

JACQUES LACAN
LE SÉMINAIRE livre X

L'angoisse



SEUIL

ISBN 2-02-063886-X

© Éditions du Seuil, mai 2004

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335 2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

LIVRE X
L'ANGOISSE

1962-1963

INTRODUCTION
À LA STRUCTURE DE L'ANGOISSE

Le désir de l'Autre
Vers une orographie de l'angoisse
Sérieux, souci, attente
Inhibition, empêchement, embarras
Inhibition, émotion, émoi

Je vais vous parler cette année de l'angoisse.

Quelqu'un, qui n'est pas du tout à distance de moi dans notre cercle, m'a pourtant laissé apercevoir l'autre jour quelque surprise que j'aie choisi ce sujet, qui ne lui semblait pas devoir être d'une si grande ressource. Je dois dire que je n'aurai pas de peine à lui prouver le contraire. Dans la masse de ce qui se propose à nous sur ce sujet comme questions il me faudra choisir, et sévèrement. C'est pourquoi j'essaierai dès aujourd'hui de vous jeter sur le tas.

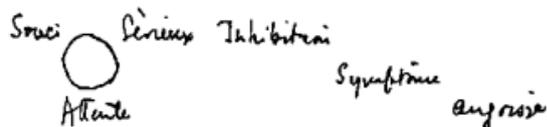
Mais déjà cette surprise m'a semblé garder la trace de je ne sais quelle naïveté jamais étanchée, consistant à croire que chaque année je pique un sujet comme ça, qui me semblerait intéressant pour continuer le jeu de quelque sonnette. Non. L'angoisse est très précisément le point de rendez-vous où vous attend tout ce qu'il en était de mon discours antérieur. Vous verrez comment pourront maintenant s'articuler entre eux un certain nombre de termes qui ont pu jusqu'à présent ne pas vous apparaître suffisamment conjoints. Vous verrez, je le pense, comment, à se nouer plus étroitement sur le terrain de l'angoisse, chacun prendra encore mieux sa place.

Je dis encore mieux, puisqu'il a pu m'apparaître, dans ce qui s'est dit lors de la récente réunion dite provinciale de notre Société, que quelque chose avait effectivement pris sa place dans votre esprit concernant cette structure si essentielle qui s'appelle le fantasme. Vous verrez que la structure de l'angoisse n'en est pas loin, pour la raison que c'est bel et bien la même.

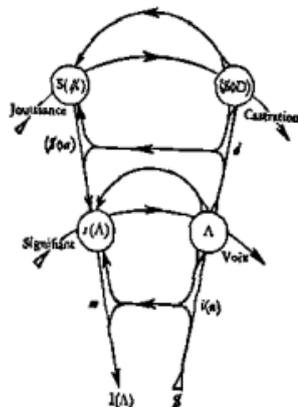
Je vous ai mis sur ce tableau quelques petits signifiants-repères ou aide mémoire. Ce n'est pas grand, un tableau, et il n'y a peut-être pas tous ceux que j'aurais voulu, mais il convient aussi de ne pas abuser quant au schématisme.

Ils forment deux groupes. À gauche, celui-ci, que je compléterai.

Que me veut - il ?



À droite, ce graphe dont je m'excuse de vous importuner depuis si longtemps, mais qui est tout de même nécessaire, car la valeur de repère vous en apparaîtra, je le pense, toujours plus efficace.



Aussi bien sa forme peut-être ne vous est-elle jamais apparue comme celle d'une poire d'angoisse. Ce n'est peut-être pas ici à évoquer par hasard.

D'autre part, tandis que la petite surface topologique à laquelle j'ai fait une si grande part l'année dernière, celle du *cross-cap*, a pu suggérer à certains d'entre vous certaines formes de repliement des feuilletts embryologiques, voire des couches du cortex, personne, en dépit de la disposition à la fois bilatérale et nouée d'intercommunications orientées qui est celle du graphe, n'a jamais évoqué à ce propos le piexus solaire. Je ne prétends pas, bien sûr, vous en livrer ici les secrets, mais cette curieuse petite homologie n'est peut-être pas si externe qu'on le croit, et méritait d'être rappelée au début d'un discours sur l'angoisse.

Comme le confirme jusqu'à un certain point la réflexion par laquelle j'ai introduit mon discours, celle d'un de mes proches dans notre Société, l'angoisse ne semble pas être ce qui vous étouffe, j'entends comme psychanalystes. Et pourtant ce n'est pas trop dire que ça devrait. C'est en effet dans la logique des choses, c'est-à-dire de la relation que vous avez avec votre patient. Sentir ce que le sujet peut supporter d'angoisse vous met à tout instant à l'épreuve. Il faut donc supposer que, au moins pour ceux d'entre vous qui sont formés à la technique, la chose a fini par passer dans votre régulation, la moins aperçue il faut bien le dire. Mais l'analyste entrant dans sa pratique, il n'est pas exclu, Dieu merci, que, pour peu qu'il présente de très bonnes dispositions à être un analyste, il ressente de ses premières relations avec le malade sur le divan quelque angoisse.

Encore convient-il de toucher à ce propos la question de la communication de l'angoisse. Cette angoisse que vous savez, semble-t-il, si bien régler et tamponner en vous qu'elle vous guide, est-ce la même que celle du patient ? Pourquoi pas ? Je laisse la question ouverte pour l'instant, non pas peut-être pour très longtemps. Il vaut la peine de la poser d'emblée, même s'il faudra recourir à nos articulations essentielles pour lui donner une réponse valable, et donc attendre d'avoir suivi un moment les premiers détours que je vais vous proposer.

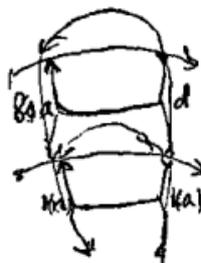
Ceux-ci ne sont pas absolument hors de toute prévision pour ceux qui sont mes auditeurs. En effet, si vous vous en souvenez, lors d'une autre série de Journées dites provinciales qui était loin, celle-là, de

n'avoir donné autant de satisfaction, j'avais cru devoir, en manière de parenthèse dans mon discours de l'année dernière, projeter à l'avance une formule vous indiquant le rapport essentiel de l'angoisse au désir de l'Autre.

Pour ceux qui n'étaient pas-là, je rappelle la fable, l'apologue, Nimage amusante que j'en avais dressée devant vous pour un instant. Moi-même revêtant le masque animal dont se couvre le sorcier de la grotte dite des Trois Frères, je m'étais imaginé devant vous en face d'un autre animal, un vrai celui-là, supposé géant pour l'occasion, une mante religieuse. Comme, le masque que je portais, je ne savais pas quel il était, vous imaginez facilement que j'avais quelque raison de n'être pas rassuré, pour le cas où, par hasard, ce masque n'aurait pas été impropre à entraîner ma partenaire dans quelque erreur sur mon identité. La chose était bien soulignée par ceci, que j'avais ajouté, que je ne voyais pas ma propre image dans le miroir énigmatique du globe oculaire de l'insecte.

Cette métaphore garde aujourd'hui toute sa valeur. Elle justifie que j'aie placé au centre des signifiants sur ce tableau la question que j'ai depuis longtemps introduite comme étant la charnière des deux étages du graphe, pour autant qu'ils structurent ce rapport du sujet au signifiant qui me paraît devoir être la clé de ce qu'introduit sur la subjectivité la doctrine freudienne. *Che vuoi?*, *Que veux-tu?* Poussez un petit peu plus le fonctionnement, l'entrée de la clé, et vous avez *Que me veut-Il?*, avec l'ambiguïté que le français permet sur le *me*, entre le complément indirect ou direct. Ce n'est pas seulement *Que veut-Il à moi?*, mais aussi une interrogation suspendue qui concerne directement le moi, non pas *Comment me veut-Il?*, mais *Que veut-Il concernant cette place du moi?*

Cette question se tient en suspens entre les deux étages, et précisément entre les deux voies de retour qui désignent dans chacun l'effet caractéristique. La distance entre elles, si essentielle à construire, et qui sera au principe de tout ce dans quoi nous allons nous avancer, rend à Ja fois homologues et distincts le rapport au désir et l'identification narcissique.



C'est dans le jeu de la dialectique qui noue si étroitement ces deux étapes que nous allons voir s'introduire la fonction de l'angoisse. Non pas qu'elle en soit elle-même le ressort, mais elle est ce qui nous permet de nous y orienter en fonction des moments de son apparition. Ainsi donc la question que j'ai posée, de votre rapport d'analyste à l'angoisse, laisse en suspens cette autre – qui ménageriez-vous? L'autre, sans doute, mais aussi bien vous-mêmes. Ces deux mélangements, pour se recouvrir, ne doivent pas être laissés confondus. C'est même là l'une des visées qui vous seront proposées à la fin du discours de cette année.

Pour l'instant, je me contente d'introduire une indication de méthode sur ce que nous allons avoir à tirer d'enseignements de notre recherche sur l'angoisse. Voir en quels points privilégiés elle émerge nous permettra de modeler une véritable orthographe de l'angoisse, ce qui nous conduira directement sur un relief qui n'est autre que celui des rapports de terme à terme que constitue la tentative structurale plus que condensée dont j'ai cru devoir faire pour vous, sous la forme de ce graphe, le guide de notre discours.

Si vous savez donc vous arranger avec l'angoisse, cela nous fera déjà avancer que d'essayer de voir comment. Et aussi bien, moi-même, je ne saurais la produire sans l'arranger de quelque façon. C'est peut-être là un écueil. Il ne faut pas que je l'arrange trop vite. Cela ne veut pas dire rien plus que, d'aucune façon, par quelque jeu psychodramatique, mon but doive être de vous jeter dans l'angoisse – avec le jeu de mots que j'ai déjà fait sur le jeu du jeter.

Chacun sait que la projection du *je* dans une introduction à l'angoisse est depuis quelque temps l'ambition d'une philosophie dite existentialiste. Les références ne manquent pas, depuis Kierkegaard jusqu'à Gabriel Marcel, Chestov, Berdiaev, et quelques autres. Tous n'ont pas la même place, ni ne sont aussi utilisables. Mais je tiens à dire au début de ce *dis cours* que cette philosophie – pour autant que, de son patron, nommé le premier, a ceux dont j'ai par après avancé le nom, elle accuse incontestablement quelque dégradation –, il me semble la voir marquée de quelque hâte et même de quelque désarroi, dirai-je, par rapport à la référence à quoi se confie à la même époque le mouvement de la pensée, à savoir la référence à l'histoire. C'est d'un désarroi, au sens étymologique du terme, par rapport à cette référence, que naît et se précipite la réflexion existentialiste.

Le cheval de la pensée, dirai-je pour emprunter au petit Hans l'objet de sa phobie, qui s'imagine un temps être celui qui traîne le cochon de l'histoire, tout d'un coup se cabre, devient fou, choit, et se livre à ce grand *Krawallmachen* ou le petit Hans trouve une des images de sa crainte chérie. C'est ce que j'appelle un mouvement de hâte, au mauvais sens du terme, celui de désarroi. Et c'est bien pour cette raison que ceci est loin d'être ce qui nous intéresse le plus dans la lignée de pensée que nous avons épinglée à l'instant, avec tout le monde d'ailleurs, du terme d'existentialisme.

Aussi bien peut-on remarquer que le dernier venu, et non peut-être des moins grands, M. Sartre, s'emploie expressément, ce cheval, à le remettre non seulement sur ses pieds, mais dans les brancards de l'histoire. C'est précisément en fonction de cela que M. Sartre s'est beaucoup occupé, beaucoup interrogé, sur la fonction du sérieux.

Il y a aussi quelqu'un que je n'ai pas mis dans la série, et dont je dirai, puisque j'aborde simplement un fond de tableau en y touchant à l'entrée, que c'est en référence à lui que les philosophes qui nous observent, sur le point ou nous en venons, peuvent se dire – les analystes seront vifs à la hauteur de ce que nous faisons de l'angoisse? Il y a Heidegger. Avec mon calembour sur le mot *jetter*, c'est bien de lui et de *a deretli* ton originelle que j'étais le plus près.

L'être pour la mort, pour l'appeler par son nom, qui est la voie d'à – ès par où Heidegger, dans son discours rompu, nous mène à son interrogation énigmatique sur l'être de l'étant, ne passe pas vraiment

par l'angoisse. La référence vécue de la question heideggerienne, il l'a nommée, elle est fondamentale, elle est de tous, elle est de l'on, elle est de l'omnitude du quocidien humain, elle est *le souci*. Bien sûr, à ce titre, elle ne saurait, non plus que le souci lui-même, nous être étrangère.

Puisque j'ai appelé ici deux témoins, Sartre et Heidegger, je ne me priverai pas d'en appeler un troisième, pour autant que je ne le crois pas indigne de représenter ceux qui sont ici, en train d'observer aussi ce qu'il va dire, et c'est moi-même.

Les témoignages m'y autorisent, que j'ai eus, encore dans les heures toutes récentes, de ce que j'appellerai l'attente. Mais il n'y a pas que la vôtre dont je parle en cette occasion. C'est ainsi qu'il m'est arrivé hier soir un travail que j'avais dit à quelqu'un d'entre vous attendre avant de commencer ici mon discours. Je lui avais demandé d'avoir ce texte, voire de m'orienter à propos d'une question que lui-même m'avait posée. Même si je n'ai pu encore en prendre connaissance, le fait qu'il m'a été apporté à temps a répondu à mon attente, comme, après tout, je viens ici répondre à temps à la vôtre. Est-ce là un mouvement de nature en soi-même à susciter l'angoisse? Sans avoir interrogé celui dont il s'agit, je ne le crois pas. Quant à moi, ma foi, je peux répondre que cette attente, pourtant bien faite pour faire peser sur moi un poids, n'est pas, je crois pouvoir le dire par expérience, une dimension qui, en elle-même, fait surgir l'angoisse. Je dirai même, au contraire.

Cette dernière référence, si proche qu'elle peut vous apparaître problématique, j'ai tenu à la faire pour vous indiquer comment j'entends vous mettre à ce qui est ma question depuis le début – à quelle distance mettre l'angoisse pour vous en parler, sans la mettre tout de suite dans l'armoire, sans non plus la laisser à l'état flou? Eh bien, mon Dieu, à la distance qui est la bonne, je veux dire celle qui ne nous met trop près de personne, à cette distance familière que je vous évoquai justement en prenant ces dernières références, celle à mon interlocuteur qui m'apporte *in extremis* son papier, et celle à moi-même qui dois ici me risquer à mon discours sur l'angoisse.

Nous allons essayer, cette angoisse, de la prendre sous le bras. Ce ne sera pas plus indiscret pour cela. Ça nous laissera vraiment à la distance opaque, croyez-moi, qui nous sépare de ceux qui nous sont les plus proches.

Alors, entre ce souci, ce sérieux et cette attente, allez-vous croire que c'est ainsi que j'ai voulu la cerner, la coincer ? Eh bien, détrompez-vous. Elle n'est pas à chercher au milieu. Si j'ai tracé au milieu de ces trois termes un petit cercle avec ses flèches écartées, c'est pour vous dire que si c'est là que vous la cherchiez, vous verriez vite que, si jamais elle a été là, l'oiseau s'est envolé.

2

Inhibition, symptôme, angoisse, tel est le titre, le slogan, sous lequel à un analyste apparaît dans sa mémoire et reste marqué le dernier terme de ce que Freud a articulé sur le sujet de l'angoisse.

Je ne vais pas entrer dans ce texte, pour la raison que je suis décidé aujourd'hui, comme vous le voyez depuis le début, à travailler sans filet, et qu'il n'y a pas de sujet où le filet du discours freudien soit plus près de nous donner une sécurité fautive. Quand nous entrerons dans ce texte, vous verrez justement ce qui est à voir à propos de l'angoisse, à savoir qu'il n'y a pas de filet. S'agissant de l'angoisse, chaque maille, si je puis dire, n'a de sens qu'à laisser le vide dans lequel il y a l'angoisse.

