutons pas que ce que nous voyons est réel, c'est dans la mesure exacte où le champ scopique cache la castration.

Cet épisode, au fond, revient hanter Freud dans sa vieillesse, comme il le dit, et il n'arrive à le déchiffrer qu'au moment où il n'est plus qu'un vieil homme, presque impotent, dit-il, qui a besoin de l'indulgence de l'Autre.

Au fond, cet exemple de phénoménologie indique à quelles conditions se soutient le champ de la réalité perceptive, à quelles conditions nous pouvons croire, nous pouvons nous dire même silencieusement : ce que je vois là est réel. Ça suppose le refoulement du sujet barré du désir, qui est ici clairement le sujet Freud qui s'analyse. Et ça suppose l'extraction de l'objet petit *a* comme regard et comme *plus-de-jouir*. Et c'est à ce prix, de refoulement du sujet du désir et d'extraction de l'objet petit *a*, que l'homéostasie se vérifie dans la perception.

Quand le refoulement échoue, quand l'objet petit *a* marque sa place, alors émerge l'énoncé du démenti et de l'étrangeté : Ce que je vois là n'est pas réel.

Et, au fond, c'est cet énoncé qui, dans l'exemple de Freud, se trouve lui-même transposé pour ne plus apparaître que comme un simple trouble de mémoire.

Et c'est ainsi qu'il y a une antinomie où il faut choisir entre le *Wirklich* de la perception et le *Wirklich*, le réel de l'objet petit *a*.

Eh bien, je poursuivrai la semaine prochaine.

7 JUIN 1995

## SILET

Jacques-Alain MILLER

14 Juin 1995

### XXI

L'analyse de la pulsion scopique par Lacan, a inspiré, depuis la parution du Séminaire XI, toute une littérature esthétique dont un historien plus tard fera le compte.

Je me contenterai pour ma part de mentionner, dans cette littérature, l'ouvrage remarquable de Roland Barthes sur la photographie, paru en 1980 sous le titre de *La chambre claire*, et dont les descriptions diverses sont supportées par une opposition qui traduit et répercute celle de l'œil et du regard dans les termes suivants ; une opposition entre ce que Barthes appelle par des mots latins qui font fonction de mathèmes, le *studium* et le *punctum*.

Il oppose, en effet, dans sa lecture des photographies, deux dimensions. Celle du *studium* qui réunit tout ce qui peut, au fond, se savoir, c'est-à-dire s'apprendre à partir de l'image représentée, sur la référence dont il s'agit, et qui éveille ce qu'il appelle des « intérêts sages », et puis le *punctum* qui fait tâche dans l'image : « ce qui me point », dit-il, et qui traverse, fouette, zèbre le *studium*. Le *punctum*, dit-il, c'est un détail qui attire ou qui blesse dans l'image.

Et cela le conduit à distinguer deux types de photographie : la photographie sage, celle qui représente, celle qui instruit sur la nature de la référence, et qu'il appelle la photographie unaire, empruntant cet adjectif à Lacan, pour dire qu'il s'agit d'une image véridique, au moins vraisemblable, totale et homéostatique. Et puis la photographie

qui fait sa place au détail qui dérange, et qui attire, qui, en quelque sorte dédouble l'image et impose un changement de la lecture.

L'opposition barthésienne du *studium* et du *punctum* dans la photographie, enfin, découle directement du Séminaire XI, auquel d'ailleurs Roland Barthes fait référence. Et depuis, chez les esthéticiens les plus informés, la schize de l'œil et du regard a inspiré toute une esthétique structuraliste, qui poursuit son élaboration de nos jours.

Je laisserai ce chapitre de côté, puisque ce qui m'intéresse avec vous, je l'espère, cette année, c'est, au fond, la consistance de l'articulation de Lacan concernant la pulsion. Donc, au fond, je veux rapatrier cette analyse en son lieu, qui est la doctrine de l'expérience analytique.

Lacan consacre quatre leçons de son Séminaire XI à la pulsion scopique, et apparemment elles sont fortuites, puisque elles sont motivées par la parution de l'ouvrage posthume de Merleau-Ponty intitulé *Le visible et l'invisible*. Donc, elles se présentent comme un excursus. Néanmoins, il n'est pas interdit de penser que cet excursus s'inscrit dans une logique qui n'est pas apparente, qui est plus secrète, et que nous pouvons aujourd'hui rendre manifeste.

J'ai déjà signalé que, aux yeux de Lacan, si je puis m'exprimer ainsi, l'articulation entre l'aliénation et la séparation, à quoi il a consacré un écrit, sous le titre « Position de l'inconscient », que nous avons commenté, déchiqueté l'année dernière, constitue le prolongement qu'appelait son Rapport de Rome, son « Fonction et champ de la parole et du langage », que c'en était, à proprement parler, la suite, et que s'accomplissait ainsi, à son gré, une refondation de la psychanalyse, un redépart de son enseignement.



Et on doit constater que la redéfinition du champ visuel constitue un moment essentiel de cette refondation dans le Séminaire XI, même si ce moment est éludé dans l'écrit qui se consacre à la logique de l'aliénation et de la séparation.

Et pourquoi donc le champ visuel, la définition à donner de celui-ci, pourquoi est-ce un moment essentiel de ce redépart, si on veut bien, enfin, au moins spéculer, enfin, sur le fait que il ne s'agit pas tant d'un excursus que d'une partie intégrante de ce renouvellement ? Pourquoi ?

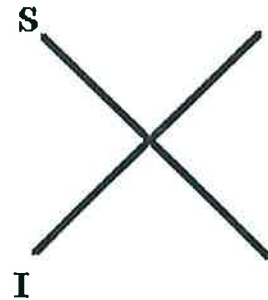
La réponse que je propose à la question que je formule est que la référence au Stade du miroir reste essentielle à la fondation initiale qui est accomplie par le Rapport de Rome. Rapport de Rome, enfin, qui est connexe au Stade du miroir. Et ainsi la « Position de l'inconscient » en 1964 est symétriquement connexe à la schize de l'œil et du regard. C'est ce que je pose. Il faut encore que je le montre.

$$\begin{array}{l} RR \quad \diamond \quad SM \\ PI \quad \diamond \quad O/R \end{array} \left. \vphantom{\begin{array}{l} RR \\ PI \end{array}} \right\}$$

« Fonction et champ de la parole et du langage » introduit, dans la psychanalyse, l'instance du symbolique, sous la forme et à partir de l'intersubjectivité. Et en cela, ce Rapport introduit une rupture. Jusqu'alors Lacan pensait la psychanalyse à partir de l'imaginaire. Et voilà qu'il la pense à partir du symbolique, c'est-à-dire à partir du langage, ce qui le conduit à attribuer à l'inconscient une structure de langage. A vrai dire, il met surtout l'accent sur la prévalence de la parole dans le symbolique. Et au cours des années, il développe, il restitue, au fond, la place du langage.

Cela le conduit à opposer l'imaginaire et le symbolique, c'est-à-dire à définir essentiellement le symbolique à partir de

l'imaginaire, par sa différence, son contraste, son opposition à l'imaginaire. Et c'est ce qui est résumé dans l'opposition croisée, armature de son schéma Z, entre le symbolique et l'imaginaire.



Ça veut dire que, au fond d'emblée, dès le geste fondateur de son enseignement, le symbolique prend sa valeur par rapport à l'imaginaire qui est en quelque sorte sa pierre de touche, son étalon, par rapport à quoi le symbolique se différencie. Et en cela, la référence à l'imaginaire reste essentielle. Et c'est déjà une façon de saisir qu'au moment de procéder à une refondation, comme il fait en 1964, il soit à nouveau conduit à la référence prise dans la dimension imaginaire. Et c'est déjà assez pour faire douter qu'il s'agisse d'un excursus.

D'emblée, on peut dire que la perspective prise par Lacan sur la psychanalyse, dans son Rapport de Rome, intègre le Stade du miroir. Au moins en ceci, comme je l'ai marqué cette année, que la jouissance est d'ordre imaginaire. A la jouissance, il convient d'opposer un autre terme qui, lui, est d'ordre symbolique et qu'on peut désigner par le mot de « entente ». La jouissance de l'image s'oppose à l'entente, qui est seule d'ordre symbolique.

Chaque fois qu'il y a une défaillance qui se produit dans la dimension symbolique, quelque chose est appelé de l'ordre imaginaire pour y parer. On peut dire que c'est le principe général de la clinique de Lacan, telle qu'elle est

prescrite par la fondation même de son enseignement : A toute défaillance symbolique répond une insertion imaginaire. Et ainsi, la clinique de l'imaginaire est impliquée dans cet enseignement qui se place sous le signe du symbolique.

Prenons un exemple qui est à notre portée dans le Séminaire IV, *La relation d'objet*. Par exemple, l'analyse qui y est proposée de l'exhibitionnisme réactionnel. Il s'agit, au fond, d'un comportement exhibitionniste induit par un moment de l'élaboration symbolique telle qu'elle se répercute dans l'analyse et témoigne d'une défaillance. A cette défaillance, à ce déficit symbolique répond ce comportement qui consiste à présenter à l'Autre anonyme une image phallique. Vous trouvez cette référence page 163 du Séminaire IV :

« [...] le sujet [...] tente pour la première fois un rapport réel avec une femme [...]. Il y réussit plus ou moins bien [...], et alors que rien jusqu'à présent ne laissait prévoir chez lui la possibilité de tels symptômes, il se livre à une exhibition très singulière et fort bien calculée, qui consiste à montrer son sexe au passage d'un train international [...].

Bon. L'indication selon laquelle c'est « fort bien calculé » tient à ce que l'Autre défilant devant lui à grande vitesse, il ne risque pas d'être attrapé par la police.

« Le sujet - ajoute Lacan - a été ici forcé de donner issue à quelque chose qui était implicite à sa position. Son exhibitionnisme n'est que l'expression ou la projection sur le plan imaginaire de quelque chose dont il n'a pas lui-même compris tous les retentissements symboliques [...]. »

Donc, précisément, cette exhibition d'ordre imaginaire, en ce que il s'agit de présenter à l'Autre une image, répond à une certaine inégalité du sujet au

symbole, au symbole, en l'occurrence, de la virilité. Et faute, là, d'une harmonie avec le symbole viril, il présente à l'Autre l'image phallique.

Je prend cet exemple choisi par Lacan comme paradigme, au fond, de cette clinique qui est faite d'une articulation entre le symbolique et l'imaginaire. Dans les termes précis que je dis, un défaut, une défaillance, un déficit, une inégalité au niveau symbolique se traduit par l'émergence d'un élément imaginaire. Et des années durant, au fond, Lacan commentera les cas offerts dans la littérature analytique à partir de ce schématisme.

Et c'est ce qui fait, au fond, la doctrine de la perversion en général qu'il propose dans son Séminaire IV. Il caractérise la position perverse comme un refus de la médiation symbolique, et dès lors, corrélativement, par une valorisation de l'image, moule de la perversion. Et c'est ainsi qu'il peut dire, page 120 du Séminaire IV, que « la dimension imaginaire apparaît prévalente chaque fois qu'il s'agit d'une perversion ».