Dans le discours d'*Inhibition, symptôme, angoisse*, on parle, Dieu merci, de tout sauf de l'angoisse. Est-ce à dire qu'on ne puisse pas en parler ? Travailler sans filet évoque le funambule. Je ne prends comme corde que le titre, *Inhibition, symptôme, angoisse*. Il saute, si je puis dire, à l'entendement que ces trois termes ne sont pas du même niveau. Ça fait hétéroclite, et c'est pourquoi je les ai écrits sur trois lignes, et décalés. Pour que ça marche, pour que l'on puisse les entendre comme une série, il faut vraiment les voir comme je les ai mis là, en diagonale, ce qui implique de remplir les blancs.

Je ne vais pas m'attarder à vous démontrer ce qui saute aux yeux, la différence entre la structure de ces trois termes, qui n'ont chacun, si nous voulons les situer, absolument pas les mêmes termes comme contexte ou entour.

C'est ainsi que l'inhibition est dans la dimension du mouvement, au sens le plus large de ce terme. Je n'entrerai pas dans le texte, mais vous vous en souvenez tout de même assez pour voir que Freud, à propos de l'inhibition, ne peut pas faire que de ne parler que de la locomotion.

Le mouvement existe, au moins métaphoriquement, dans toute fonction, ne fût-elle pas locomotrice.

Dans l'inhibition, c'est de l'arrêt du mouvement qu'il s'agit. Est-ce à dire que c'est seulement l'arrêt que le mot d'inhibition est fait pour nous suggérer ? Facilement, vous objecteriez le freinage. Pourquoi pas ? Je vous l'accorde.

Soit donc à construire une matrice qui nous permette de distinguer les dimensions dont il s'agit dans une notion à nous si familière. Je ne vois pas pourquoi nous ne mettrions pas sur l'axe horizontal la notion de difficulté, et sur l'autre axe des coordonnées celle du mouvement. C'est ce qui va nous permettre d'y voir plus clair, car c'est aussi ce qui va nous permettre de redescendre au sol, le sol de ce qui n'est pas visible par le mot savant, la notion, voire le concept avec quoi l'on s'arrange.

Pourquoi ne pas se servir du mot *empêcher* ? C'est bien de cela qu'il s'agit. Nos sujets sont inhibés quand ils nous parlent de leur inhibition, et nous-mêmes quand nous en parlons dans des congrès scientifiques, mais chaque jour ils sont bien empêchés. Être empêché, c'est un symptôme. Être inhibé, c'est un symptôme mis au musée.

Voir l'étymologie n'implique nulle superstition, je m'en sers quand elle me sert. *Impedire* veut dire être pris au piège, et c'est tout de même une notion extrêmement précieuse. Elle implique en effet le rapport d'une dimension à quelque chose qui vient y interférer, et qui, dans ce qui nous intéresse, empêche, non pas la fonction, terme de référence, non pas le mouvement, rendu difficile, mais bel et bien le sujet. Voilà qui nous rapproche de ce que nous cherchons, à savoir ce qui se passe sous le nom d'angoisse. Je mets donc *empêchement* dans la même colonne que *symptôme*.

Je vous indique tout de suite que le piège dont il s'agit, c'est la capture narcissique. Nous serons amenés par la suite à en articuler beaucoup plus, mais sur ce point vous n'en êtes déjà plus tout à fait aux éléments, si vous vous souvenez de ce que j'ai articulé au dernier terme concernant la limite très précise que la capture narcissique introduit quant à ce qui peut s'investir dans l'objet, pour autant que le phallus reste, lui, investi auto-érotiquement. La cassure qui en résulte dans l'image spéculaire vient à être proprement ce qui donne son support et son matériel à cette articulation signifiante que, sur l'autre part, symbolique, l'on appelle castration. L'empêchement survenu est lié à ce cercle qui fait

que, du même mouvement dont le sujet s'avance vers la jouissance, c'est-à-dire vers ce qui est le plus loin de lui, il rencontre cette cassure intime, toute proche, de s'être laissé prendre en route à sa propre image, l'image spéculaire. C'est ça, le piège.

Là, nous sortons encore au niveau du symptôme. Essayons d'aller plus loin. Si nous poussons plus avant l'interrogation du sens du mot d'inhibition, quel terme amener dans la troisième colonne? Après l'inhibition et l'empêchement, le troisième terme que je vous propose, toujours dans le sens de vous ramener au plancher du vécu, au sérieux dérisoire de la question, est le beau terme d'*embarras*.

Il nous sera d'autant plus précieux qu'aujourd'hui l'étymologie me comble, que manifestement le vent souffle pour moi. L'*embarras*, c'est très exactement le sujet S revêtu de la barre, *S*, car *imbaricare* fait l'allusion la plus directe à la barre, *bars*, comme telle. C'est bien là l'image du vécu le plus direct de l'*embarras*. Quand vous ne savez plus que faire de vous, vous cherchez derrière quoi vous remparrer. C'est bien de l'expérience de la barre qu'il s'agit. Si je suis bien informé, dans de nombreux patois cette barre prend plus d'une forme. Mais il n'est pas besoin de recourir aux patois. Il n'y a pas d'Espagnol ici? Tant pis, car on m'affirme qu'en espagnol, l'*embarassada*, au féminin, l'*embarazada*, désigne la femme enceinte, ce qui est une autre forme, bien significative, de la barre à sa place.

Voilà donc pour la dimension de la difficulté. La première rangée horizontale, qui commence par l'inhibition et se poursuit par l'empêchement, aboutit à cette forme légère de l'angoisse qui s'appelle l'*embarras*.

Dans l'autre dimension, celle du mouvement, quels sont les termes que nous allons voir se dessiner verticalement après le terme d'inhibition?

C'est d'abord l'*émotion*.

Vous me pardonnez de continuer à me fier à une étymologie qui m'a été jusque maintenant si propice. L'*émotion* se réfère étymologiquement au mouvement, à ceci près que nous donnerons ici le *petit coup* de pouce en y mettant le sens goldsteinien de jeter hors, ex, hors de la ligne du mouvement – c'est le mouvement qui se désagrège, c'est la réaction qu'on appelle catastrophique. Il était utile que je vous indique à quelle place mettre ça, car, après tout, il y en a eu d'aucuns pour nous dire que l'*angoisse*, c'était ça, la réaction catastrophique. Ce n'est pas sans

rapport, bien sûr, mais qu'est-ce qui ne serait pas en rapport avec l'*angoisse*? Il s'agit justement de savoir où c'est vraiment l'*angoisse*. Le fait que l'on ait pu par exemple, et sans scrupule, se servir de la même référence à la réaction catastrophique pour désigner la crise hystérique, ou encore, dans d'autres cas, la colère, prouve tout de même assez que cela ne saurait suffire à distinguer l'*angoisse*, ni à pointer où elle est.

Faisons le pas suivant. Nous restons encore à distance respectueuse de l'*angoisse*, puisque nous sommes ici à une distance de deux cases. Dans la dimension du mouvement, y a-t-il quelque chose qui réponde plus précisément à l'étagé de l'*angoisse*? Je vais l'appeler d'un nom que je réserve depuis longtemps à votre intérêt, comme friandise. Peut-être y ai-je fait une allusion fugitive, mais seules des oreilles particulièrement préhensives ont pu le retenir. C'est le mot *émol*.

L'étymologie me favorise ici d'une façon fabuleuse. Elle me comble. C'est pourquoi je n'hésiterai pas à en abuser: encore, quand je vous aurai dit d'abord tout ce qu'elle m'apporte. Je vous indique expressément de vous référer à l'article de M^{me} Bloch et von Wartburg, en m'excusant si cela fait double emploi avec ce que je vais vous dire maintenant, d'autant plus que ce que je vais vous dire en est la citation textuelle. Je prends mon bien où je le trouve, n'en déplaie à quiconque.

Ces messieurs me disent donc que le sentiment linguistique, comme ils s'expriment, a rapproché ce terme du mortiste, qui est le mot *émouvoir*. Or, détrompez-vous, il n'en est rien. Étymologiquement, comme d'ailleurs pour qui sait se servir des mots, l'*émol* n'a rien à faire avec l'*émotion*. En tous les cas, apprenez que le terme *esmayar* est déjà attesté au XII^e siècle – qu'avant lui *esmais* et même *esmoi-esmais*, si vous voulez le savoir, n'ont triomphé, pour m'exprimer avec les auteurs, qu'au XVI^e – qu'*esmayar* a le sens de troubler, effrayer, et aussi se troubler – qu'*esmayar* est effectivement encore usité dans les patois et nous conduit au latin populaire *exmagare*, qui veut dire faire perdre son pouvoir, sa force – que ce latin populaire est lié à une greffe d'une racine germanique occidentale qui, reconstituée, donne *magan*. On n'a d'ailleurs pas besoin de la reconstituer puisqu'elle existe sous cette même forme en haut allemand et en gothique. Pour peu que vous soyez germanophones, vous pouvez rapporter au *mögen* allemand. En anglais, il y a *to may*. En italien, *smagare* existe?

Pas tellement. Cela voudrait dire, à en croire Bloch et von Wartburg, se *décourager*. Un doute donc subsiste. Comme il n'y a ici personne de

portugais, je n'aurai pas d'objection à recevoir à ce que, non pas moi, mais Bloch et von Wartburg avancent en faisant venir *emagrar*, qui voudrait dire *énerger*, ce que, jusqu'à nouvel ordre, je retiendrai comme ayant pour la suite un gros intérêt. Je vous paste le provençal.

Quoi qu'il en soit, il est certain que la traduction, qui a été admise, de *Thebregius* par *émou* pulsionnel, est tout à fait impropre, et justement de toute la distance qu'il y a entre l'émotion et l'émou. L'émou est trouble, chute de puissance, la *Reging* est stimulation, appel au désordre, voire à l'émeute. Je me remperdara aussi de cette enquête étymologique pour vous dire que, jusqu'à une certaine époque, la même à peu près que celle qui voit ce que l'on appelle dans Bloch et von Wartburg le triomphe de l'émou, *emoute* a eu justement le sens d'émotion, et n'a pris le sens de mouvement populaire qu'à partir du XVII^e siècle.

Tout cela doit bien vous faire sentir que les nuances, voire les versions, linguistiques ici évoquées sont faites pour nous guider à définir par l'émou la tierce place dans le sens de ce que veut dire l'inhibition sur le versant du mouvement, comme, sur le versant de la difficulté, la référence correspondante, nous l'avons épargnée par l'embarras. L'émou, c'est le trouble, le se troubler en tant que tel, le se troubler le plus profond dans la dimension du mouvement. L'embarras, c'est le maximum de la difficulté atteinte.

Est-ce à dire que nous ayons pour autant rejoint l'angoisse ? Les cases de ce pent tableau sont là pour vous montrer que, précisément, nous ne le prétendons pas.

	Difficulté		
(Fid)	Inhibition	Empêchement	Embarras
Mouvement	Emotion	Symptôme	X
	Emou	X	Angoisse

Nous avons rempli par *émotion* et par *émou* ces deux cases dans le sens vertical, et par *empêchement* et *embarras* ces deux dans le sens horizontal. Il reste que celle-ci est vide, et celle-là.

Comment: les remplir? C'est un sujet qui a le plus grand intérêt quant au maniement de l'angoisse.

Pour un temps, je le laisserai pour vous à l'état de devinette.

3

Ce petit préambule étant posé à la triade freudienne de l'inhibition, lu symptôme et de l'angoisse, voici le terrain déblayé à parler d'elle localement.

Après l'avoir ramenée par ces évocations au niveau même de l'expérience, essayons de la situer dans un cadre conceptuel.

L'angoisse, qu'est-elle? Nous avons écarté que ce soit une émotion. Pour l'introduire, je dirai que c'est un affect.

Ceux qui suivent les mouvements d'affinité ou d'aversion de mon discours se laissant prendre souvent à des apparences, ils pensent sans doute que je m'intéresse moins aux affects qu'à autre chose. C'est absurde. J'ai essayé à l'occasion de dire ce que l'affect n'est pas. Il n'est pas l'être donné dans son immédiateté, ni non plus le sujet sous une forme brute. Il n'est en aucun cas topopathique. Mes remarques occasionnelles sur l'affect ne veulent pas dire autre chose. Et c'est même pour cette raison qu'il a un rapport étroit de structure avec ce qu'est un sujet, même traditionnellement. J'espère vous l'articuler d'une façon inédite à la prochaine fois.

En revanche, ce que j'ai dit de l'affect, c'est qu'il n'est pas refoulé. Cela, Freud le dit comme moi. Il est désarrimé, il s'en va à la dérive. On le retrouve déplacé, fou, inversé, métabolisé, mais il n'est pas refoulé. Ce qui est refoulé, ce sont les signifiants qui l'amarront.

Le rapport de l'affect au signifiant nécessiterait toute une année de théorie des affects. J'ai déjà une fois laissé paraître comment je l'entends. Je vous l'ai dit à propos de la colère.

La colère, vous ai-je dit, c'est ce qui se passe chez les sujets, quand les petites chevilles ne rentrent pas dans les petits trous. Cela veut dire quoi? Quand au niveau de l'Autre, du signifiant, c'est-à-dire toujours,

plus ou moins, de la foi, de la bonne foi, on ne joue pas le jeu. Eh bien, c'est cela qui suscite la colère.

Pour vous laisser sur quelque chose qui vous occupe, je vais vous faire une simple remarque. Ou Aristote traite-t-il le mieux des passions ? Je pense qu'il y en a tout de même un certain nombre qui le savent. C'est au livre II de sa *Rhétorique*.

Ce qu'il y a de meilleur sur les passions est pris dans le filet, le réseau, de la rhétorique. Ce n'est pas un hasard. Les signifiants au tableau, c'est ça, le filet. C'est bien pourquoi je vous ai parlé de filet à propos des premiers repérages linguistiques que j'ai tenté de vous donner.

Je n'ai pas pris la voie dogmatique de faire précéder d'une théorie générale des affects ce que j'ai à vous dire de l'angoisse. Pourquoi ? Parce que nous ne sommes pas ici des psychologues, nous sommes des psychanalystes.

Je ne vous développe pas une *psycho-logie*, un discours sur cette réalité irréaliste qu'on appelle la psyché, mais sur une praxis qui mérite un nom, *érotologie*. Il s'agit du désir. Et l'affect par où nous sommes peut-être sollicités à faire surgir tout ce que ce discours comporte comme conséquence, non pas générale mais universelle, sur la théorie des affects, c'est l'angoisse.

C'est sur le tranchant de l'angoisse que nous avons à nous tenir, et c'est sur ce tranchant que j'espère vous mener plus loin la prochaine fois.

14 NOVEMBRE 1962

II

L'ANGOISSE, SIGNE DU DÉSIR.

Un idéal de simplicité

Hegel et Lacan

Les cinq formules du désir de l'Autre

La division et son reste

Je te désire, même si je ne le sais pas

Au moment d'engager un peu plus avant mon discours sur l'angoisse, je peux légitimement poser devant vous la question de ce que c'est ici qu'un enseignement.

Puisque dans cette salle nous sommes en principe, disons pour la plupart, des analystes, et que l'expérience analytique est supposée être ma référence essentielle quand je m'adresse à l'audience que vous composez, la notion que nous pouvons nous faire de l'enseignement doit tout de même subir quelque effet de ce que l'analyste, nous ne pouvons l'oublier, est, si je puis dire, un interprétant.

L'analyste joue en effet sur ce temps si essentiel que j'ai déjà accentué pour vous à plusieurs reprises, à partir de divers sujets du verbe – *il ne savait pas, je ne savais pas*. Nous laisserons donc indéterminé ce sujet en le rassemblant dans un *on ne savait pas*.

Par rapport à cet *on ne savait pas*, l'analyste est censé savoir quelque chose. Pourquoi même ne pas admettre qu'il en sait un bout ? Mais ce qu'il sait, peut-il l'enseigner ? Ce n'est pas la question, ou tout au moins elle serait prématurée. Jusqu'à un certain point, la seule existence d'un endroit comme ici, et du rôle que j'y joue depuis un certain temps, est une façon de trancher la question – bien ou mal, mais de la trancher.

Non, la question est – ce qu'il sait, qu'est-ce que l'enseigner ?