C'est aussi bien ce qui oriente sa relecture du cas de « La jeune homosexuelle » chez Freud. Si on passe sur les méandres détaillés, minutieux de l'analyse, il s'agit d'une projection de ce qui ne s'accomplit pas dans l'ordre symbolique sur l'axe imaginaire. Lacan dit page 133 :

« La relation du sujet avec son père, qui se situait dans l'ordre symbolique, passe dans le sens de la relation imaginaire. » La causalité ici en question étant de l'ordre de la déception due à la grossesse de la mère.

Autrement dit, après avoir indiqué une formule dans la dimension symbolique, on la retrouve projetée dans le sens de la relation imaginaire. Et c'est alors le sujet, identifié au père imaginaire, qui soigne l'objet, la dame, à défaut d'une relation symbolique accomplie. Ici

l'imaginaire supplée à la défaillance symbolique.

Et, plus généralement encore, c'est là le principe de la thèse de Lacan sur la pulsion. Au fond, le réel en jeu dans la pulsion est en quelque sorte entraîné dans la même logique. De la même façon qu'il a pu s'interroger sur l'exhibitionnisme réactionnel à la cure, au moins l'exhibitionnisme réactionnel à l'accomplissement de l'acte sexuel, il s'interroge sur une boulimie réactionnelle dans la cure d'un sujet fétichiste. Pourquoi donc apparaît la pulsion orale ? Et il répond à cette question en rapportant l'émergence de la prévalence de la relation orale, au symbolique et aux difficultés subjectives avec le symbolique.

« [...] chaque fois - dit-il - que la pulsion apparaît dans l'analyse ou ailleurs [ce « ou ailleurs » est essentiel], [chaque fois que la pulsion apparaît] elle doit être conçue - dit-il - par rapport au déroulement d'une relation symboliquement définie. »<sup>1</sup>

Et par là même, le devenir de la pulsion est entraîné par la même logique que l'imaginaire, une logique qui est prescrite par l'étape de la relation symbolique.

Et c'est ainsi que Lacan a souligné, ce qui a été repris de façons diverses, que la satisfaction du besoin n'est pas première, que s'adonner à l'alimentation du sein, ça ne répond pas à un besoin animal chez le petit homme, mais que cette satisfaction est elle-même compensatoire de l'insatisfaction d'amour, de la frustration. Ce qui est encore, n'est-ce pas ? rapporter foncièrement ce qui apparaît être de l'ordre du besoin réel à une difficulté sur l'axe symbolique. En effet, l'amour, tel que Lacan l'introduit dans le Séminaire IV, c'est une relation essentiellement symbolique, où la mère

est un objet symbolique, et c'est lorsqu'il y a défaillance à ce niveau, c'est-à-dire frustration d'amour, que ne se présente pas le signe d'amour, qu'intervient l'objet réel, substitut du symbolique. On se raccroche à l'objet réel quand la satisfaction symbolique fait défaut. De telle sorte qu'elle n'est, cette satisfaction du besoin, qu'un alibi de la frustration d'amour. Et cela implique que l'objet réel ne vaut qu'en tant qu'il est une partie de l'objet symbolique, une partie de la mère inégale à procurer la satisfaction symbolique.

A cet égard, au fond, l'objet partiel est défini comme objet partiel de l'objet symbolique, substitut au don symbolique qui fait défaut. L'objet partiel est ainsi défini, enfin, sur le fond du symbolique.

Et dans la voie que nous traçons, il n'apparaît pas contingent mais tout à fait nécessaire, que dans le Séminaire IV, on assiste à une certaine reconsidération du Stade du miroir, que vous trouvez dans certains passages du chapitre X et du chapitre XI. Tel que Lacan l'a introduit, ce Stade du miroir, il s'agissait d'une pure expérience où le sujet se trouvait confronté, en tant que corps, à l'image de lui-même. Et on observait, à la suite de la psychologue, les effets d'élation et de jubilation qui s'ensuivaient. Dans le Séminaire IV, le Stade du miroir est reconsidéré par rapport au désir de la mère, c'est-à-dire par rapport au phallus en tant qu'il manque au désir de la mère, et donc, reconsidéré par rapport à une instance qui n'a de valeur, qui n'est même pensable que dans l'ordre symbolique. Donc dans le Séminaire IV, on assiste, au fond, à une reformulation du Stade du miroir, expérience imaginaire, en fonction des coordonnées symboliques, et donc essentiellement en fonction du manque d'objet, qui n'est pensable que dans la dimension symbolique. Et alors, au fond, l'image, la valeur de l'image de soi change,

<sup>1</sup>. Séminaire IV, p. 174.

puisqu'elle prend le sens, le poids, d'être le substitut de ce manque. Dans le Stade du miroir, dit Lacan, « le sujet se trouve engagé à venir lui-même se substituer à ce manque. » Et, au fond, il y a là une dialectique complexe, qui prend pour repère essentiel le manque. C'est par rapport à l'image, à l'image comme totalité, que le sujet se trouve en déficit.

Alors, au fond, il s'ensuit deux conséquences opposées au niveau de l'affect. En tant que cette image totale c'est lui-même, il y a un affect de jubilation, qui traduit une sorte de « je suis plus que je ne pensais », et en même temps, il y a un affect de dépression. Et au fond, c'est ça que Lacan ajoute à son analyse du Stade du miroir, c'est l'affect de dépression. C'est le rapport au manque qui est compris dans l'expérience du Stade du miroir. Comme il l'exprime page 177, c'est par rapport à cette image que le sujet réalise qu'il peut, à lui, manquer quelque chose.

Et, au fond, on peut essayer de recomposer, enfin, les temps de cette dialectique qui va de la perception de l'image totale à cette offre que le sujet fait de son image. L'image est totale. Par rapport à elle, le sujet s'éprouve en déficit. Cette image, en cela, même si elle est de lui-même, est autre que lui-même, puisqu'elle est totale et que lui est incomplet, et en cela, c'est l'image de l'Autre, en ce qu'elle est autre. De ce fait, il lui manque quelque chose, mais à l'Autre aussi il manque quelque chose. Comme le dit Lacan, ça manque à la mère comme à lui. Et c'est alors lui-même qui se propose comme l'objet qui comble ce manque. Au fond, je l'ai dit, ce que Lacan ajoute à son Stade du miroir, qui avait mis l'accent sur l'affect de jubilation, produit par la supériorité de l'image de soi sur le sentiment de soi-même, c'est l'effet dépressif. Un effet dépressif qui comporte, au fond, une référence à la toute-puissance de la mère

et qui dissimule la référence à son manque.

L'Autre est ici posé, on peut le dire, en termes de puissance, et le sujet en termes de résistance.

A quel niveau cette résistance se produit-elle ? J'attire l'attention sur les considérations de Lacan, page 187 du Séminaire IV. Cette résistance du sujet se produit-elle au niveau de l'action ? L'action, ce serait essentiellement l'attitude négativiste : refuser de faire, qui est spécialement présente au niveau anal, mais qu'on trouve sous d'autres formes aussi bien incarnée dans l'hystérie, où le non (n.o.n) est essentiel au sujet pour se démontrer qu'il existe hors de la toute-puissance de l'Autre. Et c'est précisément parce que le sujet hystérique est habité par un consentement fondamental à l'endroit de l'Autre, c'est précisément parce que son désir est le désir de l'Autre, que il peut se poser comme tel à partir du refus : ça n'est jamais ça ! On ne dit jamais, on ne lui dit jamais ce qui convient. Le savoir de l'Autre est toujours, enfin, en déficit. Et la résistance pourtant Lacan la situe essentiellement, dit-il, non pas au niveau de l'action, mais « au niveau de l'objet ». Et il ajoute - proposition d'un grand avenir qui nous laisse encore à méditer - l'objet apparaît « sous le signe du rien ». Et c'est ce qui pourrait, au fond, nous introduire à une clinique de l'anorexie, l'enfant mettant en échec sa dépendance à l'endroit de l'Autre en se nourrissant, non pas de quelque chose, non pas même du sein en tant qu'objet partiel de l'objet symbolique maternel, mais se nourrissant de cet objet comme annulé, se nourrissant de rien comme objet.

Et c'est là, au fond, ce qu'introduit ce Séminaire IV, concernant la pulsion. C'est que, au fond, dans tous les cas, la pulsion doit être pensée à partir de l'amour, en tant que l'amour, relation symbolique, introduit l'objet rien. Et on

peut dire que cette définition qui est déjà là présente dans ce Séminaire de *La relation d'objet*, il faut attendre le Séminaire XI et l'articulation de l'aliénation et de la séparation pour lui donner toute sa valeur, à savoir, thématiser l'objet de la pulsion essentiellement comme l'objet rien. Et toute incertitude qui se manifeste dans l'élaboration des élèves de Lacan concernant l'objet petit a, vient, au fond, d'une aperception insuffisante des conséquences de ce que l'objet de la pulsion, c'est essentiellement l'objet rien. Et disons que, au fond immanquablement, on se trouve conduit à supposer une substance à l'objet, à l'objet de la pulsion. Alors que d'emblée, certes d'une façon cachée encore dans le Séminaire IV, il est déjà inclus dans la définition de la pulsion à partir de l'amour, dans la définition de la jouissance imaginaire à partir de la relation symbolique, que l'objet dont il s'agit pour la pulsion, c'est d'abord l'objet rien.

Et on peut dire que ce Séminaire IV, à cet égard, enfin, il cerne, il donne les formules de l'objet rien, l'incarnant, cet objet rien, sous les espèces du pénis de la mère. Et c'est pourquoi ce Séminaire donne cette place à la fonction de voile, en tant que c'est l'opérateur qui permet de réaliser le manque, c'est-à-dire qui vraiment, du rien, fait un objet. Le voile qui cache permet en même temps que sur lui se projette, s'imagine, se peigne, donc vient à être, une absence.

Et certes, dans le schéma que Lacan propose dans le Séminaire IV, derrière le voile, il distingue encore [l'obj], il distingue mais il lie l'objet et le rien. Et remarquons qu'il les met tous les deux du même côté par rapport au sujet. Et, au fond, il souligne la complicité de l'objet et du rien, ce rien qui, dans ce Séminaire, est éminemment la castration de la mère, son manque de pénis.

Sj



### Voile

Et l'objet apparaît alors comme ce qui peut prendre la place du manque toujours d'une façon illusoire. Parce que Lacan appelle ici le voile, et dont il se sert avant tout à propos du fétiche, ce voile, au fond, c'est une nouvelle forme du miroir. Ce stade du voile, si je puis dire, c'est une version du Stade du miroir, une version renouvelée du Stade du miroir, incluant la castration.

Et ça y ajoute précisément à ce Stade du miroir, que l'objet image qui se peint sur le miroir a encore derrière elle le rien, que la fascination propre de l'image au miroir tient à ce qu'elle vient là combler le vide introduit par la castration. Autrement dit, au fond, ce que Lacan appelle dans ce Séminaire la fonction du voile, il faut la reporter sur le miroir du Stade du miroir. Parce qu'elle nous permet précisément de situer ce qui a été éludé du champ visuel dans l'analyse, la description du Stade du miroir. Et ce qui a été éludé, c'est précisément l'instance du désir accrochée à l'objet rien, derrière l'objet image.

Et ce Séminaire IV ainsi recadre la relation imaginaire dans le symbolique. En quelque sorte, la relation symbolique du sujet, de l'objet, et de l'au-delà de l'objet, qui est manque, descend sur le plan imaginaire, quand il s'agit spécialement de la perversion, l'exemple étant pris du fétichisme.