Qu'est-ce que d'enseigner, quand ce qu'il s'agit d'enseigner, il s'agit justement de l'enseigner, non seulement à qui ne sait pas, mais à qui ne *peut* pas savoir ? Et il faut admettre que, jusqu'à un certain point, nous sommes tous ici logés à la même enseigne, étant donné ce dont il s'agit.

Observez bien où porte, si je puis dire, le porte-à-faux.

S'il n'y avait pas ce porte-à-faux, un enseignement analytique, ce Séminaire lui-même pourrait se concevoir dans le prolongement de ce qui se passe par exemple dans un contrôle, où c'est ce que vous sauriez qui serait apporté, et je n'interviendrais que pour donner l'analogie de l'interprétation, à savoir cette addition moyennant quoi quelque chose apparaît, qui donne du sens à ce que vous croyez savoir, et fait apparaître en un éclair ce qu'il est possible de saisir au-delà des limites du savoir.

C'est tout de même dans la mesure où un savoir est constitué dans un travail d'élaboration que nous dirons communautaire plus que collective, de l'analyse parmi ceux qui ont son expérience, les analystes, qu'un travail de rassemblement est concevable, qui justifie la place que peut prendre un enseignement comme celui qui est fait ici. Si vous voulez, c'est parce qu'il y a, secrétée par l'expérience analytique, toute une littérature qui s'appelle théorie analytique, que je suis forcé, souvent bien contre mon gré, de lui faire ici autant de part, et c'est elle qui nécessite que je fasse quelque chose qui doit aller au-delà du rassemblement, qui doit aller, à travers ce rassemblement de la théorie analytique, dans le sens de nous rapprocher de ce qui constitue sa source, à savoir l'expérience.

Ici se présente une ambiguïté, qui ne tient pas seulement à ce qu'ici se mélange à nous quelques non-analystes. Il n'y a pas à cela grand inconvénient, puisqu'aussi bien même les analystes arrivent ici avec des positions, des postures, des attentes, qui ne sont pas forcément analytiques. Ils sont déjà très suffisamment conditionnés par le fait que, dans la théorie faite dans l'analyse, s'introduisent, en bien plus grand nombre qu'il n'apparaît au premier abord, des références de toute espèce, que l'on peut qualifier d'extra-analytiques, de psychologisantes par exemple.

Du seul fait que j'ai affaire à cette matière – matière de mon audience, matière de mon objet d'enseignement – je serai amené à me référer à cette expérience commune qui est celle grâce à quoi s'établit toute communication enseignante. Cela veut dire que je ne peux rester dans la pure position que j'ai appelée tout à l'heure interprétante, mais qu'il me faut passer à une position communicante plus large, et m'engager sur le terrain du *faire-comprendre*, donc faire appel en vous à une expérience qui va bien au-delà de la stricte expérience analytique.

Cela est important à rappeler, parce que le *faire-comprendre* est vraiment, de tout temps, la pierre d'achoppement en psychologie, au sens le plus large. Non pas tellement que l'accent doive être mis sur le thème qui, à un moment, a paru la grande originalité d'un ouvrage comme celui de Blondel sur la conscience morbide, à savoir – il y a des limites de la compréhension, ne nous imaginons pas que nous comprenons le vécu authentique ou réel des malades. Mais ce n'est pas la question de cette limite qui nous importe. Au moment de vous parler de l'angoisse, c'est l'une des questions que nous suspendons.

En effet, la question est bien plutôt d'expliquer à quel titre nous pouvons parler de l'angoisse quand nous subsumons sous cette même rubrique des expériences aussi diverses que – l'angoisse dans laquelle nous pouvons nous introduire à la suite de telle méditation guidée par Kierkegaard – l'angoisse para-normale, ou même franchement pathologique, qui peut à tel moment nous saisir, comme étant nous-mêmes sujets d'une expérience plus ou moins psycho-pathologiquement situable – l'angoisse qui est celle à laquelle nous avons affaire avec nos névrosés, matériel ordinaire de notre expérience – et aussi bien l'angoisse que nous pouvons décrire et localiser au principe d'une expérience plus périphérique pour nous, celle du pervers par exemple, voire celle du psychotique.

Si cette homologie se trouve justifiée d'une parenté de structure, ce ne peut être qu'aux dépens de la compréhension originelle, qui pourtant va s'accroître nécessairement avec le danger de nous faire oublier que cette compréhension n'est pas celle d'un vécu, mais d'un ressort, et de trop présumer de ce que nous pouvons assumer des expériences auxquelles elle se réfère, celles nommément du pervers et du psychotique.

Dans cette perspective, il est préférable d'avertir quiconque qu'il n'a pas trop à en croire sur ce qu'il peut comprendre.

C'est bien là que prennent leur importance les éléments signifiants que j'introduis pour vous. Aussi dénués de contenu compréhensible que je m'efforce de les faire par leur notation dans le rapport structural, ils sont le moyen par où j'essaie de maintenir le niveau nécessaire pour que la compréhension ne soit pas trompeuse, tout en laissant repérables les termes diversement significatifs dans lesquels nous nous avançons. Cela est tout spécialement à souligner au moment où il s'agit d'un affect, puisque je ne me suis pas refusé à cet élément de classement. L'angoisse est un affect.

Du point de vue de l'enseignant, l'abord d'un tel thème se propose selon des voies différentes, que l'on pourrait sommairement, c'est-à-dire en en faisant la somme, définir sous trois rubriques.

Il y a d'abord la voie du catalogue. Concernant l'affect, elle consiste à épuiser, non seulement ce que ça veut dire, mais ce qu'on a voulu dire en constituant cette catégorie. Cette voie met en posture d'enseigner au sujet de l'enseignement, sous son mode le plus large, et nous permettrait ici de raccorder ce qui s'est enseigné à l'intérieur de l'analyse à ce qui nous est apporté du dehors. Pourquoi pas ? Il nous est en effet arrivé de très larges apports, et je suis loin de me refuser, je vous l'ai dit, à insérer l'angoisse dans le catalogue des affects, comme dans les diverses théories qui ont été produites de l'affect.

Pour prendre les choses en une espèce de point médian de la coupure, il y a chez saint Thomas d'Aquin, pour l'appeler par son nom, de très, très bonnes choses concernant une division de l'affect qu'il n'a pas inventée, entre le concupiscible et l'irascible. La longue discussion, procédant selon la formule du débat scolastique, proposition-objection-réponse, par laquelle il met en balance de savoir laquelle des deux catégories est première par rapport à l'autre, et comment il tranche, et pourquoi, que, malgré certaines apparences et certaines références, l'irascible s'insère toujours quelque part dans la chaîne du concupiscible, lequel concupiscible est donc par rapport à lui premier — cela ne sera pas sans nous servir, car, à la vérité, cette théorie serait pour nous fort recevable si elle n'était au dernier terme tout entière suspendue à la supposition d'un Souverain Bien auquel, vous le savez, nous avons d'ores et déjà de grandes objections à faire. Nous verrons ce que nous

pouvons garder de cette théorie, ce qu'elle éclaire pour nous. Je vous prie de vous y reporter, je vous en donnerai en temps voulu les références. Nous y pouvons assurément trouver grande matière à alimenter notre propre réflexion — bien davantage, paradoxalement, que dans les élaborations modernes, récentes, appelons les choses par leur nom, XIX^e siècle, d'une psychologie qui s'est prétendue plus expérimentale, et sans doute non pas tout à fait à bon droit.

Néanmoins, cette voie a l'inconvénient de nous pousser dans le sens du classement des affects. Or, l'expérience nous prouve qu'à trop abonder dans cette direction, on n'aboutit chez nous qu'à des impasses manifestes, même si l'on porte centralement l'accent sur cette partie de notre expérience que j'ai tout à l'heure distinguée comme théorie. Un très beau témoignage nous en est donné par un article de David Rapaport que vous trouverez au tome 34 de l'*International Journal*, troisième partie de 1953. Ce texte, qui tente une théorie psychanalytique de l'affect, est véritablement exemplaire par le bilan proprement consternant auquel il aboutit, sans que d'ailleurs la plume de l'auteur songe à le dissimuler. Annoncer un article de ce titre pourrait nous laisser espérer, après tout, qu'en sorte quelque chose de nouveau, d'original, concernant ce que l'analyste peut penser de l'affect. Le résultat étonnant, c'est que l'auteur se borne à faire le catalogue des acceptions dans lesquelles ce terme a été employé à l'intérieur strictement de la théorie analytique, pour s'apercevoir à la fin que ces acceptions sont, les unes aux autres, irréductibles.

La première est celle de l'affect conçu comme constituant substantiellement la décharge de la pulsion. La seconde irait prétendument plus loin que le texte freudien, pour faire de l'affect la connotation d'une tension à ses différentes phases, ordinairement conflictuelles, la connotation de la variation de tension. Au troisième temps, l'affect est défini, dans la référence proprement topique de la théorie freudienne, comme signal, au niveau de l'ego, d'un danger venu d'ailleurs. L'important est que l'auteur constate qu'entre les auteurs les plus récemment venus dans la discussion analytique il subsiste encore des revendications divergentes concernant la primauté pour chacun de ces trois sens, en sorte que rien là-dessus n'est résolu. Que l'auteur dont il s'agit ne puisse nous en dire plus est tout de même bien le signe que la méthode dite du catalogue ne saurait ici ne pas être marquée, enfin de quelque

aporie profonde, pour aboutir à des impasses, voire à une très spéciale infécondité.

Il y a une autre méthode. Je m'excuse de m'étendre si longtemps aujourd'hui sur la question de méthode, mais elle a un grand intérêt préalable, concernant l'opportunité de ce que nous faisons ici, et ce n'est pas pour rien que je l'introduis, vous le verrez, concernant l'angoisse. Je l'appellerai, pour consonner avec le terme précédent, la méthode de l'analogie.

Celle-ci nous mène à discerner des niveaux. Un ouvrage, que je ne citerai pas autrement aujourd'hui, présente une tentative de rassemblement de cette espèce, où l'on voit en chapitres séparés l'angoisse conçue biologiquement, puis sociologiquement, puis *culturally*, culturellement, comme on s'exprime, car l'ouvrage est anglais — comme s'il suffisait de révéler des positions analogiques à des niveaux prétendus indépendants pour faire autre chose que de dégager, non plus un classement, mais une sorte de type.

On sait à quoi aboutit une telle méthode. Elle aboutit à ce qu'on appelle une anthropologie. De toutes les voies dans lesquelles nous puissions nous engager, l'anthropologie est à nos yeux celle qui comporte le plus grand nombre de présupposés des plus hasardeux. De quelque élection qu'elle se marque, une telle méthode aboutit toujours et nécessairement à un noyau central qui est le jungisme, ou du moins ce que nous appelons ainsi dans notre vocabulaire familier, sans en faire l'indice de quelqu'un qui aurait occupé une position si éminente. Sur le sujet de l'anxiété, cette thématique est fort loin de ce dont il s'agit dans l'expérience.

L'expérience nous conduit en revanche à la troisième voie, que je mettrai sous l'indice de la fonction de la clé. La clé, c'est ce qui ouvre, et qui, pour ouvrir, fonctionne. La clé est la forme selon laquelle opère ou non la fonction signifiante comme telle.

Que je l'annonce, la distingue, et ose l'introduire comme ce à quoi nous pouvons nous confier, n'a rien qui soit ici marqué de présomption.

La raison qui le légitime, et qui sera, je pense, une référence suffisamment convaincante, spécialement pour ceux qui sont ici des enseignants de profession, c'est que la dimension de la clé est co-naturelle à tout enseignement, analytique ou pas.

En effet, je dirai — quelque étonnement qui puisse résulter chez certains à ce que je le dise, moi, concernant ce que j'enseigne — qu'il n'est pas d'enseignement qui ne se réfère à ce que j'appellerai un idéal de simplicité.

2

À procéder par la voie d'aller-aux-textes sur l'affect, nous l'avons vu tout à l'heure, une chatte ne peut retrouver ses petits concernant ce que nous pensons, nous analystes :

C'est là quelque chose de profondément insatisfaisant, et qui constitue une objection suffisante. Il est en effet exigible, concernant quelque autre que ce soit, que nous satisfaisions à certain idéal de réduction simple.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Pourquoi, pourquoi, depuis le temps qu'on fait de la science — car ces réflexions portent sur bien autre chose et sur des champs plus vastes que celui de notre expérience —, exige-t-on la plus grande simplicité possible ? Pourquoi le réel serait-il simple ? Qu'est-ce qui peut même nous permettre un seul instant de le supposer ?

Eh bien, rien — rien d'autre que cet *initium* subjectif sur lequel j'ai mis l'accent ici pendant toute la première partie de mon enseignement de l'année dernière, à savoir qu'il n'y a d'apparition concevable d'un sujet comme tel qu'à partir de l'introduction première d'un signifiant, et du signifiant le plus simple, celui qui s'appelle le trait unaire.

Le trait unaire est avant le sujet. *Au commencement était le verbe veuf dire. Au commencement est le trait unaire.* Tout ce qui est enseignable doit conserver le stigmate de cet *initium* ultra-simple. C'est la seule chose qui puisse justifier à nos yeux l'idéal de simplicité.

Simplex, singularité du trait, c'est cela que nous faisons entrer dans le réel, que le réel le veuille ou ne le veuille pas. Une chose est certaine, c'est que ça entre, et qu'on y est déjà entré avant nous. C'est déjà par cette voie que tous ces sujets qui dialoguent depuis tout de même quelques siècles ont à s'arranger comme ils peuvent avec cette condition, qu'il y a justement entre eux et le réel le champ du signifiant, car c'est d'ores et déjà avec cet appareil du trait unaire qu'ils se sou-

constitués comme sujets. Comment serions-nous étonnés que nous en retrouvions la marque dans ce qui est notre champ, si notre champ est celui du sujet?

Dans l'analyse, il y a quelquefois ce qui est antérieur à tout ce que nous pouvons élaborer ou comprendre. Cela, je l'appellerai la présence de l'Autre, grand A. Il n'y a pas d'auto-analyse, même quand on se l'imagine. L'Autre est là. C'est sur cette voie et dans la même visée que se place l'indication que je vous ai déjà donnée concernant quelque chose qui va déjà beaucoup plus loin, à savoir l'angoisse.

J'ai commencé de vous indiquer à ce propos un certain rapport, que je n'ai encore fait jusqu'ici qu'imager. Cette image, je vous l'ai rappelée la dernière fois, avec le dessin réévoque de ma présence, fort modeste et embarrassée, en présence de la mante religieuse géante. Mais je vous en ai déjà dit plus long en vous précisant que ceci avait rapport avec le désir de l'Autre.

Cet Autre, avant de savoir ce que veut dire mon rapport avec son désir quand je suis dans l'angoisse, je le mets d'abord là en grand A. Pour me rapprocher de son désir, je reprendrai les voies que j'ai déjà frayées.

Je vous l'ai dit, le désir de l'homme est le désir de l'Autre.

Je m'excuse de ne pouvoir ici revenir sur ce que j'ai articulé à ce propos lors des dernières Journées provinciales, et c'est pourquoi je tiens tellement à ce que ce texte m'arrive enfin intact, afin qu'il puisse être diffusé. Il s'agissait de l'analyse grammaticale de ce que ça veut dire, le désir de l'Autre, et du sens objectif de ce génitif. Ceux qui ont été jusqu'ici à mon Séminaire ont tout de même assez d'éléments pour le situer.

J'ai fait allusion la dernière fois, en commençant, à un petit travail qui m'avait été remis le matin même. Cet article porte sur la mise en suspension de ce que l'on peut appeler la raison dialectique au niveau structuraliste où se place Lévi-Straus. Pour débrouiller ce débat, entrer dans ses détours, démêler son écheveau du point de vue analytique, son auteur fait, bien entendu, référence à ce que j'ai pu dire du fantasme comme support du désir. Mais, à mon gré, il ne fait pas suffisante remarque de ce que je dis quand je parle du désir de l'homme comme désir de l'Autre. Ce qui le prouve, c'est qu'il croit pouvoir se contenter de rappeler que c'est là une formule hégélienne.

Certes, s'il y a quelqu'un qui ne fait pas tort à ce que nous a apporté la *Phénoménologie de l'esprit*, c'est bien moi. S'il est pourtant un point où il est important de marquer le progrès, pour employer ce terme, j'aimerais mieux encore dire le saut, qui est le nôtre par rapport à Hegel, c'est bien ce qui concerne la fonction du désir.