Au fond, le fétiche, l'objet fétiche, c'est ce que Lacan prend comme modèle, disons, à la place de l'image du corps



propre. La fonction éminente qu'il accordait jusqu'alors à l'image du corps propre au miroir, il la déplace sur l'objet fétiche. Et ce qui était miroir devient voile. Et ce que ça ajoute, c'est que l'objet alors tient sa fonction de moins phi, tient sa fonction de la castration.

Ce que ça maintient, bien sûr, c'est que l'objet du désir est imaginaire, mais qu'il prend sa valeur à partir du symbolique. Et c'est donc d'un manque symbolique qu'est appelée la valeur de l'élément imaginaire.

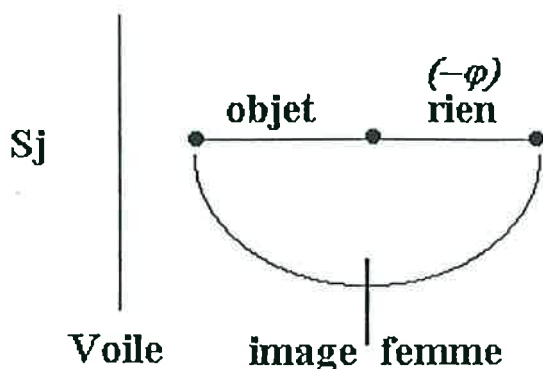
Alors certes, le fétiche par excellence, le fétiche majeur, c'est, au fond, ce fétiche invisible qu'est le pénis lui-même. Au fond, c'est le voile parfait de moins phi. Et c'est pourquoi, au fond, chaque fois qu'il s'agit de la sexualité féminine, Lacan met « perversion » entre guillemets, parce que là, le fétiche étant le phallus lui-même, le pénis élevé à la valeur du phallus, au fond, le fétiche est en quelque sorte invisible. Et, si vous voulez, ces guillemets sur le terme de perversion quand il s'agit de la sexualité féminine, Lacan le conservera toujours.

Et la perversion se trouve ainsi définie par l'identification du sujet au phallus. Mais c'est une formule si générale qu'elle vaut aussi bien pour la psychose et pour la névrose. Et c'est, au fond, là, son péché, si je puis dire.

En effet, toute la clinique de Lacan, prescrite par le rapport de Rome et par l'articulation qu'il comporte entre le symbolique et l'imaginaire, est une clinique de l'identification au phallus. De la même façon qu'avant le Rapport de Rome, c'était une clinique du moi, une clinique de l'identification à l'image de soi, identification qui pouvait être d'ordre délirant, de la même façon toute sa clinique après le Rapport de Rome, c'est une clinique de l'identification au phallus ; aussi bien pour la perversion - c'est ce qui est apparent dans le

Séminaire IV - que pour la psychose et pour la névrose.

Dans l'écrit de la « Question préliminaire », Lacan, certes, s'emploie à transcrire l'instance du phallus comme une signification évoquée par la métaphore paternelle. Et, j'ai déjà souvent abondamment commenté, enfin, tout ce que ça implique. Mais aujourd'hui, je me contenterai de marquer qu'il traite la psychose à partir d'un défaut symbolique, la forclusion, et qu'il appelle la même logique à l'œuvre, à savoir, que ce défaut symbolique induit une régression à l'imaginaire, une régression subjective au Stade du miroir. C'est même là que, par ce recours à l'imaginaire, qu'il comprend que le sujet puisse concevoir qu'il est mort, le sujet Schreber puisse concevoir qu'il est mort. Et de même, pour situer la métaphore délirante qui vient se substituer au défaut symbolique, Lacan a recours à l'imaginaire, et a montré comment la structure imaginaire se restaure et vient se substituer au symbolique. Et le cas l'offre, en effet, ce recours, puisque le sujet Schreber se raccroche à son image au miroir, et donc le retour au Stade du miroir est en quelque sorte imagé, sauf que le sujet, là, perçoit sa propre image comme une image féminine, il fait tout pour qu'elle le soit, c'est-à-dire qu'il se travestit de façon à ce que son image soit féminine, et au fond, il réalise une sorte de collapsus entre l'objet et le rien phallique. C'est-à-dire, cette image femme du sujet psychotique, c'est en quelque sorte la conjonction, le collapsus entre le statut de l'objet image et de l'objet rien.



Et, au fond, c'est cette jouissance narcissique de l'objet image comme objet rien qui le soutient dans le désastre de son monde et lui permet de reconstituer, au fond, un monde délirant mais relativement stable. Et on peut dire qu'en même temps, le lieu de l'Autre est infiltré de cette jouissance, à savoir, que cet Autre divin veut copuler avec le sujet, et que nous avons là la figure, au fond, à la fois atroce et béatifique du symbolique qui veut jouir du sujet. Donc une dégradation, si on veut, du symbolique dans l'imaginaire, la jouissance qui est d'ordre imaginaire, au fond, infiltre la relation symbolique, et c'est pour Lacan, dans cet écrit, au fond, le diagnostic même, la signature même de la psychose. Au lieu d'être en opposition avec l'imaginaire, il y a là comme la jouissance, qui est normalement d'ordre imaginaire, infiltre le lieu de l'Autre, au point que cet Autre est un Autre qui veut jouir.

Et c'est à cet égard que Lacan peut parler de « fantasme psychotique », caractérisé par une absence de médiation, c'est-à-dire que l'Autre n'y est pas un lieu neutre, mais que c'est un, n'y est pas le tiers neutre, mais qu'il est le tiers jouissant. Et, si l'on veut, si on écrit la forclusion du Nom-du-Père  $P_0$ , on le voit remplacé par un Autre auquel nous mettrons l'indice J [ $A_j$ ], pour dire que c'est l'Autre jouissant, de la même façon que l'élimination de la signification phallique laisse la place à l'image de l'objet châtré, qui est l'image de la femme spéculaire.

$$\frac{A_j}{P_0}$$

J'ai dit perversion, psychose, c'est aussi bien névrose, telle que Lacan la présente dans son écrit « Direction de la cure », où il met en cause, à la fin de l'analyse, l'identification névrotique au phallus. Et, au fond, il donne comme clef de la fin de l'analyse, le renoncement au désir d'être le phallus ; le sujet ayant à découvrir qu'il ne l'est pas. Certes, c'est un phallus qui là reste au niveau de la signification et ne passe pas au niveau de l'image, comme c'est le cas dans l'exemple pris au Président Schreber. Mais je ne rentre pas là dans les différences que Lacan essaye de faire valoir, je marque que, au fond, l'unité de cette logique, qui traverse perversion, psychose et névrose. C'est une logique qui est faite de l'articulation du symbolique et de l'imaginaire, qui rapporte l'émergence des éléments imaginaires et de la pulsion et de la jouissance, à des défaillances symboliques, et qui, au fond, caractérise d'une façon générale le malheur du sujet comme son identification au phallus.

Peut-être puis-je, enfin, pour sortir un tout petit peu des textes, même s'ils sont là très, très proches de l'expérience, faire état d'une petite observation. J'ai observé un enfant. J'ai du mal à les observer parce que je les aime bien. Je m'entends bien avec les petits enfants, mieux qu'avec vous. Et le résultat c'est que, au fond, je ne suis pas porté à les observer avec un certain recul que comportent les observations.

Mais étant récemment dans la ville de Grenade en Andalousie, j'ai observé un petit enfant de sept mois, et qui avait cet intérêt d'être avant le Stade du miroir. A savoir que sa mère, questionnée par moi, témoignait que il n'avait strictement aucun intérêt pour son image au miroir. J'avais toutes raisons de m'intéresser à

ce petit enfant que, il faut bien dire, on me présentait avec la plus grande sollicitation, puisque, il faut dire cet enfant était un produit de l'analyse, que la mère était venue, jeune femme, animée par le désir d'en avoir un, enfant, et que, enfin, après quelques entretiens préliminaires, ça ne m'avait pas paru une demande irrecevable, et donc, au fond, j'avais suivi le cours d'une analyse, au fond, animée quand même par cette perspective, et qui avait obligé le sujet d'ailleurs à de très grands remaniements de son existence pour parvenir à ce résultat. Enfin, de grands remaniements, elle a dû quitter l'homme auquel, avec lequel elle était mariée, pour en épouser un autre. Et j'avais là l'occasion, au fond, de voir un résultat d'une analyse, à savoir ce bébé.

Et, en l'observant, observant ce bébé indifférent à sa propre image, il m'était sensible que l'image essentielle, après tout, c'est l'image du corps de l'Autre, et pas l'image du corps propre. Ce petit garçon, qui ne reconnaissait pas sa propre image au miroir, qui ne s'y intéressait pas, était visiblement extrêmement intéressé aux visages de son père et de sa mère, et même démontrait une extrême sensibilité aux grimaces de son père et au rire de sa mère.

Et donc, au fond, ça rendait sensible que il pouvait avoir un rapport au corps de l'Autre avant d'avoir aucun rapport à l'image de son propre corps. Et donc, on ne peut pas du tout dire, enfin, que le corps s'introduit dans le champ de la jouissance par l'image du corps propre, il paraissait tout à fait flagrant que le corps s'y introduit par l'image du corps de l'Autre. Et je dis le champ de la jouissance, parce que le champ visuel est, apparaissait clairement comme une source de jouissance pour cet enfant, avec un intérêt marqué pour le visage. Et par exemple il avait l'air d'être

absolument ravi quand son père, enfin, le plaçait la tête en bas, les pieds en haut, comme ça, et que donc, au fond, il voyait, il se produisait une inversion du champ visuel, moi je trouverais ça assez désagréable, eh bien ! ce petit enfant de sept mois, au fond, était absolument ravi de cette manipulation. Et donc, au fond, à le voir dans sa chaise répondre aux sollicitations imaginaires de son père, grimaces, gestes, etc., on ne pouvait pas nier qu'il y avait une intense libidinisation du champ visuel pour cet enfant. Il y avait manipulation mais il y avait aussi le champ visuel comme tel, visiblement libidinalisé. Et, si on couple ça avec le manque d'intérêt pour sa propre image au miroir, on ne peut pas ne pas conclure qu'il y a comme une prévalence de l'image du corps de l'Autre.

Et, est-ce que pour lui-même, il est une image pour l'Autre ? C'est pas tout à fait évident. Par exemple, c'est pas clair qu'il fasse des grimaces lui-même pour faire rire son père. Il est surtout un objet de manipulation. Alors, il y a des manipulations utiles. Le petit enfant, on le prend dans les bras pour aller le coucher, pour le mettre à table, on peut dire qu'il y a là des finalités de nécessité. Mais, il y a visiblement des manipulations qui ne répondent à aucune finalité de nécessité, de besoin. Il y a des manipulations - ça, ça tient à son père - des manipulations qui sont faites pour la jouissance. Et là, elles étaient spécialement nombreuses ce qui fait que ça m'a frappé, mais de fait, enfin, les adultes manipulent les bébés pour la jouissance. La jouissance, la leur, celle du bébé ? Il y a là une zone assez obscure.