Vu le champ que j'ai à couvrir cette année, je ne suis pas en posture de reprendre avec vous le texte hégélien pas à pas, comme le fait cet article, dont j'espère qu'il sera publié car il manifeste une tout à fait sensible connaissance de ce que dit Hegel là-dessus. Je ne reprendrai même pas le passage en effet original que l'auteur s'est très bien rappelé à cette occasion. Mais étant donné l'idée que le commun de mon auditoire a déjà pu se faire de la référence hégélienne, je dirai tout de suite, pour faire sentir ce dont il s'agit, que dans Hegel, concernant la dépendance de mon désir par rapport au désirant qu'est l'Autre, j'ai affaire, de la façon la plus certaine et la plus articulée, à l'Autre comme conscience. L'Autre est celui qui me voit.

En quoi cela intéresse mon désir, vous l'entrevoiez déjà assez, et j'y reviendrai tout à l'heure. Pour l'instant, je fais des oppositions massives.

Chez Hegel, l'Autre est celui qui me voit, et c'est ce qui, à soi tout seul, engage la lutte, selon les bases où Hegel inaugure la *Phénoménologie de l'esprit*, sur le plan de ce qu'il appelle le pur prestige, et c'est sur ce plan que mon désir est intéressé. Pour Lacan, parce que Lacan est analyste, l'Autre est là comme inconscience constituée comme telle. L'Autre intéressé mon désir dans la mesure de ce qui lui manque et qu'il ne sait pas. C'est au niveau de ce qui lui manque et qu'il ne sait pas que je suis intéressé de la façon la plus prégnante, parce qu'il n'y a pas pour moi d'autre détour à trouver ce qui me manque comme objet de mon désir. C'est pourquoi il n'y a pas pour moi, non seulement d'accès à mon désir, mais même de sustentation possible de mon désir qui ait référence à un objet quel qu'il soit, si ce n'est en le couplant, en le nouant avec ceci, le S, qui exprime la nécessaire dépendance du sujet par rapport à l'Autre comme tel.

Cet Autre est bien entendu celui qu'au cours de ces années, je pense vous avoir rompus à distinguer à chaque instant de l'autre, non semblable. C'est l'Autre comme lieu du signifiant. C'est mon semblable entre autres, mais, seulement, ceci que c'est aussitôt lieu où s'institue

comme tel l'Autre de la différence singulière dont je vous parlais au départ.

Vous-je introduire maintenant les formules que j'ai inscrites ? Je ne comprends pas, loin de là, qu'elles vous livrent immédiatement leur malice. Je vous prie, aujourd'hui comme la dernière fois, transcrivez-les. C'est pour cela que cette année j'écris des choses au tableau. Vous en verrez par après le fonctionnement.

Formule n° 1

$$d(a) : d(A) < a$$

Au sens hégélien, le désir de désir est désir qu'un désir réponde à l'appel du sujet. Il est désir d'un désirant. Ce désirant qui est l'Autre, pourquoi le sujet en a-t-il besoin ? Il est indiqué de la façon la plus articulée dans Hegel qu'il en a besoin pour que l'Autre le reconnaisse, pour recevoir de lui la reconnaissance. Cela veut dire quoi ? Que l'Autre va instaurer quelque chose, désigné par a , qui est ce dont il s'agit au niveau de ce qui désire. C'est là qu'est toute l'impasse. En exigeant d'être reconnu, là où je suis reconnu, je ne suis reconnu que comme objet. J'obtiens ce que je désire, je suis objet, et je ne puis me supporter comme objet, puisque cet objet que je suis est dans son essence une conscience, une *Selbst-bei-sichsein*. Je ne puis me supporter reconnu dans le mode, le seul mode de reconnaissance que je puisse obtenir. Il faut donc à tout prix qu'on en tranche entre nos deux consciences. Il n'y a plus d'autre médiation que celle de la violence. Tel est le sort du désir dans Hegel.

Formule n° 2

$$d(a) < i(a) : d(A)$$

Au sens lacanien, ou analytique, le désir de désir est désir de l'Autre d'une façon beaucoup plus principalement ouverte à une médiation. Du moins le semble-t-il au premier abord.

Voyez que la formule que je mets au tableau va assez loin dans le sens de contraire ce que vous pouvez attendre. J'ai en effet écrit le rapport du désir de l'Autre, $d(A)$, avec l'image support de ce désir, que je n'hésite pas à écrire $i(a)$, justement parce que cela fait ambiguïté avec la notation $i(m)$ dont je désigne d'habitude l'image spéculaire.

Nous ne savons pas encore, quand, comment et pourquoi cet $i(a)$ peut être l'image spéculaire, mais c'est une image assurément. Ce n'est pas l'image spéculaire, c'est de l'ordre de l'image, c'est ici le fantôme. Je n'hésite pas en l'occasion à le recouvrir par la notation de l'image spéculaire. Je dis donc que ce désir est désir en tant que son image-support est l'équivalent du désir de l'Autre. C'est pour cette raison que les deux points qui étaient ici sont maintenant là. Cet Autre est ici connoté A barré parce que c'est l'Autre au point où il se caractérise comme manque.

Il y a les deux autres formules. Il n'y en a que deux, car celles qui sont englobées dans une accolade ne sont que deux façons d'écrire la même, dans un sens, puis dans le sens palindromique. Je ne sais si j'aurai le temps d'arriver aujourd'hui jusqu'à leur traduction.

Formule n° 3

$$d(x) : d(A) < x$$

Formule n° 4

$$d(0) < 0 : d(A)$$

$$d(a) : 0 > d(0)$$

Sachez pourtant d'ores et déjà que la première est faite pour mettre en évidence que l'angoisse est ce qui donne la vérité de la formule hégélienne. Celle-ci est en effet partielle et fautive et même en porte à faux. Je vous ai plusieurs fois déjà indiqué la perversion qui résulte, et très loin, jusque dans le domaine politique, de tout ce départ de la *Phénoménologie de l'esprit* trop étroitement centré sur l'imaginaire. C'est très joli de dire que la servitude de l'esclave est grosse de tout l'avenir jusqu'au savoir absolu, mais, politiquement, cela veut dire que, jusqu'à la fin des temps, l'esclave restera esclave. Il faut bien mettre de temps en temps les pieds dans le plat.

La vérité de la formule hégélienne, c'est Kierkegaard qui la donne. Je commenterai la prochaine fois, je pense, ce que veut dire ici la formule 3.

La formule notée 4 — tiens, pendant que j'y pense, ce que vous avez à y lire n'est pas la lettre o , mais zéro — n'est pas la vérité de Hegel,

mais la vérité de l'angoisse qui, elle, ne peut se saisir qu'à se référer à la formule 2, qui concerne le désir en tant que psychanalytique.

3

Avant de vous quitter aujourd'hui, je veux simplement pointer quelques remarques.

Il y a quelque chose que vous voyez apparaître pareil dans la formule de Hegel comme dans la mienne. Si paradoxal que cela puisse apparaître, le premier terme en est un objet *a*. C'est un objet *a* qui désire.

S'il y a quelque chose de commun entre le concept hégélien du désir et celui que je promeus ici devant vous, c'est ceci. À un moment qui est justement le point d'impact inacceptable dans le procès de la *Selbstbewusstsein* selon Hegel, le sujet, étant cet objet, est irrémédiablement marqué de finitude. Cet objet affecté du désir que je produis devant vous a bien à cet égard quelque chose de commun avec la théorie hégélienne, à ceci près que notre niveau analytique n'exige pas la transparence du *Selbstbewusstsein*. C'est une difficulté, bien sûr, mais elle n'est pas de nature à nous faire rebrousser chemin, non plus qu'à nous engager dans la lutte à mort avec l'Autre.

À cause de l'existence de l'inconscient, nous pouvons être cet objet affecté du désir. C'est même en tant que marqué ainsi de finitude, que notre manque à nous, sujet de l'inconscient, peut être désir, désir fini. Il est en apparence indéfini, parce que le manque, participant toujours de quelque vide, peut être rempli de plusieurs façons, encore que nous sachions très bien, parce que nous sommes analystes, que nous ne le remplissons pas de trente-six façons. Nous verrons pourquoi, et lesquelles sont ces façons.

Dans cette perspective, la dimension classique, moraliste, non pas tellement théologique, de l'infinitude du désir est tout à fait à réduire. En effet, cette pseudo-infinitude ne tient qu'à une chose, qu'une certaine partie de la théorie du signifiant nous permet heureusement d'imaginer — elle n'est rien d'autre que celle du nombre entier. Cette fausse infinitude est liée à cette sorte de métonymie que, concernant la définition du nombre entier, on appelle la récurrence. C'est la loi que nous avons puissamment accentuée l'année dernière à propos du Un répétitif. Mais

ce que nous démontre notre expérience, et que je vous articulerai dans les divers champs qui lui sont proposés, nommément et distinctement, le névrosé, le pervers, voire le psychotique, c'est que ce Un, auquel se réduit en dernière analyse la succession des éléments signifiants en tant que distincts, n'épuise pas la fonction de l'Autre.

C'est ce que j'exprime ici sous la forme de ces deux colonnes qui sont celles sous lesquelles on peut écrire l'opération de la division. Vous trouvez au départ A, l'Autre originaire comme lieu du signifiant, et S, e sujet encore non-existant, qui a à se situer comme déterminé par le signifiant.

$$\begin{array}{l|l} A & S \\ S & X \\ a & \end{array}$$

Premier schéma de la division

Par rapport à l'Autre, le sujet dépendant de cet Autre s'inscrit comme un quotient. Il est marqué du trait unaire du signifiant dans le champ de l'Autre. Ce n'est pas pour autant, si je puis dire, qu'il mette l'Autre en rondelles. Il y a, au sens de la division, un reste, un résidu. Ce reste, cet Autre dernier, cet irrationnel, cette preuve et seule garantie, en fin de compte, de l'altérité de l'Autre, c'est le *a*.

C'est pourquoi les deux termes S et *a*, le sujet marqué de la barre du signifiant et le petit *a* objet, résidu de la mise en condition, si je puis m'exprimer ainsi, de l'Autre, sont du même côté, le côté objectif, de la barre. Ils sont tous les deux du côté de l'Autre, car le fantasme, appui de mon désir est dans sa totalité du côté de l'Autre. Ce qui est maintenant de mon côté, c'est ce qui me constitue comme inconscient, à savoir A, l'Autre en tant que je ne l'atteins pas.

Vais-je ici vous mener plus loin ? Non, car le temps me manque. Mais je ne veux pas vous quitter sur un point aussi fermé quant à la suite de la dialectique qui va ici s'insérer.

Quel est le prochain pas qu'elle nécessite ? J'aurai, vous le verrez, à vous expliquer ce que j'engage dans l'affaire, à savoir dans la subsistance du fantasme. Ce que j'aurai à produire, j'en imaginerai tout de suite le sens par un rappel qui vous sera de quelque utilité quant à ce qui, mon Dieu, vous intéresse le plus – ce n'est pas moi qui l'ai dit, c'est Freud –, à savoir, l'expérience de l'amour.

Le point où nous en sommes de la théorie du désir dans son rapport à l'Autre vous livre en effet la clé de ceci, que, contrairement à l'espoir que pourrait vous donner la perspective hégélienne, le mode de la conquête de l'autre n'est pas celui – trop souvent adopté, hélas, par l'un des partenaires – du *Je t'aime, même si tu ne le veux pas*.

Ne croyez pas que Hegel ne se soit pas aperçu de ce prolongement de sa doctrine. Il y a une très précieuse petite note où il indique que c'est par là qu'il aurait pu faire passer toute sa dialectique. Il dit aussi que, s'il n'a pas pris cette voie, c'est parce qu'elle lui paraissait manquer de sérieux. Combien il a raison. Cette formule, faites-en l'expérience, vous me direz des nouvelles sur son succès.

Il y a pourtant une autre formule, qui, si elle ne démontre pas mieux son efficacité, cela n'est peut-être que pour n'être pas articulable. Mais cela ne veut pas dire qu'elle ne soit pas articulée. C'est *Je te désire, même si je ne le sais pas*. Partout où elle réussit, toute inarticulable qu'elle soit, à se faire entendre, celle-là, je vous assure, est irrésistible.

Et pourquoi ? Je ne vous le laisserai pas à l'état de devinette.

Supposons qu'elle soit dicible. Qu'est-ce que je dis par là ? Je dis à l'autre que, le désirant, sans le savoir sans doute, toujours sans le savoir, je le prends pour l'objet à moi-même inconnu de mon désir. C'est-à-dire, dans notre conception à nous du désir, je t'identifie, toi à qui je parle, à l'objet qui te manque à toi-même. En empruntant ce circuit obligé pour atteindre l'objet de mon désir, j'accomplis justement pour l'autre ce qu'il cherche. Si, innocemment ou non, je prends ce détour, l'autre comme tel, ici objet – observez-le – de mon amour, tombera forcément dans mes rets.

Je vous quitte sur cette recette, et je vous dis à la prochaine fois.

21 NOVEMBRE 1962

III

DU COSMOS À L'UNHEIMLICHKEIT

*Le spéculaire et le signifiant
Du monde à la scène du monde
Hamlet et la scène sur la scène
Sévérité de Lévi-Stanuss
N'importe-quoi dans le blanc du phallus*

Vous remarquerez que je suis toujours content de m'accrocher à quelque actualité dans notre dialogue.

Somme toute, il n'y a rien que ce qui est actuel. C'est bien pourquoi il est si difficile de vivre dans le monde, disons, de la réflexion. C'est qu'à la vérité, il ne s'y passe pas grand-chose.

Il m'arrive, comme ça, de me déranger, pour voir si, quelque part, il ne se montrerait pas une petite pointe de point d'interrogation. Je suis rarement récompensé. C'est bien pourquoi, quand il arrive qu'on me pose des questions, et sérieuses, vous ne m'en voudrez pas d'en profiter.

1

Je continue mon dialogue avec la personne à qui j'ai déjà fait allusion deux fois dans mes précédents Séminaires.

À propos de la façon dont j'ai ponctué, la dernière fois, la différence de conception qu'il y a entre l'articulation hégélienne du désir et la mienne, on me presse.

On me presse d'en dire plus sur tout ce que l'on désigne textuellement comme un dépassement à accomplir dans mon propre discours. On voudrait une articulation plus précise entre le stade du miroir – c'est-à-dire, comme s'exprime le rapport de Rome, l'image spéculaire – et le signifiant. Il semble rester là quelque hiatus, non sans que mon

interlocuteur ne s'aperçoit que l'emploi des mots d'hiatus, coupure, ou scission, n'est peut-être pas ici autre chose que la réponse attendue.

Sous cette forme néanmoins, la réponse pourrait paraître n'être qu'une élusion, ou évasion. C'est pourquoi j'essaierai aujourd'hui de lui répondre.

Je le ferai d'autant plus volontiers que nous nous trouvons là strictement sur la voie de ce que j'ai à décrire cette année. L'angoisse va en effet nous permettre de repasser par l'articulation ainsi requise de moi. Je dis repasser, parce que ceux qui m'ont suivi pendant ces dernières années, et même ceux qui, sans forcément avoir été ici en tous points assidus, ont lu ce que j'écris, ont déjà plus que des éléments pour remplir cet hiatus et faire fonctionner cette coupure, comme vous allez le voir aux quelques rappels par quoi je vais commencer.

Je ne crois pas qu'il y ait deux temps dans ce que j'ai jamais enseigné, un temps qui serait centré sur le stade du miroir et sur l'imaginaire, et puis après, à ce moment de notre histoire que l'on repère par le rapport de Rome, la découverte que j'aurais faite tout d'un coup du signifiant. Je prie ceux qui s'intéressent à la question qui m'est ainsi posée de se reporter à un texte qui n'est plus très facile d'accès, mais qui se trouve dans toutes les bonnes bibliothèques psychiatriques. Ce texte, paru dans *L'Évolution psychiatrique*, et qui s'intitule *Propos sur la causalité psychique*, est un discours qui nous fait remonter à 1946, si mon souvenir est bon, juste après la guerre. Ils y verront des choses qui leur prouveront que ce n'est pas de maintenant que l'entre-jeu des deux registres a été par moi intimement tressé.