Alors, évidemment on peut se demander, on peut voir cette scène que j'ai observée pendant une petite heure, on peut se demander qu'est-ce que ça veut dire ? Et, à ce moment-là, on

répond, ça veut dire « je t'aime », ça veut dire, le message adressé au bébé c'est : « tu as un lieu dans le monde, tu m'intéresses, je t'aime », il y a une signification d'amour qui environne ce bébé. Mais, à vrai dire, c'est pas du tout la signification d'amour qui était là la plus présente, la plus insistante. Si ça avait été ça, au fond, sans doute je n'y aurais pas réfléchi. C'est qu'il y avait surtout une signification de jouissance, de part et d'autre. Et au fond, c'était comme, cette scène qui m'est restée était comme nimbée, organisée par un impératif de jouissance. Il fallait jouir à tous crins.

Lacan donne raison au marquis de Sade quand il dit qu'on peut seulement jouir d'une partie du corps de l'Autre. Évidemment, ça n'est pas vrai quand il s'agit des petits bébés. Avec les petits bébés, on peut jouir de leur corps en totalité. On peut justement leur mettre la tête en bas, les pieds en haut, c'est-à-dire que là, c'est la totalité du corps qui est ce que nous appelons un objet petit *a*, et pas simplement le partiel. Au contraire, on manipule cette petite boule dans sa totalité.

On se centre toujours sur le Fort-Da, où le bébé manipule la bobine, et on en tire beaucoup de conséquences. Mais dans ce cas, c'est l'enfant qui est la bobine, et réellement, c'est-à-dire, c'est lui qu'on manipule, que l'Autre manipule. De telle sorte que on voit bien que ce petit bébé capturé, au fond, dans le Fort-Da paternel, se tient un petit peu en retrait du Stade du miroir. Au fond, j'ai imaginé qu'il y avait une relation entre cette manipulation intense dont souffrait le sujet et le fait qu'il retarde un peu son entrée dans le Stade du miroir. Je suppose qu'il va y entrer ; j'ai demandé à la mère de prendre des notes, je vais voir si elle le fait. Parce que, au fond, avec la représentation on aurait quand même un repère qu'on n'a pas

actuellement. Et surtout on voit bien la différence avec ce qui adviendra normalement à ce petit garçon, à savoir la jouissance phallique. C'est qu'actuellement, dans cet état *infans* et manipulable, c'est tout le corps qui est en quelque sorte livré à la jouissance. Et c'est très différent de penser que la jouissance se trouvera, dans l'avenir, vraisemblablement concentrée sur un organe. Et c'est clair que la jouissance phallique ne se rencontre pas actuellement dans la jouissance du corps, et qu'il faut séparer ces deux jouissances comme elles le sont dans l'expérience. Et c'est pourquoi Lacan peut dire que la jouissance phallique est hors corps, et qu'elle crève l'écran de l'imaginaire.

Au fond, on pourrait essayer cette généalogie qui prendrait son départ d'avant le Stade du miroir.

Premier moment, celui auquel j'imagine avoir saisi cet enfant, le bonheur, où l'image du corps, spéculaire, n'a pas encore capturé, emprisonné la jouissance du corps. C'est-à-dire le gamin, enfin, se tient à distance du Stade du miroir : Encore un instant, monsieur le bourreau ! si je puis dire.

Et le deuxième moment où, vraisemblablement, ça sera la jouissance du corps imaginaire, le Stade du miroir, là où l'image va absorber la jouissance du corps.

Et puis, on peut dire, que troisième moment peut-être, ce sera la jouissance phallique, comme telle anormale, et qui se trouvera hors corps, en tout cas marquée par un certain moins par rapport au corps, parce que ce corps de jouissance qu'actuellement il a, est un corps en quelque sorte asexué. Encore qu'on peut se demander si le père manipulerait sa fille exactement là comme il manipule son fils.

Alors, au fond, on peut se demander à partir de quoi s'introduit la prévalence de l'image du corps propre, puisqu'on a là

l'exemple d'un petit être, enfin, qui s'en passe parfaitement. Évidemment, on serait très inquiet qu'il s'en passe pour toujours. On attend le moment où l'image va absorber cette jouissance. Et peut-être alors, il fera signe à son père, enfin de, de prendre un peu distance et de respecter sa personne. Il dira peut-être, il fera peut-être comprendre, enfin que, étant donné ce qu'est sa personne, ça ne lui convient pas d'avoir la tête en bas et les pieds en l'air. Il aura le sentiment de la dignité de sa personne. Il accédera à l'*habeas corpus*. Pour l'instant, clairement, c'est son père qui a son corps et qui en dispose.

Alors, c'est un fait que, dans le règne animal, il n'y a pas une telle prévalence de l'image du corps propre, alors que les phénomènes imaginaires sont tout à fait constitués au niveau animal. Vous savez que Lacan a pioché longuement, souvent, dans la littérature éthologique pour, enfin, indiquer que l'image, à ce niveau, a des effets réels, que c'est un facteur dans le développement de l'organisme animal que de percevoir l'image du semblable, que dans l'existence même de l'animal, il y a des manœuvres d'intimidation et de reconnaissance d'ordre imaginaire. Mais en même temps, au fond, on n'y repère pas un privilège de l'image du corps propre.

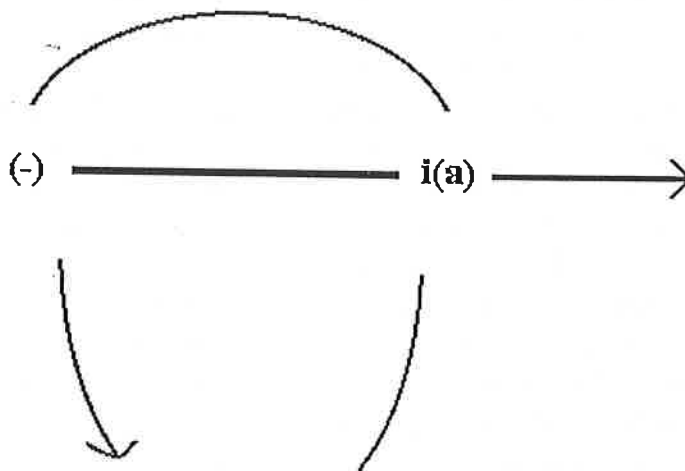
Et au fond, pour rendre compte de ce privilège, Lacan a toujours mis en jeu, finalement, que ça devait répondre à un manque. Au fond, la formule générale de tout ce qu'il a conçu sur le sujet, elle est donnée par la formule que je propose : petit *i* de *a*, l'image de l'Autre, qui est aussi l'image du corps propre, s'inscrivant sur un manque.

$$\left. \begin{array}{c} i(a) \\ (-) \end{array} \right\}$$

Et au fond, dès son élaboration du Stade du miroir, pour Lacan, l'image a la fonction de combler un manque.

Alors, ce manque, il l'imagine d'abord organique, spécifique du développement de l'homme, en tant que il est marqué, à la différence des espèces animales, par une prématuration franche, référence au concept de Bolck.

De telle sorte que, au fond, Lacan rendait compte de l'affect de jubilation par le fait que l'image totale au miroir anticipe sur la maturation organique. Au fond, on peut dire que, déjà dans le Stade du miroir, il y a l'idée que par rapport à l'état du corps prématuré, marqué par un moins, qui est son incoordination, son insuffisance, etc., l'image est en avant dans le développement chronologique, et que le Stade du miroir c'est précisément le retour de cette image rendue présente par le miroir sur l'état réel du corps.



Il y a donc déjà dans le Stade du miroir un fonctionnement, disons, d'anticipation et rétroaction. On peut dire que ce qui est écrit ici, petit  $i$  de  $a$   $i(a)$ , c'est l'Autre, en tant que symbolisé par l'image du corps, et que, à la place de ce moins, on a la signification produite par cet Autre, et qui est une signification oscillant entre la jubilation et la dépression.

Ce que j'ai exposé rapidement aujourd'hui, concernant le recadrage de cette relation, au fond, ça consiste à donner une autre valeur à ce moins, non pas une valeur organique, mais une valeur symbolique. Et disons, la formule générale devient alors  $i$  de  $a$  sur moins phi :

$$\frac{i(a)}{(-\phi)}$$

La prévalence de l'image du corps chez l'homme tient à ce qu'elle vient combler le manque symbolique de la castration. Par là même, l'image se trouve, au fond, impliquée dans la logique de la castration, et on peut dire que la formule développée - j'abrège de ce que vous donne ici -, c'est  $i(a)$  sur petit  $a$  sur moins phi :

$$\left. \begin{array}{l} \frac{i(a)}{(-\phi)} \\ \left| \frac{i(a)}{a} \right. \\ \left. \frac{a}{(-\phi)} \right\}$$

C'est-à-dire que l'image en fait dissimule l'objet, qui lui-même inclut et vient combler la castration.

Au fond, ça implique que il y a dans l'image une charge libidinale, qui est marquée par petit  $a$ , mais que, dans la règle, cette image doit être régulée. Et qu'au fond, c'est, ce qu'on écrit ici petit  $a$  sur moins phi, veut dire que la consistance du champ visuel, la consistance de la perception et de la

réalité perceptive, suppose la métaphore paternelle, suppose le Nom-du-Père.

Au fond, on peut dire que dans l'hystérie, où le sujet hystérique pâtit d'un manque de signifiant qui le représenterait dans l'Autre, à l'occasion l'image du corps propre vient faire substitut. Et j'écrirais volontiers  $S$  barré, et je mettrais par dessus l'image du corps :

$$\frac{i(a)}{\mathcal{S}}$$

A l'occasion, c'est l'image du corps propre qui fait fonction de substitut, de bouchon, au manque symbolique d'un signifiant capable de représenter le sujet. D'où le soin apporté à cette image du corps, ou aussi bien la négligence, qui chaque fois doit être rapportée à ce vide du sujet dans l'hystérie. L'image du corps propre, il faut avouer, peut très bien avoir fonction de signifiant. Et ainsi le sujet peut se faire représenter par son image auprès du signifiant de l'Autre, et ainsi constituer un message à l'Autre, aussi bien que cette image dépend du message de l'Autre. C'est pourquoi on peut observer à l'occasion, dans l'analyse, une certaine renarcissisation de l'image du corps propre.

Dans la névrose obsessionnelle, on observe parfois un soin extrême apporté à l'image du corps propre. Le sujet témoigne d'une image totalement significatisée et qui traduit sur l'image, on peut dire, la maîtrise de l'Autre, du grand Autre. Et d'ailleurs, enfin, l'Autre, le grand Autre s'intéresse toujours de très près à l'image du corps propre. C'est quand même extraordinaire l'attention que les militaires apportent à la tenue du trouffion. C'est vraiment : « Soigne-toi ! Sois impeccable ! » Il y a, au fond, un dandysme, un dandysme militaire, et qui montre que la domination sur le sujet elle passe à l'occasion par la domination de son image : le bon petit soldat doit être

impeccable pour aller se faire charcuter. Et, à l'occasion, évidemment, la résistance subjective à la dépendance envers l'Autre, comme s'exprime Lacan dans le Séminaire IV, passe par le fait de faire de sa propre image un objet excrémental, et donc d'afficher, enfin, le manque de soin.

Mais le rapport à l'Autre qu'entretient le sujet est à l'occasion très bien indiqué par l'état de l'image du corps propre qu'il propose. Et ça avait conduit d'ailleurs Reik à conseiller à l'analyste de regarder très précisément comment, enfin, l'allure du patient, son vêtement et sa dégaine générale. Ce qui est certainement une déviation de la pratique analytique, mais enfin, qui a son sens dans la mesure où, en effet, l'image est un intermédiaire et à l'occasion un signifiant proposé au signifiant de l'Autre.