Si ce texte a été suivi, disons, d'un assez long silence de ma part, il ne faut pas trop vous en étonner. Il y a eu du chemin de parcouru depuis pour ouvrir à ce discours un certain nombre d'oreilles. Ne croyez pas qu'au moment où, ces propos sur la causalité psychique, je les ai tenus, les oreilles pour l'entendre fussent si faciles. Puisque c'est à Bonneval que ces propos furent tenus, et qu'un rendez-vous plus récent en ce même lieu a pu manifester pour certains le chemin parcouru, sachez bien que les réactions à ces premiers propos furent assez étonnantes.

Le terme qui les caractériserait au mieux est celui, pudique, d'ambivalence, dont nous nous servons dans le milieu analytique, mais ce serait trop peu dire. Puisque l'on va me chercher sur ce sujet, et que l'on me

ramène à cette époque dont un certain nombre d'entre vous étiez déjà assez formés pour se souvenir, moment d'après-guerre animé de je ne sais quel mouvement de renouveau qu'on pouvait en espérer, je ne peux pas ne pas me souvenir tout à coup que ceux qui n'étaient certainement pas, individuellement, les moins disposés à entendre un discours qui était alors très nouveau, des gens situés du côté que l'on appelle politiquement l'extrême gauche, des communistes pour les appeler par leur nom, firent tout spécialement preuve à cette occasion de réactions dont il me faut bien épingle le style par un terme qui est d'usage courant, encore qu'il faudrait s'arrêter un instant avant d'en avancer l'emploi, car c'est un terme devenu très injuste à l'égard de ceux qui l'invoquaient à l'origine, un terme qui a fini par prendre un sens dépréciatif, mais je l'emploie ici au sens courtois – le terme de pharisaïsme.

En cette occasion, dans ce petit verre d'eau qu'est notre milieu psychiatrique, le pharisaïsme communiste fit vraiment fonction à plein de ce à quoi nous l'avons vu s'employer, pour au moins notre génération, dans l'actuel ici en France, c'est à savoir à assurer la permanence de cette somme d'habitudes, bonnes ou mauvaises, où un certain ordre établi trouve son confort et sa sécurité.

Bref, je ne peux pas ne pas témoigner que c'est aux routes spéciales réserves des communistes que je dois d'avoir alors compris que mon discours mettrait encore longtemps à se faire entendre. D'où le silence en question, et l'application que j'ai mise à me consacrer à seulement faire pénétrer ce discours dans le milieu que son expérience rendait le plus apte à l'entendre, à savoir le milieu analytique. Je vous passe les aventures de la suite.

Mais si cela peut vous faire relire les *Propos sur la causalité psychique*, vous verrez, surtout après ce que je vous aurai dit aujourd'hui, que la trame existait d'ores et déjà dans laquelle s'inscrit chacune des deux perspectives que distingue non pas sans raison mon interlocuteur. Ces perspectives sont ici ponctuées par ces deux lignes colorées, la verticale en bleu, marquée du signe I de l'imaginaire, en rouge l'horizontale, avec le S du symbolique.

L'articulation du sujet au petit autre et l'articulation du sujet au grand Autre ne visent pas à séparer. Il y aurait plus d'une façon de vous le rappeler, mais je vais vous le rappeler en repassant par un certain nombre

de moments qui ont déjà été ponctués comme essentiels dans mon discours.

Ce que vous voyez là esquissé au tableau, et où nous placerons les éléments dont il s'agit, n'est rien d'autre qu'un schéma déjà publié dans mes *Remarques sur le rapport de Daniel Lagache*. Dans ce dessin s'articulent des termes qui ont le rapport le plus étroit avec notre sujet, c'est-à-dire la fonction de la dépendance. Je les reprends du texte de ces *Remarques*, mais aussi du discours antérieur que j'avais fait ici la seconde année de mon Séminaire, concernant ce que j'appelai alors respectivement moi idéal et Idéal du moi.

Rappelons donc comment le rapport spéculaire se trouve prendre sa place et dépendre du fait que le sujet se constitue au lieu de l'Autre, et que sa marque se constitue dans le rapport au significatif.

Déjà, rien que dans la petite image exemplaire d'où part la démonstration du stade du miroir, ce moment dit jubilatoire où l'enfant, venant se saisir dans l'expérience inaugurale de la reconnaissance dans le miroir, s'assume comme totalité fonctionnant comme telle dans son image spéculaire, n'ai-je pas depuis toujours rappelé le mouvement que fait le petit enfant ? Ce mouvement est si fréquent, je dirais constant, que tout un chacun peut en avoir le souvenir. À savoir, il se retourne, ai-je noté, vers celui qui le soutient et qui est là derrière. Si nous nous efforçons d'assumer le contenu de l'expérience de l'enfant et de reconstruire le sens de ce moment, nous dirons que, par ce mouvement de mutation de la tête qui se retourne vers l'adulte comme pour en appeler à son assentiment, puis revient vers l'image, il semble demander à celui qui le porte, et qui représente ici le grand Autre, d'entériner la valeur de cette image.

Ce n'est là, bien sûr, qu'un indice, compte tenu de la liaison inaugurale du rapport au grand Autre avec l'avènement de la fonction de l'image spéculaire, notée par *1(a)*.

Mais faut-il nous en tenir là ?

Si j'avais demandé à mon interlocuteur un travail, c'est en raison des doutes qui lui venaient à propos de ce qu'a avancé Claude Lévi-Strauss dans son livre qui marque l'actualité, *La Pensée sauvage*, et dont vous verrez que le rapport est vraiment étroit avec ce que nous avons à dire cette année.

Si nous avons en effet à aborder ici ce dont il s'agit dans cet ouvrage, c'est afin de marquer la sorte de progrès que constitue l'usage de la

raison psychanalytique, en tant qu'elle vient précisément répondre à cette béance devant laquelle plus d'un d'entre vous demeure pour l'instant arrêté, celle que Claude Lévi-Strauss indique tout au long de son développement dans l'opposition de ce qu'il appelle raison analytique avec la raison dialectique.

C'est en référence à cette opposition que je voudrais vous apporter la remarque suivante à titre d'introduction dans le chemin que j'ai à faire aujourd'hui.

Rappelez-vous ce que j'ai extrait de ce travail inaugural dans la pensée de Freud que constitue *La Science des rêves*, quand j'ai mis l'accent sur ceci, que Freud y introduit d'abord l'inconscient comme un lieu qu'il appelle *eine anderer Schauplatz*, une autre scène. Dès l'abord, dès l'entrée en jeu de la fonction de l'inconscient à partir du rêve, ce terme est introduit comme essentiel. Eh bien, je crois que c'est en effet là un mode constituant de ce qu'est, disons, notre raison.

Cette raison, nous cherchons le chemin pour en discerner les structures. Je dirai que le premier temps, c'est – il y a le monde. Je le dis sans plus, pour vous faire entendre ce que j'ai à vous dire, mais il faudra bien y revenir, car nous ne savons pas encore ce que cela signifie.

Ce monde tel qu'il est, voilà ce que concerne la raison analytique, celle à laquelle le discours de Claude Lévi-Strauss tend à donner la primauté. Avec cette primauté, elle lui accorde aussi une homogénéité en fin de compte singulière, qui est bien ce qui heurte et trouble les plus lucides d'entre vous. Ceux-ci ne peuvent pas manquer de discerner ce que cela comporte de retour à ce que l'on pourrait appeler un matérialisme primaire, pour autant que, à la limite de ce discours, le jeu de la structure, celui de la combinatoire si puissamment articulée par le discours de Claude Lévi-Strauss, ne ferait que rejoindre la structure même du cerveau, par exemple, voire celle de la matière, et n'en représenter, selon la forme dite matérialiste au sens du XVIII^e siècle, que le doublet, même pas la doublure. Je sais bien que ce n'est là qu'une perspective à la limite, mais il est valable de la saisir, puisqu'elle est expressément articulée.

Or, la dimension de la scène, dans sa division d'avec le lieu, mondain ou non, cosmique ou non, où est le spectateur, est bien là pour imager à nos yeux la distinction radicale du monde et de ce lieu où les choses, fût-ce les choses du monde, viennent à se dire. Toutes les choses du

monde viennent à se mettre en scène selon les lois du signifiant, lois que nous ne saurions d'aucune façon tenir d'emblée pour homogènes à celles du monde.

Il n'est que trop évident que l'existence du discours, où nous sommes, comme sujets, impliqués, est bien antérieure à l'avènement de la science. Si admirablement instructif que soit l'effort de Claude Lévi-Strauss pour homogénéiser le discours qu'il appelle de la magie avec le discours de la science, on ne saurait un seul instant pousser jusqu'à l'illusion de croire qu'il n'y a pas ici une différence, voire une coupure, et j'accentuerai tout à l'heure ce que nous avons à en dire. L'effort dont il s'agit est, à vrai dire, merveilleux par son côté désespéré.

Donc, premier temps, le monde. Deuxième temps, la scène sur laquelle nous faisons monter ce monde. La scène, c'est la dimension de l'histoire.

L'histoire a toujours un caractère de mise en scène. Claude Lévi-Strauss le montre bien, notamment au chapitre où il répond à Jean-Paul Sartre, et où il critique le dernier développement que celui-ci institue pour réaliser cette opération que j'appelai la dernière fois remettre l'histoire dans ses brancards. Lévi-Strauss rappelle que le jeu historique a une portée limitée, que le temps de l'histoire se distingue du temps cosmique, et que les dates elles-mêmes prennent tout d'un coup dans la dimension de l'histoire une autre valeur, qu'elles s'appellent le 2 décembre ou le 18 brumaire. Ce n'est pas du même calendrier qu'il s'agit que celui dont vous arrachez les pages tous les jours. La preuve en est que ces dates ont pour vous un autre sens. Elles peuvent être réévoquées n'importe quel autre jour du calendrier pour signifier qu'elles lui donnent leur marque, leur caractéristique, leur style de différence ou de répétition.

Une fois que la scène a pris le dessus, ce qui se passe, c'est que le monde y est tout entier monté, et qu'avec Descartes on peut dire *Sur la scène du monde, je m'avance*, comme il le fait, *larvatus, masqué*.

À partir de là, la question peut être posée de savoir ce que le monde, ce que nous avons appelé le monde au départ, en toute innocence, doit à ce qu'il lui est redescendu de cette scène. Tout ce que nous avons appelé le monde au cours de l'histoire laisse des résidus superposés, qui s'accumulent sans le moindre souci des contradictions. Ce que la culture nous véhicule comme étant le monde est un empilement, un magasin

d'épaves de mondes qui se sont succédé, et qui, pour être incompatibles, n'en font pas moins excessivement bon ménage à l'intérieur de tout un chacun.

Le champ particulier de notre expérience nous permet de mesurer la prégnance de cette structure. Nous en savons la profondeur spécialement dans l'expérience du névrosé obsessionnel, dont Freud lui-même a dès longtemps remarqué combien ces modes cosmiques pouvaient coexister chez lui de la façon qui fait apparemment le moins d'objection, tout en manifestant la plus parfaite hétérogénéité dès le premier examen. Bref, dès lors que nous avons fait référence à la scène, rien n'est plus légitime que la mise en question de ce qu'est le monde du cosmisme dans le réel. Ce à quoi nous croyons avoir affaire comme le monde, n'est-ce pas tout simplement les restes accumulés de ce qui venait de la scène quand elle était, si je puis dire, en tournée?

Ce rappel va nous introduire maintenant à un troisième temps, que je vous avais jadis signalé sans avoir eu à l'époque assez le temps de l'accentuer.

2

Puisque nous parlons de la scène, nous savons quelle fonction le théâtre tient dans le fonctionnement des mythes qui nous ont donné, à nous, analystes, matière à penser.

Je vous ramènerai à *Hamlet*, et à un point crucial qui a déjà fait question pour nombre d'auteurs. Otto Rank en particulier a fait à ce sujet un article en tous points admirable, vu le moment précoce où il a été écrit, et particulièrement par l'attention qu'il attire sur la fonction de la scène sur la scène.

Dans *Hamlet*, qu'est-ce qu'Hamlet, le personnage de la scène, fait venir sur la scène avec les comédiens? C'est sans doute le *mouse-imp*, la souris-cièrre avec laquelle, nous dit-il, il va attraper la conscience du roi. Mais en outre il se passe là des choses bien étranges, et en particulier celle-ci, qu'à l'époque où je vous avais déjà si longuement parlé d'Hamlet, je n'avais pas voulu vous introduire, parce que cela nous eût orientés dans une littérature qui est, dans le fond, plus hamléti que psychanalytique, et vous savez qu'il y a de quoi couvrir ces murs.

Quand la scène est mimée en manière de prologue, avant que les acteurs ne commencent leur discours, elle ne semble pas beaucoup agiter le roi, alors que pourtant les gestes présumés de son crime sont pantomimés devant lui. Par contre, s'il y a quelque chose de bien étrange, c'est le véritable débordement, la crise d'agitation qui saisit Hamlet à partir du moment crucial où vient sur la scène le personnage dénommé Luciano, ou Luciano, et qu'il accomplit son crime, tant sur le personnage qui représente le roi, roi de comédie bien qu'il se soit dans son discours affirmé comme étant le roi d'une certaine dimension, que sur le personnage représentant sa conjointe.

Tous les auteurs qui se sont arrêtés à cette scène ont remarqué que l'accoutrement dudit Luciano n'était pas celui du roi qu'il s'agit d'attraper, mais exactement celui d'Hamlet lui-même. Aussi bien est-il indiqué que ce personnage n'est pas le frère du roi de comédie. Il n'est donc pas avec celui-ci dans un rapport homologue au rapport de l'usurpateur, qui, une fois le meurtre accompli, est en possession de la reine Gertrud, avec le père de Hamlet. Luciano est le neveu du roi de comédie, position homologue à celle d'Hamlet lui-même par rapport à l'usurpateur.

Ce qu'Hamlet fait représenter sur la scène, c'est donc, en fin de compte, lui-même accomplissant le crime dont il s'agit. Ce personnage dont le désir ne peut s'animer pour accomplir la volonté du *ghost*, du fantôme de son père — pour les raisons que j'avais essayé d'articuler pour vous —, tente de donner corps à quelque chose, qui passe par son image spéculaire, son image mise dans la situation, non pas d'accomplir sa vengeance, mais d'assumer d'abord le crime qu'il s'agira de venger.

Or, que voyons-nous ? Que c'est insuffisant. Hamlet a beau être saisi, après cette sorte d'effet de lanterne magique, de ce qu'on peut vraiment qualifier — en raison de ses propos, de leur style, voire de la façon ordinaire dont les acteurs animent ce moment — de véritable petite crise d'agitation manaque, quand, l'instant d'après, il se trouve avoir son ennemi à sa portée, il ne sait qu'articuler ce que tout auditeur ne peut sentir que comme une dérobade. Il se dérobe derrière un prétexte, à savoir qu'il saisirait son ennemi à un moment trop saint — le roi est en train de prier — pour qu'il puisse se résoudre, en le frappant à ce moment, à le faire accéder directement au ciel.

Je ne vais pas m'attarder à traduire tout ce que cela veut dire, car il me faut ici aller plus loin. À côté de cet écho-là, je vous avais montré toute la portée d'une identification d'Hamlet dont la nature est tout à fait différente. C'est ce que j'avais appelé l'identification avec Ophélie. En effet, dans le second moment, Hamlet est saisi de l'âme furieuse que nous pouvons légitimement inférer être celle de la victime, de la suicidée, manifestement offerte en sacrifice aux mânes de son père, car c'est à la suite du meurtre de son père à elle qu'elle fléchit et succombe.

Cela renvoie aux croyances de toujours concernant les suites de certains modes de trépas, quand les cérémonies funéraires ne peuvent être pleinement remplies. Rien n'est apaisé de la vengeance que crie Ophélie, au moment de la révélation de ce qu'a été pour lui son père, cet objet négligé, méconnu. Nous voyons là jouer à nu cette identification à l'objet que Freud nous désigne comme étant le ressort majeur de la fonction du deuil. C'est la définition implacable que Freud a su donner au deuil, la sorte d'envers qu'il a désigné aux pleurs qui sont consacrés au défunt, ce fond de reproches que comporte le fait que la réalité de celui qu'on a perdu, on ne veuille se souvenir que de ce qu'il a laissé de regrets.