Certainement l'image peut prendre valeur d'objet autant que de signifiant, et par exemple dans l'anorexie, où le moins phi, on peut dire, vide l'objet oral et le transforme en objet rien, on peut dire que ce moins phi tombe aussi sur l'image du corps propre. Et ainsi on a ces images du grand deuil anorexique, ces vierges noires qui viennent à l'occasion se présenter au cabinet de l'analyste et qui sont comme l'incarnation, l'incarnation de moins phi, de la castration et de la mort.

Dans la boulimie, on peut dire que l'objet oral sert à combler moins phi, et que l'image du corps est ici sacrifiée. Au fond, l'amour narcissique est en quelque sorte sacrifié à la jouissance orale.

Bref, l'image, l'image du corps traduit toujours la relation du sujet avec la castration. Et c'est une façon simple de saisir que le secret de l'image, tel que Lacan dans son analyse de la pulsion scopique le définit, le secret du champ visuel, c'est la castration.

Bon. Je poursuivrai sur ce thème la semaine prochaine.

Il n'y a pas la semaine prochaine ? C'est fini ? Comment c'est la dernière... ?

- Hamid : oui c'est la dernière !

Ah ben j'étais pas au courant ! Bon alors si vous voulez bien - comme ça me dérange quand même d'interrompre par surprise, comme ça - je vais essayer quand même de terminer l'année, alors ça suppose que vous, que je puisse vous prévenir où est-ce que je vais trouver une salle ! Alors, je vous prie de m'envoyer un mot à mon adresse, 74, rue d'Assas, 75006 Paris. Qu'est-ce que vous allez mettre ? Vous allez mettre mon nom, et puis cours (c.o.u.r.s), vous allez mettre ça, vous allez simplement me donner votre nom et votre adresse et je trouverai une salle et on se reverra quand même une fois avant l'année prochaine. C'est possible ?

Hamid : -Oui

D'accord, merci. Alors, donc, je ne vous dis pas à la semaine prochaine mais à avant les grandes vacances, j'espère vous revoir pour terminer cette année.

14 JUIN 1995

## SILET

Jacques-Alain MILLER

### XXII

J'ai terminé, j'ai terminé le 14 juin dernier en disant que le secret du champ visuel, c'est la castration. C'est ce secret qui donne son éclat aux œuvres qu'il nous cache, qui exactement démentent la castration, qui, cette castration, la démentent.

Et peut-être est-ce le secret de la statue grecque, qu'elle dément la castration ? Et aussi le secret de l'exaltation si particulière au XIX<sup>e</sup> siècle de la civilisation grecque antique comme une civilisation sans malaise. Exaltation qui est empreinte, semble-t-il, d'une indéniable touche homosexuelle. La statue grecque, cette image idéalisée du corps humain, on peut suivre Hegel pour dire qu'elle est utilisée par l'artiste pour exprimer, c'est-à-dire pour rendre perceptible matériellement, l'élément spirituel de l'humanité, en réprimant totalement l'élément physique, sinon pour le présenter, n'est-ce pas ? sous une forme impeccable. Comme le dit Hegel de la statue grecque, elle offre à la vision l'image divine au comble de la félicité, autosuffisante, dans une durée tranquille et toujours la même. Et dans cette suspension du temps, il y a, ajoutons-nous, comme une mise entre parenthèses de la castration inhérente au temps, inhérente à la différenciation et à la décadence qu'introduit la durée. C'est l'image d'une homéostasie parfaite.

Et par là même, si cette image a fasciné lorsque s'est imposé, a commencé à s'installer le malaise dans la civilisation - c'est pourquoi je date du

XIX<sup>e</sup> siècle cette exaltation de la civilisation grecque antique - c'est précisément parce que, au fond, il nous reste de celle-ci ce qui apparaît comme des images d'un corps sans jouissance, un corps qui n'est pas travaillé par la jouissance.

Pensons, pour redonner un peu de présence pour nous à ces images exaltées qui demeurent encore aujourd'hui la référence de la perfection du corps humain, pensons à ce que cette image grecque exclut absolument, et que je désignerai, enfin, par la représentation de la grimace. Au fond, il y a des formes d'art qui ont au contraire exalté la grimace. Et les Grecs qui n'ignoraient pas la grimace, enfin, la repoussaient sur la scène du théâtre comique. Pensons au faste que nous présente l'art d'un Jérôme Bosch, ou à l'expressionnisme, au travail artistique de la grimace. Et Lacan parle quelque part dans *Télévision* de « la grimace du réel ».

C'est bien, au fond, ce qui est exclu de la statuaire grecque antique, où il y a au contraire comme une pénétration intégrale de l'imaginaire par le symbolique, mais aussi bien une domination du symbolique par l'harmonie imaginaire, et sans reste. C'est ça qui est exaltant et c'est ça qui donne le sentiment d'une spiritualisation de la matière.

Alors, il est assez divertissant, enfin, dans l'ordre de la grimace, de penser que ces statues parfaites - on ne peut pas s'empêcher de le penser - ont payé au prix fort le démenti à la castration qu'elles incarnent, à savoir qu'elles nous sont parvenues spécialement mutilées. Et c'est comme une vengeance exercée par le temps contre ces images de la plénitude. Et, d'une certaine façon, on s'est spécialement, enfin, exercé à tirer un tribut de castration de ces images-là. On peut dire « c'est la faute des Turcs ! » Mais au-delà, ils n'ont été là que sans



doute les messagers, enfin, de cette vengeance que j'évoque.

Dans la civilisation grecque, on n'ignorait pas, enfin, ce qu'il y avait en définitive d'excessif, ou de dangereux, de fatal, à ainsi élever ces monuments de perfection, ce rêve. On n'ignorait pas, enfin, le mensonge qui était là représenté, et c'est pourquoi, enfin, comme l'a bien marqué Nietzsche, à côté de la dimension apollinienne de l'art, la civilisation grecque faisait sa place à l'élément dionysiaque. Elle le mettait à côté, mais elle lui assignait sa place, et d'une façon crue. C'est ce que j'ai vu à Délos, la ville de Délos, des phallus érigés monumentaux qui nous restent sous une forme tronquée, à savoir qu'on n'a plus que la base de ces statues sous les espèces, excusez-moi, de couilles énormes. C'est, c'est l'à côté, enfin, de la statue grecque dont parle Hegel.

Suivons un petit peu, puisque nous étions sur l'image du corps la dernière fois, enfin, cette piste de la grimace, pour constater que l'art chrétien fait éminemment sa place à la grimace, la grimace de la douleur, et qu'il exalte une image dont Nietzsche a raison, me semble-t-il, de penser qu'elle aurait été répugnante pour le Grec ancien, à savoir celle du corps souffrant du Christ en croix.

Et à côté, enfin, de cette image où la douleur pénètre le corps et qui est exaltée à ce titre, à côté il y a sans doute les images de la félicité, et spécialement celle où le Dieu est montré dans les bras de sa mère. C'est une félicité, si je puis dire, qui n'est pas la félicité grecque, c'est une félicité maternelle et infantile, d'où le phallus dionysiaque est exclu, c'est une image dominée par la mère. En même temps que on fait place à l'instance du phallus en exposant, comme un érudit l'a remarqué, en exposant volontiers les génitoires de l'enfant-Dieu. Mais pour ce qui est du

Christ adulte, on le représente souffrant sous le regard du père.

Voilà quelques éléments allant dans la ligne de ce que j'évoquais la dernière fois, quelques éléments d'une histoire psychanalytique de l'art. Je pensais consacrer cette dernière séance, la vraie, à ce thème, que nous... je ne m'y restreindrai pas, mais enfin si je l'avais fait, j'aurais fait sa place à une interrogation sur l'art abstrait comme..... Et il m'aurait amusé de le situer comme une sorte d'anorexie imaginaire. En effet, c'est d'abord l'image du corps qu'il s'agit de tuer, et avec elle toute image représentative, afin de produire des images privées de signification. Au fond, l'art abstrait, qui à un moment dans l'histoire de l'art a pu se présenter comme sa destination finale, accomplit une déconnexion de l'image et de la signification. C'est comme si il célébrait le triomphe de la castration imaginaire de la signification.

Ce serait amusant de parler d'un art anorexique, parce que ça mettrait en relief, par opposition, la boulimie imaginaire qui lui est connexe. La civilisation du malaise qui est la nôtre, telle que l'a baptisée Freud, se caractérise au niveau de l'imaginaire, enfin, par une absorption accélérée et intense d'images à quoi elle invite le sujet et dont la télévision est le médium privilégié mais non pas unique.

Toutes les analyses données par Lacan du champ visuel convergent sur le point que j'ai dit, à savoir que dans tous les cas, le secret de l'image c'est la castration. Et c'est pourquoi il utilise comme paradigme le tableau de *Holbein*, où le couple imaginaire, ces deux types chamarrés qui nous sont présentés, ces deux richards, en fait, dissimulent, nous égarent sur l'objet, où Lacan voit le pivot du tableau, cette tête de mort anamorphique, dont il dit : c'est moins *phi*, c'est le phallus imaginaire en tant

que castré. Et en déchiffrant ainsi le tableau avec l'arbitraire qu'on peut reprocher à cette interprétation, il vise à nous le donner, à nous le laisser comme paradigme du secret du champ visuel. Et lorsqu'il analyse le tableau de Velasquez des *Ménines*, ce secret, ce pivot du tableau, il va le chercher sous les jupes de la petite princesse où se dissimule aussi moins *phi*.

On pourrait dire que l'art abstrait nous présente ce moins *phi* en direct, dans le fait même qu'il s'agit d'images sans signification représentative, et avec le pied de nez, enfin, d'y mettre des titres qui ne peuvent pas dissimuler que ces toiles nous mettent à l'épreuve de la castration de la signification. Là l'objet, si rayonnant soit-il dans sa pureté matérielle, colorée, là l'objet, dont on nous invite à jouir, on peut dire qu'il nous est offert dans le cadre, élément toujours essentiel, qui est moins *phi*.

(a) ——— (— $\phi$ )

Et ça s'éprouve, enfin, dans ce que l'art abstrait rend l'iconologie impossible. Ça n'empêche pas l'iconologie de l'art abstrait de se développer, seulement elle est délirante, à la différence par exemple de l'iconologie de l'art de la Renaissance.

Et si j'avais développé, moi, ces éléments psychanalytiques de l'histoire de l'art, j'aurais parlé de deux formes de l'art abstrait. J'aurais distingué, au fond, l'art où l'image s'émancipe du signifiant c'est, de l'effet de signifié, où il spéculé sur ce qui serait une beauté à l'état pur, à l'état sauvage, où c'est la couleur qui règne plus que la forme, comme le voulait Kandinsky.

Et je n'aurais pas de mal, me semble-t-il, à y opposer l'école de Malevitch ou de Mondrian, où c'est le signifiant qui tue

l'image significative, et précisément par la forme, mais une forme qui est tout à l'opposé de la forme du corps, puisque c'est la forme géométrique, c'est-à-dire une forme qui est tout entière au service du signifiant.

Et j'aurais pu m'amuser à situer le moment du cubisme qui nous fait assister comme à la géométrie dissolvant l'image, au travail de dissoudre l'image. Au fond, je vois dans cette tentative, qui est aujourd'hui en déroute, qui appartient déjà au passé, comme une mise en scène du rapport antinomique entre le signifiant et l'objet petit *a*, et qui témoigne de ce que la jouissance visuelle ne se réduit pas à la signification, qu'elle échappe au signifiant et à ses effets de signifié. Et c'est pourquoi peut-être qu'on peut trouver du sens à ce qu'elle soit contemporaine, cette tentative, de la psychanalyse.

Je ne développe pas cette histoire de l'art aujourd'hui puisque j'essaie, dans cette séance ultime, de réunir certains des éléments que je m'imaginai pouvoir encore vous développer.

Et, avant de plaquer l'accord final de l'année, dont moi je, enfin, j'ai le besoin, enfin, pour passer à la suite, je fais un petit retour au *Séminaire XI* des *Quatre concepts* pour, enfin, donner sa place exacte au fait que l'analyse par Lacan de la pulsion scopique est précédée d'une analyse du rêve. Pour saisir ce qu'il en est du tableau, il faut, pour nous, partir du rêve. Parce que le rêve et le tableau, au fond, ont ceci de commun que ce sont deux versions de la représentation. C'est là que je fais sa place au chapitre V de ce Séminaire qui, sous le titre « *Tuché et automaton* », est en fait consacré au réel dans la représentation, et qui considère le réel à partir de la représentation du rêve, qui pose, au fond, la question psychanalytique à la représentation, et qui est la suivante : Qu'est-ce qui est *wirklich*, qu'est-ce qui est réel dans la

représentation du rêve ? Cette question analytique s'oppose à l'aphorisme selon lequel « *La vie est un songe* », aphorisme qui contient une profession de foi irréaliste, c'est-à-dire qu'il n'y aurait rien de réel dans la représentation.

Et c'est sans doute le soupçon d'irréalité qui s'attache à toute représentation, qu'elle soit le rêve, ou la perception, ou le tableau, comme on le voit si on part du ternaire du sujet, de la représentation, et de la réalité.

**Sj                      Repr                      Réalité**

A partir du sujet de la représentation, le soupçon d'irréalité est toujours légitime, à savoir que, en fait, il n'y a rien de réel. Et j'inscris ici une double barre pour exclure la référence de la réalité, qui implique, au fond, que la représentation ne serait rien de plus qu'un rêve.

**Sj.                      Repr //                      Réalité**

Et sans doute, c'est ce que comporte, enfin, le schéma même du voile, en tant que il fait quelque chose de ce qui en réalité n'est rien. Et par là c'est l'action de moins *phi* qui étend, peut étendre à la représentation ce soupçon d'irréalité qui a trouvé sa frappe la plus forte, la plus sûre, enfin, dans la philosophie de l'évêque Berkeley.

Et, en faisant précéder l'étude de la pulsion scopique d'une analyse renouvelée du rêve, c'est précisément ce à quoi Lacan fait objection, et en essayant d'indiquer la place d'un réel qui, lui, ne peut pas tomber sous ce soupçon d'irréalité.

Et c'est pourquoi vient nécessairement à cette place la dialectique du rêve et du réveil : du rêve, on se réveille. Et apparemment, on se réveille précisément parce que une réalité fait irruption dans cette représentation privée, au moment même où la conscience et ses

représentations imaginaires apparaissent comme le plus coupées de la réalité.

Et c'est là que Lacan donne comme exemple son rêve. Ce rêve, où la réalité fait irruption sous les espèces de coups frappés à la porte, est réveil. Et s'il y a donc une partie de la vie qui est songe, il y a au moins une partie de la vie qui est aussi réveil du songe.

Mais ce n'est pas tout. Il ajoute, qu'avant de se réveiller du rêve, en raison de l'intrusion de la réalité, et avant même d'accéder à la perception de la réalité, avant même que la conscience du sujet se reconstitue autour de la perception de la réalité, il y a comme fugitivement une traduction en rêve des coups à la porte venus de cette réalité.

**Sj.                      Repr //                      Réalité**  
**CS Perception** ————

Et donc, quelque chose a lieu entre perception et conscience : une traduction rêvée de la réalité.

**Sj.                      Repr //                      Réalité**  
**CS / Perception** ————  
**rêve**

Et, à certains égards, enfin, en élaborant la perception des coups portés dans la réalité, le rêve retarde le réveil, et par là même satisfait à sa fonction, de permettre de continuer à dormir. Mais il signale aussi cette interposition d'un autre espace, d'une autre scène, d'une scène de la traduction, et où ce qui a lieu, même relié à cette réalité du ternaire, enfin, n'y est pas, ne constitue pas une

perception de cette réalité, sinon bien une traduction.

Et c'est là que s'emboîte le second rêve auquel il fait appel, le rêve qui commence le chapitre VII de la *Traumdeutung*, ce rêve dont Freud dit d'ailleurs qu'il ne pose aucun problème d'interprétation, dont il dit que le sens (*Sinn*) est immédiatement accessible. C'est le rêve du père ayant veillé jour et nuit, pendant longtemps, près du lit de son enfant malade, qui à la mort de l'enfant va se reposer dans une chambre à côté mais laisse la porte ouverte ; un vieillard chargé de la veillée mortuaire est assis près du cadavre. « *Au bout de quelques heures de sommeil, le père rêve que l'enfant est près de son lit, lui prend le bras, et murmure d'un ton plein de reproche : Ne vois-tu donc pas que je brûle ?* » Le père s'éveille, aperçoit une vive lumière provenant de la chambre mortuaire, s'y précipite, trouve le vieillard assoupi, le linceul et un bras du petit cadavre ont été brûlés par un cierge qui est tombé dessus.

Et là nous avons aussi, d'une façon plus complexe, l'articulation de ce qui a lieu dans la réalité, à savoir la chute du cierge - on peut supposer, pourquoi pas ? que ça fait un certain bruit - la lumière vive qui se produit, mais ça n'est pas ce qui a réveillé le père. Ce qui l'a réveillé, c'est l'élaboration qui a eu lieu dans l'espace du rêve. Au fond, ce qui l'a réveillé, ça n'est pas la réalité commune où avait lieu cette petite catastrophe, c'est à proprement parler la réalité psychique. Et c'est pourquoi Lacan peut dire qu'il y a plus de réalité dans ce message, dans le message du fils « Père, ne vois-tu pas que je brûle ? », plus de réalité dans ce message que dans le bruit du cierge qui tombait. Autrement dit, ici qu'est-ce qui réveille ? C'est moins la réalité, que la réalité psychique où il se répète quelque chose au moyen de la réalité. Ici, la voix du fils, en rêve :

« Père, ne vois-tu pas que je brûle », est ce qui fait intrusion comme réel dans la représentation du rêve, de la même façon que le regard du père faisait intrusion dans la représentation perceptive de l'Acropole dans le souvenir de Freud.

Et si on prend ce qui est de l'ordre de l'image et de la représentation dans cette perspective, il apparaît que la représentation a un envers et que cet envers, dans cet exemple, il est rendu présent par le rêve. Il est rendu présent par la voix du fils, comme il était rendu présent dans l'autre exemple par le regard du père. Et c'est en quoi, ici, le *Vorstellungrepräsentanz*, le représentant de la représentation n'est pas homologue à la représentation, sinon qu'il en est dans l'inconscient le tenant lieu. Ce qu'il réveille ici, c'est le plus intime de la relation du père au fils, comme ce qui faisait vaciller Freud sur l'Acropole, c'était le plus intime de la relation du fils au père. Et là, on peut dire, sur fond d'angoisse.

Alors, cette autre réalité, celle-là qui ne peut tomber sous aucun soupçon d'irréalisme, cette autre réalité cachée derrière la représentation, cette autre réalité que Lacan appelle « *le réel* », il le qualifie dans ce chapitre et d'une façon qui n'est pas justifiée pas à pas, il le qualifie de « *la pulsion* ».

Qu'est-ce que la pulsion quand on ne se laisse pas prendre au mirage du Stade du miroir ? Parce que le Stade du miroir fait croire que la pulsion est essentiellement liée à l'image, que la pulsion est essentiellement jouissance imaginaire. Et ce que Lacan fait apercevoir par cet exemple, c'est que la pulsion est liée à un message, et c'est pourquoi il l'a assimilée à une chaîne signifiante, et même exactement, il a pu l'assimiler au code d'une chaîne signifiante.



C'est ainsi que dans son schéma de « Subversion du sujet », vous savez que la pulsion est présentée comme un « trésor des signifiants », et donc homologue topiquement au lieu du grand Autre, et donc comme une sorte de vocabulaire spécial de la scène signifiante inconsciente. En même temps, il en fait une forme limite de la demande, quand le sujet ne dit rien mais n'en parle pas moins, avec d'autres signifiants que ceux du langage articulé, c'est-à-dire comme s'il parlait sans parler. Reste la coupure, dit Lacan, présente dans l'artifice grammatical de la pulsion.

Mais, il faut dire qu'il reste quelque chose de plus, que Lacan dans sa « Subversion du sujet » n'isole pas. Il reste aussi le trajet même dont il s'agit. Alors, il signale sans doute qu'est en fonction dans la pulsion un objet cerné par la coupure, et qui n'est pas spéculaire, et c'est pourquoi, au fond, il sera conduit dans son *Séminaire XI* à faire de l'objet de la pulsion par excellence l'objet rien. Et disons que, au fond, ce qu'il élabore plus loin dans le *Séminaire XI*, c'est ces deux traits de la pulsion, non pas seulement la coupure, mais précisément le trajet de la pulsion et l'objet de la pulsion comme objet rien. On s'étonne parfois de trouver dans les *Écrits* de Lacan le rien mis au rang des objets de la pulsion au même titre que l'objet anal, l'objet oral, la voix et le regard, et l'objet phallique de la castration. C'est tout le contraire. Au contraire, c'est l'objet rien qui est par excellence et comme tel l'objet de la pulsion, susceptible de s'incarner, de se matérialiser de façons diverses. Et c'est pourquoi, à cet objet rien, Lacan ne voit pas d'autre être que topologique. Et c'est l'objet petit *a* en tant que consistance

topologique qui peut, si l'on veut, dans un temps second, s'incarner en capturant ces diverses matières subtiles qui ont été isolées sous quatre ou cinq espèces différentes. Et c'est pourquoi, pour Lacan avant tout, l'objet petit *a* se capture par sa topologie idéale et ne doit pas être confondu avec ce qui lui sert à accomplir son parcours.

Disons que, au moment où Lacan nous présente son schéma de « Subversion du sujet », la pulsion est pour lui assimilable à une chaîne signifiante où le sujet ne parle pas, parle sans parler, une chaîne signifiante décrochée et parallèle à la chaîne signifiante normale où le sujet parle en parlant, c'est-à-dire signifie. Et au fond ce qui se découvre à lui, c'est qu'en est-il de cette chaîne de la pulsion, s'il ne s'agit pas essentiellement pour le sujet là de signifié ? Et au fond la réponse, la réponse qu'il élabore et qui est là déjà toute présente dans le texte de Freud, c'est que le sujet qui parle sans parler ne signifie pas qu'il jouit, qu'il y a avec la pulsion comme un trajet, qui paraît semblable à une chaîne signifiante, mais dont le produit est proprement satisfaction, jouissance.

Et tout le progrès de l'enseignement de Lacan qui est comme à l'horizon de notre travail de cette année, c'est de faire se rejoindre ces deux parallèles, et disons, la parallèle du sens et celle de la jouissance.