Quelle étonnante cruauté, et bien faite pour nous rappeler la légitimité de ces modes de célébrations plus primitifs que des pratiques collectives savent encore faire vivre. Pourquoi ne se réjouirait-on pas que le défunt ait existé ? Nous croyons que les paysans noient dans des banquettes une insensibilité préjudicielle, alors qu'ils font bien autre chose, ils célèbrent l'avènement de celui qui a été à la sorte de gloire simple qu'il mérite comme ayant été parmi nous simplement un vivant. L'identification à l'objet du deuil, Freud l'a désignée sous ses modes négatifs, mais n'oublions pas qu'elle a aussi sa phase positive.

C'est l'entrée dans Hamlet de ce que j'ai appelé la fureur de l'âme féminine qui lui donne la force de devenir ce somnambule qui accepte tout, jusques et y compris — je l'ai assez marqué — d'être dans le combat celui qui tient la partie pour son ennemi, le roi lui-même, contre son image spéculaire, qui est Laërte. À partir de là, les choses s'arrangeront toutes seules, et sans qu'il fasse, en somme, rien d'autre que ce qu'exécute-t-il ne faut pas faire, jusqu'à ce qu'il fasse ce qu'il a à faire. À savoir, il sera lui-même blessé à mort avant que de tuer le roi.

Nous pouvons mesurer ici la distance qu'il y a entre deux sortes d'identifications imaginaires. Il y a l'identification à *i(a)*, l'image spéculaire telle qu'elle nous est donnée lors de la scène sur la scène, et il y a l'identification plus mystérieuse, dont l'énigme commence d'être la développée, à l'objet du désir comme tel, *a*, désigné comme tel dans l'articulation shakespearienne sans aucune ambiguïté, puisque c'est justement comme objet du désir qu'Hamlet a été négligé jusqu'à un certain moment, et qu'il est réintégré sur la scène par la voie de l'identification.

C'est dans la mesure où, comme objet, il vient à disparaître que s'impose la dimension rétroactive qui est celle de l'imparfait sous la forme ambiguë où il est employé en français, et qui donne sa force à la façon dont je répète devant vous *Il ne savait pas*. Cela veut dire à la fois *Au dernier moment, n'a-t-il pas su, et Un peu plus, il allait savoir*. Ce n'est pas pour rien que *désir* en français vient de *desiderium*. Il y a reconnaissance rétroactive de l'objet qui était là. C'est par cette voie que se place le retour d'Hamlet, ce qui est la pointe de sa destinée, de sa fonction d'Hamlet, si je puis m'exprimer ainsi, de son achèvement hamléotique.

C'est ici que ce que j'ai appelé le troisième temps, à savoir la scène sur la scène, nous montre où il convient de porter l'interrogation.

Cette interrogation – vous le savez depuis longtemps, parce que c'est la même que je renouvelle toujours sous des angles multiples – concerne le statut de l'objet en tant qu'objet du désir. Tout ce que dit Claude Lévi-Strauss de la fonction de la magie et de celle du mythe a sa valeur, à condition que nous sachions qu'il s'agit du rapport à cet objet qui a le statut d'objet du désir. Ce statut, j'en conviens, n'est pas encore établi, et c'est bien ce qu'il s'agit de faire avancer cette année par la voie de l'abord de l'angoisse.

Il convient tout de même de ne pas confondre cet objet du désir avec l'objet défini par l'épistémologie. L'avènement de l'objet de notre science est très spécifiquement défini par une certaine découverte de l'efficacité de l'opération signifiante comme telle. Cela veut dire que le propre de notre science, je dis de la science qui existe depuis deux siècles parmi nous, laisse ouverte la question de ce que j'ai appelé tout à l'heure le cosmisme de l'objet. Il n'est pas sûr qu'il y ait un cosmos,

car notre science avance dans la mesure précisément où elle a renoncé à préserver toute présupposition cosmique ou cosmisante.

Ce point de référence demeure pourtant si essentiel qu'on ne peut manquer de s'étonner qu'en restituant dans *La Pensée sauvage*, sous une forme moderne, la permanence, la perpétuité, l'éternité du cosmisme de la réalité de l'objet, Claude Lévi-Strauss n'apporte pas à tout le monde la sécurité, la sérénité, l'apaisement épicurien qui devrait résulter. La question se pose de savoir si ce sont uniquement les psychanalystes qui ne sont pas contents, ou si c'est tout le monde. Or, je prétends, quoique je n'en ait pas encore de preuve, que ce doit être tout le monde. Il s'agit d'en rendre raison.

Pourquoi n'est-on pas content de voir tout d'un coup le totémisme vidé de son contenu que j'appellerai, pour me faire entendre, passionnel? Pourquoi n'est-on pas content que, depuis l'ère néolithique, parce qu'on ne peut pas remonter plus loin, le monde soit tellement en ordre que tout ne soit que vaguelettes insignifiantes à la surface de cet ordre? En d'autres termes, pourquoi voulons-nous tellement préserver la dimension de l'angoisse? Il doit bien y avoir une raison à cela.

Entre le retour à un cosmisme assuré et le maintien d'un pathétisme historique auquel nous ne tenons pas non plus tellement que ça, encore qu'il ait toute sa fonction, il y a un biais, une voie de passage. Elle est précisément à frayer par l'étude de la fonction de l'angoisse.

3

Voilà pourquoi je suis amené à vous rappeler comment se nous précisément la relation spéculaire avec la relation au grand Autre.

L'appareil que j'ai fomenté dans l'article auquel je vous demande de vous référer, parce que je ne vas pas entièrement le refaire ici, est destiné à nous rappeler ceci, que j'ai accentué à la fin de mon Séminaire sur le désir, à savoir que la fonction de l'investissement spéculaire est située à l'intérieur de la dialectique du narcissisme telle que Freud l'a introduite.

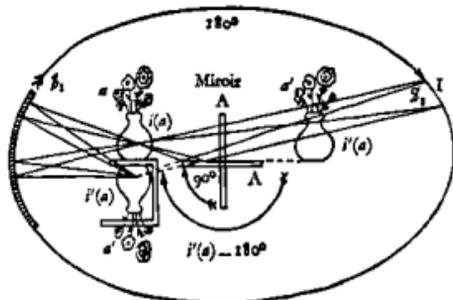


Schéma complet

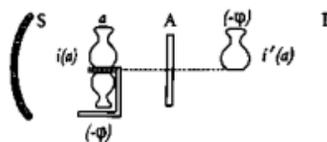


Schéma simplifié

L'investissement de l'image spéculaire est un temps fondamental de la relation imaginaire. Il est fondamental en ceci qu'il a une limite. Tout l'investissement libidinal ne passe pas par l'image spéculaire. Il y a un reste. Ce reste, j'espère avoir réussi à vous faire concevoir pourquoi il est pivot dans toute cette dialectique. C'est là que je reprendrai la prochaine fois, pour vous montrer, plus que je n'ai pu encore le faire jusqu'ici, en quoi cette fonction est privilégiée sous le mode du phallus.

Cela veut dire que, dans tout ce qui est repérage imaginaire, le phallus viendra dès lors sous la forme d'un manque. Dans toute la mesure où se réalise ici, en $i(a)$, ce que j'ai appelé l'image réelle, image du corps fonctionnant dans le matériel du sujet comme proprement imaginaire,

c'est-à-dire libidinalisée, le phallus apparaît en moins, comme un blanc. Malgré que le phallus soit sans doute une réserve opératoire, non seulement il n'est pas représenté au niveau de l'imaginaire, mais il est cerné, et, pour dire le mot, coupé de l'image spéculaire.

Pour ajouter une cheville à cette dialectique, j'ai essayé l'année dernière de vous l'articuler autour d'une figure empruntée au domaine ambigu de la topologie, qui amincit à l'extrême les données de l'imaginaire, et qui joue sur une sorte de trans-espace, dont tout laisse à penser en fin de compte qu'il est fait de la pure articulation signifiante, tout en laissant à notre portée quelques éléments intuitifs. Ce sont par exemple ceux que supporte l'image biscornue et pourtant combien expressive du *cross-cap*.

Je l'ai manipulée devant vous, cette surface, pendant plus d'un mois, pour vous faire concevoir comment la coupure peut y instituer deux pièces différentes, l'une qui peut avoir une image spéculaire, l'autre qui, littéralement, n'en a pas. Il s'agissait du rapport entre moins-*ph* et la constitution du petit *a*. D'un côté, la réserve insaisissable imaginairement, encore qu'elle soit liée, à un organe, lui, Dieu merci, encore parfaitement saisissable, cet instrument qui devra tout de même de temps en temps entrer en action pour la satisfaction du désir, le phallus. De l'autre, le *a*, qui est ce reste, ce résidu, cet objet dont le statut échappe au statut de l'objet dérivé de l'image spéculaire, c'est-à-dire aux lois de l'esthétique transcendantale. Son statut est si difficile à articuler que c'est par là que toutes les confusions sont entrées dans la théorie analytique.

Cet objet *a* dont nous n'avons fait qu'amorcer les caractéristiques constituantes et que nous mettons ici à l'ordre du jour, c'est lui dont il s'agit partout quand Freud parle de l'objet à propos de l'angoisse. L'ambiguïté tient à ce que nous ne pouvons faire que de l'imaginer dans le registre spéculaire. Il s'agit précisément d'instituer ici un autre mode d'imaginisation, si je puis m'exprimer ainsi, où se définit cet objet. C'est ce que nous allons arriver à faire si vous voulez bien me suivre, c'est-à-dire pas à pas.

Dans cet article dont je vous parle, d'où fais-je partir la dialectique ? D'un *S*, le sujet comme possible, le sujet parce qu'il faut bien en parler si l'on parle, et dont le modèle nous est donné par la conception classique du sujet, à cette seule condition que nous le limitons au fait qu'il parle.

Dès qu'il commence à parler, le trait unaire entre en jeu. Le fait de pouvoir dire 1 et 1 et encore 1 et encore 1 constitue l'identification primaire. C'est toujours d'un 1 qu'il faut qu'on parte. Comme le schéma de l'article en question le dessine, c'est à partir de là que s'inscrit la possibilité de la reconnaissance comme telle de l'unité appelée *i(a)*.

Cette *i(a)* est donnée dans l'expérience spéculaire, mais, comme je vous l'ai dit, elle est authentifiée par l'Autre. Sans vous redonner tous les termes de la petite expérience de physique amusante qui m'a servi à vous l'imager, je vous dirai que, au niveau de *i'(a)* qui est l'image virtuelle d'une image réelle, il n'apparaît rien. J'ai écrit en haut (- Φ), parce que nous aurons à l'y amener la prochaine fois. Ce moins-*phi* n'est pas plus visible, pas plus sensible, pas plus présentifiable là qu'il ne l'est ici, sous *i(a)*, car il n'est pas entré dans l'imaginaire.

Le sort principal, le temps inaugural du désir, dont il vous faudra attendre la prochaine fois pour que je vous l'articule, tient dans la relation que je vous ai donnée pour être celle du fantasme, ($S \emptyset a$), qui se lit - *S* barré, poinçon, avec son sens que nous saurons lire encore différemment bientôt, petit *a*.

Si le sujet pouvait être réellement, et non pas par l'intermédiaire de l'Autre, à la place marquée 1, il aurait relation avec ce qu'il s'agit de prendre dans le col de l'image spéculaire originelle, *i(a)*, à savoir l'objet de son désir, *a*. Ces deux piliers, *i(a)* et *a*, sont le support de la fonction du désir. Si le désir existe et soutient l'homme dans son existence d'homme, c'est dans la mesure où la relation ($S \emptyset a$) est accessible par quelque détour, où des artifices nous donnent accès à la relation imaginaire que constitue le fantasme. Mais cela n'est nullement possible d'une façon effective. Ce que l'homme *a* en face de lui n'est jamais que l'image virtuelle, *i'(a)*, de ce que je représenterais dans mon schéma par l'*i(a)*. Ce que l'illusion du miroir sphérique produit à gauche à l'état réel, sous la forme d'une image réelle, l'homme en a seulement l'image virtuelle, à droite, avec rien dans le col du vase. Le *a*, support du désir dans le fantasme, n'est pas visible dans ce qui constitue pour l'homme l'image de son désir.

Ailleurs, en deçà de cette image, à gauche, il y a la présence du *a*, trop proche de lui pour être vue, mais qui est l'*initium* du désir. C'est de là que l'image *i'(a)* prend son prestige. Mais plus l'homme s'approche, cette, caresse ce qu'il croit être l'objet de son désir, plus il en est en

fait détourné, déroté. Tout ce qu'il fait sur cette voie pour s'en rapprocher donne toujours plus corps à ce qui, dans l'objet de ce désir, représente l'image spéculaire. Plus il va, et plus il veut, dans l'objet de son désir, préserver, maintenir, protéger le côté intact de ce vase primordial qu'est l'image spéculaire. Plus il s'engage dans cette voie qu'on appelle souvent improprement la voie de la perfection de la relation d'objet, et plus il est leurré.

Nous voici en mesure de répondre maintenant à la question - quand l'angoisse surgit-elle? L'angoisse surgit quand un mécanisme fait apparaître quelque chose à la place (- Φ), qui j'appellerai, pour me faire entendre, naturelle, à savoir la place (- Φ), qui correspond, côté droit, à la place qu'occupe, côté gauche, le *a* de l'objet du désir. Je dis quelque chose - entendez *n'importe quoi*.

D'ici à la prochaine fois, je vous prie de vous donner la peine de relire, avec cette introduction que je vous y donne, l'article de Freud sur l'*Unheimlichkeit*. C'est un article que je n'ai jamais entendu commenter, et dont personne ne semble même s'être aperçu qu'il est la cheville indispensable pour aborder la question de l'angoisse. De même que j'ai abordé l'inconscient par le *Witz*, j'aborderai cette année l'angoisse par l'*Unheimlichkeit*.

L'*unheimlich* est ce qui apparaît à la place où devrait être le moins-*phi*. Ce dont tout part en effet, c'est de la castration imaginaire, car il n'y a pas, et pour cause, d'image du manque. Quand quelque chose apparaît là, c'est donc, si je puis m'exprimer ainsi, que le manque vient à manquer.

Cela pourra vous apparaître une pointe, un *concerto*, bien à sa place dans mon style dont chacun sait qu'il gongorise. Eh bien, je m'en fous. Je vous ferai simplement observer qu'il peut se produire bien des choses dans le sens de l'anomalie, et que ce n'est pas ça qui nous angoisse. Mais si tout d'un coup vient à manquer toute norme, c'est-à-dire ce qui fait l'anomalie comme ce qui fait le manque, si tout d'un coup ça ne manque pas, c'est à ce moment-là que commence l'angoisse. Essayez d'appliquer ça à bien des choses.

Je vous autorise d'ores et déjà à reprendre la lecture de ce que dit Freud dans son dernier grand article sur l'angoisse, *Inhibition, symptôme,*

angoisse. La clé que je vous livre vous permettra de voir le véritable sens à donner, sous sa plume, au terme de perte de l'objet.

C'est la que je reprendrai la prochaine fois, où j'espère pouvoir donner son véritable sens à notre recherche de cette année.

28 NOVEMBRE 1962

IV

AU-DELÀ DE L'ANGOISSE DE CASTRATION

L'objet en pièce détachée
L'objet hoffmannien
L'objet à postiche
L'objet-demande
L'objet qui ne manque pas

Je vous repose donc au tableau le schéma où je me suis engagé avec vous la dernière fois dans l'articulation de ce qui est notre thème.

Par l'angoisse, par son phénomène mais aussi par la place que je vais vous apprendre à désigner comme étant la sienne, il s'agit d'approfondir la fonction de l'objet dans l'expérience analytique.

Brièvement, je veux vous signaler que paraîtra bientôt le texte que j'ai pris la peine de rédiger d'une communication que j'ai faite il y a maintenant plus de deux ans, le 21 septembre 1960, à une réunion hégélienne de Royaumont. J'avais choisi de traiter le sujet suivant : *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*. Je le signale à ceux qui sont déjà familiarisés avec mon enseignement, parce qu'ils y trouveront, je le pense, toute satisfaction concernant les temps de construction et le fonctionnement de ce que nous avons appelé ensemble le graphe. Ce texte viendra donc bientôt au jour dans un volume, comprenant également les autres interventions, qui ne sont pas toutes psychanalytiques, publié par un Centre, 173, boulevard Saint-Germain, qui se charge d'éditer tous les travaux de Royaumont.

Si cette annonce vient à sa place aujourd'hui, c'est dans la mesure où subversion du sujet comme dialectique du désir encadrent la fonction de l'objet dans laquelle nous allons avoir maintenant à nous avancer plus profondément.

Chez ceux qui viennent ici en novices, je ne pense rencontrer d'aucune façon la réaction, je dois dire fort antipathique, qui accueillit à Royaumont ce travail, fait pour remettre très profondément en ques-

interlocuteur ne s'aperçoive que l'emploi des mots d'hiatus, coupure, ou scission, n'est peut-être pas ici autre chose que la réponse attendue.

Sous cette forme néanmoins, la réponse pourrait paraître n'être qu'une élusion, ou élision. C'est pourquoi j'essaierai aujourd'hui de lui répondre.

Je le ferai d'autant plus volontiers que nous nous trouvons là strictement sur la voie de ce que j'ai à décrire cette année. L'anxiété va en effet nous permettre de repasser par l'articulation ainsi requise de moi. Je dis repasser, parce que ceux qui m'ont suivi pendant ces dernières années, et même ceux qui, sans forcément avoir été ici en tous points assidus, ont lu ce que j'écris, ont d'ores et déjà plus que des éléments pour emplir cet hiatus et faire fonctionner cette coupure, comme vous allez le voir aux quelques rappels par quoi je vais commencer.

Je ne crois pas qu'il y ait deux temps dans ce que j'ai jamais enseigné, un temps qui serait centré sur le stade du miroir et sur l'imaginaire, et puis après, à ce moment de notre histoire que l'on repère par le rapport de Rome, la découverte que j'aurais faite tout d'un coup du signifiant. Je prie ceux qui s'intéressent à la question qui m'est ainsi posée de se reporter à un texte qui n'est plus très facile d'accès, mais qui se trouve dans toutes les bonnes bibliothèques psychiatriques. Ce texte, paru dans *L'Evolution psychiatrique*, et qui s'intitule *Propos sur la causalité psychique*, est un discours qui nous fait remonter à 1946, si mon souvenir est bon, juste après la guerre. Ils y verront des choses qui leur prouveront que ce n'est pas de maintenant que l'entre-jeu des deux registres a été par moi intimement tissé.

Si ce texte a été suivi, disons, d'un assez long silence de ma part, il ne faut pas trop vous en étonner. Il y a eu du chemin de parcouru depuis pour ouvrir à ce discours un certain nombre d'oreilles. Ne croyez pas qu'au moment où, ces propos sur la causalité psychique, je les ai tenus, les oreilles pour l'entendre fussent si faciles. Puisque c'est à Bonneval que ces propos furent tenus, et qu'un rendez-vous plus récent en ce même lieu a pu manifester pour certains le chemin parcouru, sachez bien que les réactions à ces premiers propos furent assez étonnantes.

Le terme qui les caractériserait au mieux est celui, pudique, d'ambivalence, dont nous nous servons dans le milieu analytique, mais ce serait trop peu dire. Puisque l'on va me chercher sur ce sujet, et que l'on me

ramène à cette époque dont un certain nombre d'entre vous êtes déjà assez formés pour se souvenir, moment d'après-guerre animé de je ne sais quel mouvement de renouveau qu'on pouvait en espérer, je ne peux pas ne pas me souvenir tout à coup que ceux qui n'étaient certainement pas, individuellement, les moins disposés à entendre un discours qui était alors très nouveau, des gens situés du côté que l'on appelle politiquement l'extrême gauche, des communistes pour les appeler par leur nom, firent tout spécialement preuve à cette occasion de réactions dont il me faut bien épingleter le style par un terme qui est d'usage courant, encore qu'il faudrait s'arrêter un instant avant d'en avancer l'emploi, car c'est un terme devenu très injuste à l'égard de ceux qui l'invoquaient à l'origine, un terme qui a fini par prendre un sens dépréciatif, mais je l'emploie ici au sens courtois – le terme de pharisaïsme.

En cette occasion, dans ce petit verre d'eau qu'est notre milieu psychiatrique, le pharisaïsme communiste fit vraiment fonction à plein de ce à quoi nous l'avons vu s'employer, pour au moins notre génération, dans l'actuel ici en France, c'est à savoir à assurer la permanence de cette somme d'habitudes, bonnes ou mauvaises, où un certain ordre établi trouve son confort et sa sécurité.

Bref, je ne peux pas ne pas témoigner que c'est aux toutes spéciales réserves des communistes que je dois d'avoir alors compris que mon discours mettrait encore longtemps à se faire entendre. D'où le silence en question, et l'application que j'ai mise à me consacrer à seulement faire pénétrer ce discours dans le milieu que son expérience rendait le plus apte à l'entendre, à savoir le milieu analytique. Je vous passe les aventures de la suite.

Mais si cela peut vous faire relire les *Propos sur la causalité psychique*, vous verrez, surtout après ce que je vous aurai dit aujourd'hui, que la trame existait d'ores et déjà dans laquelle s'inscrit chacune des deux perspectives que distingue non pas sans raison mon interlocuteur. Ces perspectives sont ici ponctuées par ces deux lignes colorées, la verticale en bleu, marquée du signe I de l'imaginaire, en rouge l'horizontale, avec le S du symbolique.

L'articulation du sujet au petit autre et l'articulation du sujet au grand Autre ne visent pas à séparer. Il y aurait plus d'une façon de vous le rappeler, mais je vais vous le rappeler en repassant par un certain nombre

de moments qui ont déjà été ponctués comme essentiels dans mon discours.

Ce que vous voyez là esquissé au tableau, et où nous placerons les éléments dont il s'agit, n'est rien d'autre qu'un schéma déjà publié dans mes *Remarques sur le rapport de Daniel Lagache*. Dans ce dessin s'articulent des termes qui ont le rapport le plus étroit avec notre sujet. c'est-à-dire la fonction de la dépendance. Je les reprends du texte de ces *Remarques*, mais aussi du discours antérieur que j'avais fait ici la seconde année de mon Séminaire, concernant ce que j'appelai alors respectivement moi idéal et Idéal du moi.

Rappelons donc comment le rapport spéculaire se trouve prendre sa place et dépendre du fait que le sujet se constitue au lieu de l'Autre, et que sa marque se constitue dans le rapport au signifiant.

Déjà, rien que dans la petite image exemplaire d'où part la démonstration du stade du miroir, ce moment dit jubilatoire où l'enfant, venant se saisir dans l'expérience inaugurale de la reconnaissance dans le miroir, s'assume comme totalité fonctionnant comme telle dans son image spéculaire, n'ai-je pas depuis toujours rappelé le mouvement que fait le petit enfant ? Ce mouvement est si fréquent, je dirais constant, que tout un chacun peut en avoir le souvenir. À savoir, il se retourne, ai-je noté, vers celui qui le soutient et qui est là derrière. Si nous nous efforçons d'assumer le contenu de l'expérience de l'enfant et de reconstruire le sens de ce moment, nous dirons que, par ce mouvement de mutation de la tête qui se retourne vers l'adulte comme pour en appeler à son assentiment, puis revient vers l'image, il semble demander à celui qui le porte, et qui représente ici le grand Autre, d'entériner la valeur de cette image.

Ce n'est là, bien sûr, qu'un indice, compte tenu de la liaison inaugurale du rapport au grand Autre avec l'avènement de la fonction de l'image spéculaire, notée par *(a)*.

Mais faut-il nous en tenir là ?

Si j'avais demandé à mon interlocuteur un travail, c'est en raison des doutes qui lui venaient à propos de ce qu'a avancé Claude Lévi-Strauss dans son livre qui marque l'actualité, *La Pensée sauvage*, et dont vous verrez que le rapport est vraiment étroit avec ce que nous avons à dire cette année.

Si nous avons en effet à aborder ici ce dont il s'agit dans cet ouvrage, c'est afin de marquer la sorte de progrès que constitue l'usage de la

raison psychanalytique, en tant qu'elle vient précisément répondre à cette béance devant laquelle plus d'un d'entre vous demeure pour l'instant arrêté, celle que Claude Lévi-Strauss indique tout au long de son développement dans l'opposition de ce qu'il appelle raison analytique avec la raison dialectique.

C'est en référence à cette opposition que je voudrais vous apporter la remarque suivante à titre d'introduction dans le chemin que j'ai à faire aujourd'hui.

Rappelez-vous ce que j'ai extrait de ce travail inaugural dans la pensée de Freud que constitue *La Science des rêves*, quand j'ai mis l'accent sur ceci, que Freud y introduit d'abord l'inconscient comme un lieu qu'il appelle *eine anderer Schauplatz*, une autre scène. Dès l'abord, dès l'entrée en jeu de la fonction de l'inconscient à partir du rêve, ce terme est introduit comme essentiel. Eh bien, je crois que c'est en effet là un mode constituant de ce qu'est, disons, notre raison.

Cette raison, nous cherchons le chemin pour en discerner les structures. Je dirai que le premier temps, c'est – il y a le monde. Je le dis sans plus, pour vous faire entendre ce que j'ai à vous dire, mais il faudra bien y revenir, car nous ne savons pas encore ce que cela signifie.

Ce monde tel qu'il est, voilà ce que concerne la raison analytique, celle à laquelle le discours de Claude Lévi-Strauss tend à donner la primauté. Avec cette primauté, elle lui accorde aussi une homogénéité en fin de compte singulière, qui est bien ce qui heurte et trouble les plus lucides d'entre vous. Ceux-ci ne peuvent pas manquer de discerner ce que cela comporte de retour à ce que l'on pourrait appeler un matérialisme primaire, pour autant que, à la limite de ce discours, le jeu de la structure, celui de la combinatoire si puissamment articulée par le discours de Claude Lévi-Strauss, ne ferait que rejoindre la structure même du cerveau, par exemple, voire celle de la matière, et n'en représenter, selon la forme dite matérialiste au sens du XVIII^e siècle, que le doublet, même pas la doublure. Je sais bien que ce n'est là qu'une perspective à la limite, mais il est valable de la saisir, puisqu'elle est expressément articulée.

Or, la dimension de la scène, dans sa division d'avec le lieu, mondain ou non, cosmique ou non, où est le spectateur, est bien là pour imaginer à nos yeux la distinction radicale du monde et de ce lieu où les choses, fût-ce les choses du monde, viennent à se dire... Toutes les choses du

monde viennent à se mettre en scène selon les lois du signifiant, lois que nous ne saurions d'aucune façon tenir d'emblée pour homogènes à celles du monde.

Il n'est que trop évident que l'existence du discours, où nous sommes, comme sujets, impliqués, est bien antérieure à l'avènement de la science. Si admirablement instructif que soit l'effort de Claude Lévi-Strauss pour homogénéiser le discours qu'il appelle de la magie avec le discours de la science, on ne saurait un seul instant pousser jusqu'à l'illusion de croire qu'il n'y a pas ici une différence, voire une coupure, et y accentuerai tout à l'heure ce que nous avons à en dire. L'effort dont il s'agit est, à vrai dire, merveilleux par son côté désespéré.

Donc, premier temps, le monde. Deuxième temps, la scène sur laquelle nous faisons monter ce monde. La scène, c'est la dimension de l'histoire.

L'histoire a toujours un caractère de mise en scène. Claude Lévi-Strauss le montre bien, notamment au chapitre où il répond à Jean-Paul Sartre, et où il critique le dernier développement que celui-ci institue pour réaliser cette opération que j'appelai la dernière fois remettre l'histoire dans ses brancards. Lévi-Strauss rappelle que le jeu historique a une portée limitée, que le temps de l'histoire se distingue du temps cosmique, et que les dates elles-mêmes prennent tout d'un coup dans la dimension de l'histoire une autre valeur, qu'elles s'appellent le 2 décembre ou le 18 brumaire. Ce n'est pas du même calendrier qu'il s'agit que celui dont vous arrachez les pages tous les jours. La preuve en est que ces dates ont pour vous un autre sens. Elles peuvent être révoquées n'importe quel autre jour du calendrier pour signifier qu'elles lui donnent leur marque, leur caractéristique, leur style de différence ou de répétition.

Une fois que la scène a pris le dessus, ce qui se passe, c'est que le monde y est tout entier monté, et qu'avec Descartes on peut dire *Sur la scène du monde, je m'avance*, comme il le fait, *latvatus, masqué*.

À partir de là, la question peut être posée de savoir ce que le monde, ce que nous avons appelé le monde au départ, en toute innocence, doit à ce qu'il lui est redescendu de cette scène. Tout ce que nous avons appelé le monde au cours de l'histoire laisse des résidus superposés, qui s'accumulent sans le moindre souci des contradictions. Ce que la culture nous véhicule comme étant le monde est un empilement, un magasin

d'épaves de mondes qui se sont succédé, et qui, pour être incompatibles, n'en font pas moins excessivement bon ménage à l'intérieur de tout un chacun.

Le champ particulier de notre expérience nous permet de mesurer la prégnance de cette structure. Nous en savons la profondeur spécialement dans l'expérience du névrosé obsessionnel, dont Freud lui-même a dès longtemps remarqué combien ces modes cosmiques pouvaient coexister chez lui de la façon qui fait apparemment le moins d'objection, tout en manifestant la plus parfaite hétérogénéité dès le premier examen. Bref, dès lors que nous avons fait référence à la scène, rien n'est plus légitime que la mise en question de ce qu'est le monde du cosmisme dans le réel. Ce à quoi nous croyons avoir affaire comme le monde, n'est-ce pas tout simplement les restes accumulés de ce qui venait de la scène quand elle était, si je puis dire, en tournée ?

Ce rappel va nous introduire maintenant à un troisième temps, que je vous avais jadis signalé sans avoir eu à l'époque assez le temps de l'accentuer.

2

Puisque nous parlons de la scène, nous savons quelle fonction le théâtre tient dans le fonctionnement des mythes qui nous ont donné, à nous, analystes, matière à penser.

Je vous ramènerai à *Hamlet*, et à un point crucial qui a déjà fait question pour nombre d'auteurs. Otto Rank en particulier a fait à ce sujet un article en tous points admirable, vu le moment précoce où il a été écrit, et particulièrement par l'attention qu'il attire sur la fonction de la scène sur la scène.

Dans *Hamlet*, qu'est-ce qu'*Hamlet*, le personnage de la scène, fait venir sur la scène avec les comédiens ? C'est sans doute le *mouse-trap*, la soucrière avec laquelle, nous dit-il, il va attraper la conscience du roi. Mais en outre il se passe là des choses bien étranges, et en particulier celle-ci, qu'à l'époque où je vous avais déjà si longuement parlé d'*Hamlet*, je n'avais pas voulu vous introduire, parce que cela nous eût orientés dans une littérature qui est, dans le fond, plus hamlétiq. que psychanalytique, et vous savez qu'il y a de quoi couvrir ces murs,

Quand la scène est mimée en manière de prologue, avant que les acteurs ne commencent leur discours, elle ne semble pas beaucoup agiter le roi, alors que pourtant les gestes présumés de son crime sont pantomimés devant lui. Par contre, s'il y a quelque chose de bien étrange, c'est le véritable débordement, la crise d'agitation qui saisit Hamlet à partir du moment crucial où vient sur la scène le personnage dénommé Lucianus, ou Luciano, et qu'il accomplit son crime, tant sur le personnage qui représente le roi, roi de comédie bien qu'il se soit dans son discours affirmé comme étant le roi d'une certaine dimension, que sur le personnage représentant sa conjointe.