Le sens est essentiellement satisfaction, le sens est jouissance. J'ai même dit ailleurs samedi dernier, rien ne décide du sens sinon la satisfaction. Songeons à ce que c'est que comprendre. Qu'est-ce qu'on appelle comprendre ? Si je veux aller vite, je dirais : comprendre c'est être content. Parfois on est aussi content d'avoir rien compris, bon, mais enfin, disons que comprendre a une liaison essentielle avec être content. La question de l'interprétation, la question : qu'est-ce que ça veut dire ? elle ouvre à des explications, à des

traductions à l'infini. Et au fond, quel est le principe d'arrêt, de fait, quand est-ce qu'on s'arrête, là, d'expliquer ? On s'arrête d'expliquer quand l'autre avoue être content. Et dans l'interprétation, on peut dire que ça dépend de trouver par où le sujet est satisfait. Ça compose la question et ridiculise la question du sens du sens (*the meaning of meaning*). Qu'est-ce que c'est que le sens du sens ? Si j'en reprends la question, le sens du sens c'est la jouissance. C'est-à-dire que la réponse : qu'est-ce que ça veut dire le sens ? est au niveau de ce que Freud a appelé la pulsion.

Alors, ça a beaucoup de conséquences concernant la sémantique. En effet, la sémantique on peut la rapporter au signifiant. Et c'est la leçon que comporte le schéma de Lacan : grand S sur petit s,

$$\frac{S}{s}$$

qui veut dire rapporter les questions du sens au signifiant. Et ça implique que la syntaxe domine la sémantique.

Eh bien, précisément c'est de ce point que Lacan nous invite, ce point qu'il a introduit, que Lacan nous invite à nous déplacer. La sémantique est en fait toujours une question d'éthique.

Alors Lacan, au fond, s'était sans doute aperçu, bien sûr, que le signifié ne venait pas par des unités bien délimitées comme le signifiant et que le signifié avait, de structure, une propension à glisser, comme il disait, sous la chaîne signifiante. Et c'est ce qui l'a conduit à inventer un concept du désir qu'il place exactement homologue du signifié. Et il lui a donné, il a donné à ce statut du signifié comme désir, il a donné comme statut un terme emprunté à la linguistique de Jakobson, à savoir la métonymie. Et au fond, comme si, en parlant de la métonymie du désir, il avait apaisé la question du sens. Et c'est bien celle qu'il

a rouverte, et il n'est pas sûr que nous soyons encore à son heure.

Parler de la métonymie du désir, c'est saisir le langage à partir la perspective que nous offre la linguistique saussurienne, enrichie par Jakobson, et peut-être que ça nous masque, au fond, ce qui est l'essentiel de la question. Et peut-être faut-il passer par dessous les termes de signifiant et de signifié, de métaphore et de métonymie, pour retrouver, si je puis dire, la pureté de ce phénomène. Et pour le désigner, ce phénomène, je n'emploierai pas le terme savant de la métonymie, mais bien celui vers lequel Lacan nous dirige, celui de « *la fuite du sens* ».

Ils sont deux, Ogden et Richards, ils sont deux à avoir posé la question du sens du sens et à avoir été assez audacieux ou inconscients pour écrire un livre qui porte ce titre. Pendant longtemps Richards n'a été pour moi que un nom sur cette couverture ou sur quelques autres, jusqu'à ce que j'aie eu le plaisir de rencontrer cette récente biographie de Richards qui le rend, enfin, qui le rend vivant, qui est due à un universitaire anglo-saxon qui s'appelle John Paul Russo (R.u.s.s.o). Pathétique la seconde partie de la vie de Richards qui s'est fait, enfin, l'inventeur du *basic english* ; et comme dit Russo, le prophète et l'ingénieur du *basic english* : un anglais simplifié qui lui paraissait nécessaire, enfin, au moment où l'anglais était en voie de devenir une langue universelle. Alors s'apercevant, de son travail avec Ogden, que dans les définitions des mots toujours les mêmes mots reviennent, qui sont pour lui de base, il a voué la seconde moitié de sa vie à isoler ce qu'on peut appeler les idées nucléaires du sens, pensant que si on arrivait à transmettre les mots de base, on parviendrait à ce que tous les hommes finalement parlent la même langue. Nouvelle édition du rêve qui fut celui de

Leibniz, de l'évêque Wilkins, et que Umberto Eco récemment a recensé dans un ouvrage.

Richards a appris quelque chose à Lacan, qu'on retrouve dans « L'instance de la lettre », à savoir, l'importance du contexte dans toute question de sémantique, que pour comprendre un énoncé, il faut faire référence au contexte, et que, au plus simple, une phrase, son sens dépend de ce qui a été dit avant, que toute phrase a un passé et que le sens est logé dans ce passé. Et c'est pourquoi Richards, déjà vieux quand Chomsky a fait son apparition, n'a pas manqué de critiquer la tentative de Chomsky, d'isoler le sens, de saisir le sens à partir de phrases isolées, comme produit de la structure grammaticale. Au fond, expliquant que le sens tel qu'on peut le saisir à partir de la structure grammaticale, c'est toujours un sens appauvri, un trognon de sens par rapport à ce qu'est le sens quand on prend en compte le contexte.

Et au fond, c'est ça qui fait la beauté, la grandeur, d'une certaine façon, de la vie de Richards, de ses recherches abondantes, c'est cette tentative de capturer le sens. Parce que le contexte s'étend très loin, le sens dépend de ce qui se dit en référence à ce qui s'est dit, à ce qu'a dit le locuteur lui-même, qui peut avoir un usage particulier des mots, à ce qu'a dit son interlocuteur, mais au-delà, de ce que dit la communauté où il est immergé et dans son dialogue éventuel avec d'autres communautés, le contexte dépend du lieu, dépend du temps, dépend de l'histoire, dépend du discours universel. Et il faut dire, en définitive, on se perd. Quand on cherche à capturer le sens, le sens du contexte, ça s'étend comme à l'infini. Il court de toutes parts, ce sens. Alors on essaye, et c'est la tentative toujours reprise de Richards, d'énumérer les composantes du contexte, et cette énumération, au fond, va à

l'infini. Rien qui doive nous surprendre, et nous dirons : le sens est métonymique, en supposant qu'il y a là une chaîne signifiante ordonnée et que le sens est comme un flux qui se déplace là-dessus.

Mais on peut dire ça autrement, parce que ça c'est encore placer le sens, domestiquer le sens à partir de la chaîne signifiante, et pour des fins d'usage.

Et il me semble que le point de vue que Lacan a introduit est sensiblement différent. Que le sens, ce sens que nous n'arrivons jamais à capturer, ce sens qui, quand nous le capturons par un énoncé, ouvre toujours une nouvelle question : Mais alors ça, qu'est-ce que ça veut dire ?, le sens est exactement un objet perdu, comme un objet perdu du langage que l'on n'arrive pas à récupérer, un objet tel qu'on ne peut pas mettre la main dessus, l'objet-sens. Mais alors que le signifiant, oui, on le met en place, par rapport à un autre -  $S_1$

- Salut  $S_2$  :

- Et toi donc ?» -

le sens au contraire, on se met à deux pour le trouver (Ogden et Richards), et il se laisse pas coincer dans un coin.

Alors, bien sûr, il y a dans cette recherche toute une face d'impuissance qui rend presque difficilement supportable, pathétique, la quête de Richards. Il y a un côté Laurel et Hardy irrésistible chez ces deux-là. Et d'ailleurs, au fond, le seul fait qu'il soient deux, qu'ils se soient mis à deux pour capturer le sens est comique. Ils ont l'air tout droit sortis du Stade du miroir ! D'ailleurs, les paires d'hommes sont toujours ridicules : Rosencrantz et Guildenstern dans *Hamlet*, qui viennent, s'appuyant l'un sur l'autre comme Dupond et Dupont, pour représenter l'homosexualité ambiante dans le lien social. Il faudrait étudier, enfin, pour ceux qui ont le courage, la littérature d'Erckmann-Chatrion par exemple, celle des frères Goncourt ou des frères

Tharaud, et puis Flaubert a immortalisé *Bouvard et Pécuchet*, parce qu'il en faut deux pour le tout savoir. Pour enfermer le sens, on s'y met à deux hommes.

Un homme et une femme, c'est tout à fait autre chose ! Au contraire, là, rend présent la fuite du sens. Et en général, c'est pas sur le registre comique que ça se passe, c'est plutôt le registre tragique d'un certain inconfort, d'une certaine difficulté, que ça se passe. Il faudrait encore, si on voulait être complet, parler des couples du maître et du valet, qu'on trouve dans Marivaux, qu'on trouve chez Diderot : *Jacques le fataliste et son maître*, chez Brecht : *Maître Puntilla et son valet Matti* ; Dulcinée n'est vraiment que très loin du couple Quichotte et Sancho Pança; etc. Bon.

Le sens nous échappe-t-il parce que nous sommes bêtes ? C'est pas ce que dit Lacan ! C'est pas même ce qui est le plus patent dans l'effort de Richards. Heidegger disait, la vérité foncièrement se cache, c'est son trait, sa guise, son aspect fondamental, elle se cache. Eh bien, ce que dit Lacan, au fond, c'est, le sens fuit, comme la vérité se cache. Le sens s'échappe comme d'un tonneau.

Alors c'est là qu'il faut faire, qu'il faut bien voir ce que ça, ce que ça comporte. Ça comporte, et c'est ça que dissimule l'expression de la métonymie du signifié ou de la métonymie du désir, ça comporte que la fuite du sens, c'est un réel, c'est un réel du langage. Le sens, c'est l'objet perdu du langage, au sens, si je puis dire, de l'objet petit *a*. Et quand Ogden et Richards tentent de l'attraper, eh bien ! en effet, le sens se moque d'eux.

Alors, c'est très difficile de s'en tenir, d'accéder à cette définition que je propose, de la fuite du sens comme d'un réel. Parce que la représentation qu'on se fait du réel, c'est justement d'une résistance, de quelque chose d'impossible à changer à quoi on associe

la notion de permanence. Et par rapport au signifiant, qui a ses circuits, qui se déplace, le réel, nous sommes formés à nous le représenter comme « *ce qui revient à la même place* », et par là même avec une image d'immobilité, si je puis dire. Et le sens en tant qu'il s'échappe, s'oppose à ces représentations que nous avons du réel.

Pour accéder à ce que j'évoque, il faut s'apercevoir que ce qui est permanent précisément, c'est la fuite, et que cette fuite du sens est une propriété de structure du sens, et que c'est en cela que ça constitue un réel du langage. Le fait que le sens ne se laisse pas capter, qu'il s'échappe, que tel ou tel événement le détourne, que parce que quelqu'un a dit à un moment, a employé un terme ou telle expression à un moment, la voilà qu'il court dans la langue, au hasard, imprévisible. On peut se dire, voilà, il n'y a rien de réel ici. Et dès qu'on fait de l'étymologie, on voit au contraire comme pulvérisent le signifié, les aventures du sens. Parce que la duchesse Untel a dit une fois à monsieur Untel « *Le mot me manque* », ou tel érudit, et voilà que cette expression entre dans la langue française. Donc, on est justement dans la contingence toujours. Et donc, ça paraît à l'opposé même de ce qu'est le réel.

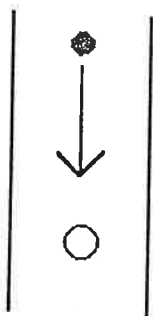
Et c'est donc par un point de vue, si je puis dire, supérieur, qu'il faut s'apercevoir que là, précisément, il y a un réel, que le fait que le sens ne se laisse pas prévoir dans ses avatars, c'est ça le réel du sens, c'est ça ce qui, du sens, appartient comme réel au langage.

Et le sens, en effet, n'est coincé par aucun signifiant, ne s'inscrit d'aucun signifiant, et c'est là que Lacan propose qu'on s'aperçoive, dans cette fuite même du sens, le statut le plus sûr, le plus scientifique, entre guillemets, du rapport sexuel. Au fond, c'est dans la fuite du sens, à travers ce phénomène, que nous apparaît dans le langage l'inexistence du

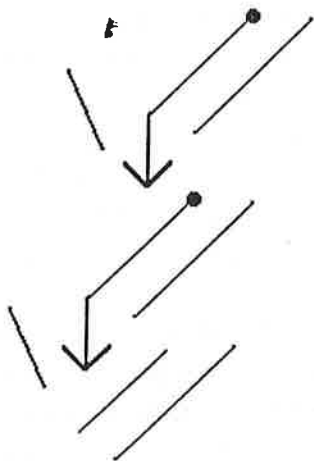


rapport sexuel. Et c'est pourquoi Ogden et Richards, c'est monsieur Ogden et monsieur Richards.

Je vais essayer de faire apercevoir cette connexion un peu en court-circuit. Lacan dit du rapport sexuel, que « *le langage n'en fait jamais trace autre que d'une chicane infinie* ». Et en effet, représentons-nous ça simplement. Voilà la petite boule du signifiant, et il s'agit de la faire tomber à pic dans le petit trou du signifié, et la voilà bien conduite, qui fait qu'on dit ce qu'on veut dire, on met dans le mille.



Dire qu'il y a une chicane infinie, c'est autre chose. D'ailleurs, il y a des petits jeux pour ça : on fait passer une petite boule dans un réseau disposé en chicane, ce qui fait qu'on ne sait jamais dans quel trou ça va tomber, dans le 10, dans le 100, dans le 1000. Là, c'est un schéma, c'est plutôt comme ça que ça se présente. Vous mettez la petite boule là, donc elle va pas tout droit, elle va comme ça, elle tombe ici, et après elle est reprise ici, et puis il y a encore une autre chicane,



et ce que Lacan propose précisément, c'est que c'est comme ça que ça fonctionne, le langage, à savoir que, au fond, on ne sait jamais où ça va tomber, dans quel trou exactement ça va tomber. Ça, c'est comme le petit jeu. Il propose même que c'est infini, c'est-à-dire que ça ne tombe jamais. Et c'est en cela que la fuite structurale du sens est un réel.

Alors ça dit, exactement que si le sexuel n'est pas au niveau du signifiant - au niveau du signifiant nous avons le phallus, mais nous n'avons pas le sexuel comme rapport - eh bien, sa conclusion c'est : le sexuel est au niveau du signifié. C'est-à-dire, le sexuel est au niveau de la fuite du sens. Et au fond, ça rend compte de l'écriture de Lacan lui-même. Il écrit et il a écrit toujours davantage au niveau de la fuite du sens, c'est-à-dire des textes en chicane précisément.

Alors, c'est amusant, on voit par exemple des collègues espagnols qui ne savent pas le français. Alors, ils disent : je n'arrive pas à comprendre Lacan puisque je n'ai pas accès à ce texte. Alors, ils ont des collègues bilingues qui leur traduisent Lacan en espagnol, qui leur déchiffrent précisément Lacan, qui le font passer d'une langue à l'autre. Et après, de nouveau ils disent : nous n'y comprenons rien. C'est ce qu'évoque, c'est-à-dire, à ce moment-là, ils n'y comprennent rien comme nous-mêmes ! Et c'est ce que, c'est exactement ce que Lacan dit : un texte, un message déchiffré peut rester une énigme. Et c'est précisément parce que ça reste une énigme, qu'on réclame encore une traduction de plus. Et ça occupe ses élèves, moi en particulier, bien d'autres aussi.

Alors, on cherche un métalangage, moi-même à l'occasion aussi, c'est parce qu'on voudrait rester dans le signifiant, on rêve de trouver le signifiant qui pourrait enfin capturer le signifiant. Et de fait, il n'y a que la fatigue qui peut

interrompre ça, le moment où on dit : C'est assez, j'ai mon compte ! Et dans l'analyse, à l'occasion, la fin vient par la fatigue. Une analyse, c'est faire l'expérience par excellence de la fuite du sens. Et le point de capiton finalement qu'on trouve toujours, quand ça va à la conclusion, ce point de capiton, en définitive, c'est toujours la satisfaction - c'est ce que j'ai signalé, enfin, après ma première année à écouter des témoignages de passe - le point de capiton qu'on trouve toujours, c'est la satisfaction. La passe, au fond, c'est toujours un témoignage de satisfaction.

Alors, là, faisons encore un petit pas de plus, dans cette direction où je ne peux pas développer tous les tenants et les aboutissants. Ici, le réel que nous isolons, il est très spécial par rapport au réel qu'arrive à situer le discours scientifique. Parce que dans le discours scientifique, on peut dire que, au fond, le réel s'ensuit d'un impossible qui se démontre par la nécessité. Et nous au contraire, nous sommes, dans cette dimension, à partir de la contingence. Parce que ce que nous avons au premier plan dans ces phénomènes du sens, c'est précisément la contingence. Tous les effets de contexte sont par excellence le règne de la contingence. Quand Michel Bréal, titulaire de la première chaire de sémantique à Paris, précisément essayait de cerner, enfin, la raison des transformations des significations - Pourquoi un mot qui a voulu dire quelque chose se met à vouloir dire autre chose ? Comment apparaissent des locutions nouvelles ? Comment ces locutions meurent, tombent en désuétude ? - il ne pouvait faire que le constat que c'est parfaitement excentrique, qu'on ne peut précisément tirer aucune loi de la gravitation du sens ou de l'énergie du sens. Et c'est pourquoi nous ne pouvons pas du tout, comme dans la science, espérer une formule du type de celle de

Newton pour la gravitation ou d'Einstein pour l'énergie, une formule qui permettrait, enfin de, là, d'enfermer le réel dont il s'agit. La psychanalyse, à la différence de la science, et c'est à partir de là que Lacan, en effet, a opposé psychanalyse et science, dans la psychanalyse nous opérons toujours à partir de la contingence. Et, précisément, ce que nous devons, nous, inférer, ça n'est pas que dans le réel est écrite une formule, comme peut le faire Newton, nous devons inférer que dans le réel, au contraire, il y a une formule qui n'est pas écrite, et c'est celle du rapport sexuel. Autrement dit, nous, nous essayons de situer un réel à partir de la contingence et renvoyant à une formule non écrite, au fait qu'il y a une formule qui manque et qui fait que le langage continue à fonctionner en chicane infinie.

Alors, nous nous donnons, nous, comme but de traverser le fantasme. Bon. Il faudrait d'abord s'apercevoir comme, comme le fantasme est utile. Merci fantasme. Que le fantasme c'est quand même ce qui, dans cette chicane infinie, nous donne un point de capiton. C'est grâce à la congélation du sens que nous appelons fantasme que, enfin, que ça nous tient et que ça nous situe. Et affronter le réel sans fantasme, je ne le souhaite à personne ! Ça s'appelle par exemple la schizophrénie, approximativement. Et quand on a un fantasme, même quand on est fou à lier, on arrive quand même à s'en tirer. Voyez Schreber.

Alors, la traversée du fantasme, ça consiste sans doute à s'apercevoir et à cerner ce qu'il y a de contingence dans le réel de ce qu'on appelle l'histoire.

Alors, ça rend sans doute délicat de se servir seulement de la paire du signifiant et du signifié. Et d'ailleurs dans son écrit, auquel je fais référence, « L'introduction à l'édition allemande des *Écrits* », qui se trouve dans *Scilicet* n° 5, il est très

frappant que Lacan fait toute une construction sans utiliser la différence du signifiant et du signifié, et qu'il la remplace par, au fond, le couple du signe et du sens. Et même, il dévalorise explicitement à la fin de ce texte, le terme de signifiant - j'abrège : « *La linguistique a fondé son objet en l'isolant du nom de signifiant.* » Autrement dit, précisément au moment où il réfléchit sur la fuite du sens, il dévalorise le terme de signifiant comme étant l'objet de la linguistique et précisément pas celui de la psychanalyse. Au fond, c'est comme si, dans la dimension du langage, la linguistique avait prélevé le couple signifiant/signifié, comme si elle avait abstrait cette paire, en quelque sorte pour raisonner sur les effets de signification. Mais que ce qui, si on la suit dans cette voie, ce qu'on ne saisit plus, c'est ce qu'il y a de production de jouissance dans le langage.

Et c'est pourquoi Lacan, au couple signifiant/signifié, substitue le couple du signe et du sens. Au fond, c'est comme revenir en deçà de la différence du signifiant et du signifié, qui permet de penser les effets de signification mais indépendamment de leur valeur de jouissance sexuelle. Et au fond, c'est là tronquer le langage, si on pense le langage à partir de son objet perdu, à savoir le sens. Et c'est pourquoi Lacan restitue comme premier usage du signe, non pas comme pour le signifiant, l'effet de signifié - le premier usage du signifiant, c'est l'effet de signifié - le premier usage du signe, c'est la jouissance sexuelle.

Et de ce fait, alors les rêves ? Les rêves, « *voie royale de l'inconscient* », disait Freud, constatons d'abord, au fond, pas simplement qu'ils sont à interpréter, mais que s'ils sont à interpréter, c'est parce qu'ils sont chiffrés. Et au fond, ce qui est, ce qui doit nous interroger d'abord, est-ce que c'est la signification à

interpréter ou c'est le pourquoi du chiffrage ? Et constatons justement à partir du rêve que le premier effet de l'inconscient, c'est de chiffrer, c'est de nous livrer un message chiffré. Et c'est pourquoi Lacan propose comme définition de l'inconscient : l'inconscient est chiffrage. Et il nous faut supposer à ce chiffrage lui-même une satisfaction. La satisfaction, la jouissance est dans ce chiffrage lui-même.

Par rapport à ça, les discours, y compris le discours dit analytique, font bouchon. Ce que Lacan appelle les discours, c'est les différents modes de boucher la fuite du sens. Et en effet, dans le discours analytique, le bouchon c'est l'analyste. Et quand le bouchon saute, il ne reste plus à l'analysant, enfin, s'il est allé jusque-là, jusqu'à faire sauter ce bouchon-là, il ne lui reste plus qu'à devenir bouchon à son tour.

Terminons. Napoléon disait, qu'en amour le courage c'est de fuir. (*protestation de la salle*)

- C'est pas le courage c'est quoi ?

Guy Granier : - C'est la victoire

J.A. Miller : -la victoire ! La seule victoire, « *en amour, la seule victoire c'est de fuir* ».

Eh bien, dans la psychanalyse, sans doute que le courage ça n'est pas de fuir. Le courage c'est de rester, faire l'expérience de la fuite du sens jusqu'à témoigner d'un réel.

Voilà, je vous donne rendez-vous à l'année prochaine.

12 JUILLET 1995