Tous les auteurs qui se sont arrêtés à cette scène ont remarqué que l'accoutrement dudit Luciano n'était pas celui du roi qu'il s'agit d'attraper, mais exactement celui d'Hamlet lui-même. Aussi bien est-il indiqué que ce personnage n'est pas le frère du roi de comédie. Il n'est donc pas avec celui-ci dans un rapport homologue au rapport de l'usurpateur, qui, une fois le meurtre accompli, est en possession de la reine Gertrud, avec le père de Hamlet. Luciano est le neveu du roi de comédie, position homologue à celle d'Hamlet lui-même par rapport à l'usurpateur.

Ce qu'Hamlet fait représenter sur la scène, c'est donc, en fin de compte, lui-même accomplissant le crime dont il s'agit. Ce personnage dont le désir ne peut s'animer pour accomplir la volonté du *ghost*, du fantôme de son père — pour les raisons que j'avais essayé d'articuler pour vous —, tente de donner corps à quelque chose, qui passe par son image spéculaire, son image mise dans la situation, non pas d'accomplir sa vengeance, mais d'assumer d'abord le crime qu'il s'agira de venger.

Or, que voyons-nous ? Que c'est insuffisant. Hamlet a beau être saisi, après cette sorte d'effet de lanterne magique, de ce qu'on peut vraiment qualifier — en raison de ses propos, de leur style, voire de la façon ordinaire dont les acteurs animent ce moment — de véritable petite crise d'agitation maniaque, quand, l'instant d'après, il se trouve avoir son ennemi à sa portée, il ne sait qu'articuler ce que tout auditeur ne peut sentir que comme une dérobade. Il se dérobe derrière un prétexte, à savoir qu'il saurait son ennemi à un moment trop saint — le roi est en train de prier — pour qu'il puisse se résoudre, en le frappant à ce moment, à le faire accéder directement au ciel.

Je ne vais pas m'attarder à traduire tout ce que cela veut dire, car il me faut ici aller plus loin. À côté de cet écho-là, je vous avais montré toute la portée d'une identification d'Hamlet dont la nature est tout à fait différente. C'est ce que j'avais appelé l'identification avec Ophélie. En effet, dans le second moment, Hamlet est saisi de l'âme furieuse que nous pouvons légitimement inférer être celle de la victime, de la suicidée, manifestement offerte en sacrifice aux mânes de son père, car c'est à la suite du meurtre de son père à elle qu'elle fléchit et succombe.

Cela renvoie aux croyances de toujours concernant les suites de certains modes de trépas, quand les cérémonies funéraires ne peuvent être pleinement remplies. Rien n'est apaisé de la vengeance que crie Ophélie, au moment de la révélation de ce qu'a été pour lui son père, cet objet négligé, méconnu. Nous voyons là jouer à nu cette identification à l'objet que Freud nous désigne comme étant le ressort majeur de la fonction du deuil. C'est la définition implacable que Freud a su donner au deuil, la sorte d'envers qu'il a désigné aux pleurs qui sont consacrés au défunt, ce fond de reproches que comporte le fait que la réalité de celui qu'on a perdu, on ne veuille se souvenir que de ce qu'il a laissé de regrets.

Quelle étonnante cruauté, et bien faite pour nous rappeler la légitimité de ces modes de célébrations plus primitifs que des pratiques collectives savent encore faire vivre. Pourquoi ne se réjouirait-on pas que le défunt ait existé ? Nous croyons que les paysans noient dans des banquets une insensibilité préjudicielle, alors qu'ils font bien autre chose, ils célèbrent l'avènement de celui qui a été à la sorte de gloire simple qu'il mérite comme ayant été parmi nous simplement un vivant. L'identification à l'objet du deuil, Freud l'a désignée sous ses modes négatifs, mais n'oublions pas qu'elle a aussi sa phase positive.

C'est l'entrée dans Hamlet de ce que j'ai appelé la fureur de l'âme féminine qui lui donne la force de devenir ce somnambule qui accepte tout, jusques et y compris — je l'ai assez marqué — d'être dans le combat celui qui tient la partie pour son ennemi, le roi lui-même, contre son image spéculaire, qui est Laërte. À partir de là, les choses s'arrangeront toutes seules, et sans qu'il fasse; en somme, rien d'autre que ce qu'exactement il ne faut pas faire, jusqu'à ce qu'il fasse ce qu'il a à faire. À savoir, il sera lui-même blessé à mort avant que de tuer le roi.

Nous pouvons mesurer ici la distance qu'il y a entre deux sortes d'identifications imaginaires. Il y a l'identification à *l(a)*, l'image spéculaire telle qu'elle nous est donnée lors de la scène sur la scène, et il y a l'identification plus mystérieuse, dont l'énigme commence d'être là développée, à l'objet du désir comme tel, *a*, désigné comme tel dans l'articulation shakespearienne sans aucune ambiguïté, puisque c'est justement comme objet du désir qu'Hamlet a été négligé jusqu'à un certain moment, et qu'il est réintégré sur la scène par la voie de l'identification.

C'est dans la mesure où, comme objet, il vient à disparaître que s'impose la dimension rétroactive qui est celle de l'imparfait sous la forme ambiguë où il est employé en français, et qui donne sa force à la façon dont je répète devant vous l'*Il ne savait pas*. Cela veut dire à la fois *Au dernier moment, n'a-t-il pas su, et Un peu plus, il allait savoir*. Ce n'est pas pour rien que *désir* en français vient de *desiderium*. Il y a reconnaissance rétroactive de l'objet qui était là. C'est par cette voie que se place le retour d'Hamlet, ce qui est la pointe de sa destinée, de sa fonction d'Hamlet, si je puis m'exprimer ainsi, de son achèvement hamletique.

C'est ici que ce que j'ai appelé le troisième temps, à savoir la scène sur la scène, nous montre où il convient de porter l'interrogation.

Cette interrogation – vous le savez depuis longtemps, parce que c'est la même que je renouvelle toujours sous des angles multiples – concerne le statut de l'objet en tant qu'objet du désir. Tout ce que dit Claude Lévi-Strauss de la fonction de la magie et de celle du mythe a sa valeur, à condition que nous sachions qu'il s'agit du rapport à cet objet qui a le statut d'objet du désir. Ce statut, j'en conviens, n'est pas encore établi, et c'est bien ce qu'il s'agit de faire avancer cette année par la voie de l'abord de l'angoisse.

Il convient tout de même de ne pas confondre cet objet du désir avec l'objet défini par l'épistémologie. L'avènement de l'objet de notre science est très spécifiquement défini par une certaine découverte de l'efficacité de l'opération signifiante comme telle. Cela veut dire que le propre de notre science, je dis de la science qui existe depuis deux siècles parmi nous, laisse ouverte la question de ce que j'ai appelé tout à l'heure le cosmisme de l'objet. Il n'est pas sûr qu'il y ait un cosmisme,

car notre science avance dans la mesure précisément où elle a renoncé à préserver toute présupposition cosmique ou cosmisante.

Ce point de référence demeure pourtant si essentiel qu'on ne peut manquer de s'étonner qu'en résultant dans *La Pensée sauvage*, sous une forme moderne, la permanence, la perpétuité, l'éternité du cosmisme de la réalité de l'objet. Claude Lévi-Strauss n'apporte pas à tout le monde la sécurité, la sérénité, l'apaisement épicurien qui devrait résulter. La question se pose de savoir si ce sont uniquement les analystes qui ne sont pas contents, ou si c'est tout le monde. Or, je prétends, quoique je n'en aie pas encore de preuve, que ce doit être tout le monde. Il s'agit d'en rendre raison.

Pourquoi n'est-on pas content de voir tout d'un coup le totémisme vidé de son contenu que j'appellerai, pour me faire entendre, passionnel? Pourquoi n'est-on pas content que, depuis l'être néolithique, parce qu'on ne peut pas remonter plus loin, le monde soit tellement en ordre que tout ne soit que vaguelettes insignifiantes à la surface de cet ordre? En d'autres termes, pourquoi voulons-nous tellement préserver la dimension de l'angoisse? Il doit bien y avoir une raison à cela.

Entre le retour à un cosmisme assuré et le maintien d'un pathétisme historique auquel nous ne tenons pas non plus tellement que ça, encore qu'il ait toute sa fonction, il y a un biais, une voie de passage. Elle est précisément à frayer par l'étude de la fonction de l'angoisse.

3

Voilà pourquoi je suis amené à vous rappeler comment se noue précisément la relation spéculaire avec la relation au grand Autre.

L'appareil que j'ai fomenté dans l'article auquel je vous demande de vous référer, parce que je ne vais pas entièrement le refaire ici, est destiné à nous rappeler ceci, que j'ai accentué à la fin de mon *Séminaire sur le désir*, à savoir que la fonction de l'investissement spéculaire est située à l'intérieur de la dialectique du narcissisme, telle que Freud l'a introduite.

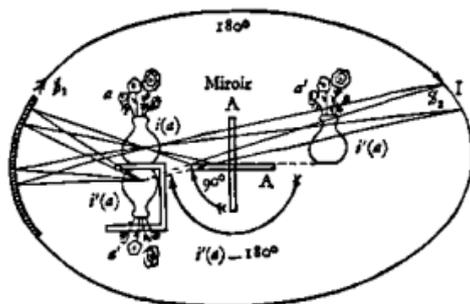


Schéma complet

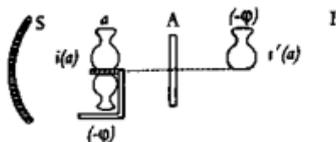


Schéma simplifié

L'investissement de l'image spéculaire est un temps fondamental de la relation imaginaire. Il est fondamental en ceci qu'il a une limite. Tout l'investissement libidinal ne passe pas par l'image spéculaire. Il y a un reste. Ce reste, j'espère avoir réussi à vous faire concevoir pour-quoi il est pivot dans toute cette dialectique. C'est là que je reprendrai la prochaine fois, pour vous montrer, plus que je n'ai pu encore le faire jusqu'ici, en quoi cette fonction est privilégiée sous le mode du phallus.

Cela veut dire que, dans tout ce qui est repérage imaginaire, le phallus viendra dès lors sous la forme d'un manque. Dans toute la mesure où se réalise ici, en $i(a)$, ce que j'ai appelé l'image réelle, image du corps fonctionnant dans le matériel du sujet comme proprement imaginaire,

c'est-à-dire libidinalisée, le phallus apparaît en moins, comme un blanc. Malgré que le phallus soit sans doute une réserve opératoire, non seulement il n'est pas représenté au niveau de l'imaginaire, mais il est cerné, et, pour dire le mot, coupé de l'image spéculaire.

Pour ajouter une cheville à cette dialectique, j'ai essayé l'année dernière de vous l'articuler autour d'une figure empruntée au domaine ambigu de la topologie, qui amène à l'extrême les données de l'imaginaire, et qui joue sur une sorte de trans-espace, dont tout laisse à penser en fin de compte qu'il est fait de la pure articulation signifiante, tout en laissant à notre portée quelques éléments muets. Ce sont par exemple ceux que supporte l'image biscornue et pourtant combien expressive du *cross-cap*.

Je l'ai manipulée devant vous, cette surface, pendant plus d'un mois, pour vous faire concevoir comment la coupure peut y instituer deux pièces différentes, l'une qui peut avoir une image spéculaire, l'autre qui, littéralement, n'en a pas. Il s'agissait du rapport entre moins-*phi* et la constitution du petit *a*. D'un côté, la réserve insaisissable imaginairement, encore qu'elle soit liée, à un organe, lui, Dieu merci, encore parfaitement saisissable, cet instrument qui devra tout de même de temps en temps entrer en action pour la satisfaction du désir, le phallus. De l'autre, le *a*, qui est ce reste, ce résidu, cet objet dont le statut échappe au statut de l'objet dérivé de l'image spéculaire, c'est-à-dire aux lois de l'esthétique transcendantale. Son statut est si difficile à articuler que c'est par là que toutes les confusions sont entrées dans la théorie analytique.

Cet objet *a* dont nous n'avons fait qu'amorcer les caractéristiques constituantes et que nous mettons ici à l'ordre du jour, c'est lui dont il s'agit partout quand Freud parle de l'objet à propos de l'angoisse. L'ambiguïté tient à ce que nous ne pouvons faire que de l'imaginer dans le registre spéculaire. Il s'agit précisément d'instituer ici un autre mode d'imaginisation, si je puis m'exprimer ainsi, où se définit cet objet. C'est ce que nous allons arriver à faire si vous voulez bien mesurer, c'est-à-dire pas à pas.

Dans cet article dont je vous parle, d'où fais-je partir la dialectique? D'un *S*, le sujet comme possible, le sujet parce qu'il faut bien en parler si l'on parle, et dont le modèle nous est donné par la conception classique du sujet, à cette seule condition que nous le limitons au fait qu'il parle;

Dès qu'il commence à parler, le trait uniate entre en jeu. Le fait de pouvoir dire I et I et encore I et encore I constitue l'identification primaire. C'est toujours d'un I qu'il faut qu'on parte. Comme le schéma de l'article en question le dessine, c'est à partir de là que s'inscrit la possibilité de la reconnaissance comme telle de l'uniate appelée *i(a)*.

Cette *i(a)* est donnée dans l'expérience spéculaire, mais, comme je vous l'ai dit, elle est authentifiée par l'Autre. Sans vous redonner tous les termes de la petite expérience de physique amusante qui m'a servi à vous l'imager, je vous dirai que, au niveau de *i'(a)* qui est l'image virtuelle d'une image réelle, il n'apparaît rien. J'ai écrit en haut ($-\Phi$), parce que nous aurons à l'y amener la prochaine fois. Ce moins-*phi* n'est pas plus visible, pas plus sensible, pas plus présentifiable là qu'il ne l'est ici, sous *i(a)*, car il n'est pas entré dans l'imaginaire.

Le sort principal, le temps inaugural du désir, dont il vous faudra attendre la prochaine fois pour que je vous l'articule, tient dans la relation que je vous ai donnée pour être celle du fantasme, ($\mathcal{S} \diamond a$), qui se lit - S barré, poinçon, avec son sens que nous saurons lire encore différemment bientôt, peut a.

Si le sujet pouvait être réellement, et non pas par l'intermédiaire de l'Autre, à la place marquée I, il aurait relation avec ce qu'il s'agit de prendre dans le col de l'image spéculaire originelle, *i(a)*, à savoir l'objet de son désir, a. Ces deux piliers, *i(a)* et a, sont le support de la fonction du désir. Si le désir existe et soutient l'homme dans son existence d'homme, c'est dans la mesure où la relation ($\mathcal{S} \diamond a$) est accessible par quelque détour, où des artifices nous donnent accès à la relation imaginaire que constitue le fantasme. Mais cela n'est nullement possible d'une façon effective. Ce que l'homme a en face de lui n'est jamais que l'image virtuelle, *i'(a)*, de ce que je représentais dans mon schéma par l'*i(a)*. Ce que l'illusion du miroir sphérique produit à gauche à l'état réel, sous la forme d'une image réelle, l'homme en a seulement l'image virtuelle, à droite, avec rien dans le col du vase. Le a, support du désir dans le fantasme, n'est pas visible dans ce qui constitue pour l'homme l'image de son désir.

Ailleurs, en deçà de cette image, à gauche, il y a la présence du a, trop proche de lui pour être vue, mais qui est l'*initium* du désir. C'est de là que l'image *i'(a)* prend son prestige. Mais plus l'homme s'approche, cerne, caresse ce qu'il croit être l'objet de son désir, plus il en est en

fait détourné, dérouter. Tout ce qu'il fait sur cette voie pour s'en rapprocher donne toujours plus corps à ce qui, dans l'objet de ce désir, représente l'image spéculaire. Plus il va, et plus il veut, dans l'objet de son désir, préserver, maintenir, protéger le côté intact de ce vase primordial qu'est l'image spéculaire. Plus il s'engage dans cette voie qu'on appelle souvent improprement la voie de la perfection de la relation d'objet, et plus il est leurré.

Nous voici en mesure de répondre maintenant à la question — quand l'angoisse surgit-elle ? L'angoisse surgit quand un mécanisme fait apparaître quelque chose à la place que j'appellerai, pour me faire entendre, naturelle, à savoir la place ($-\Phi$), qui correspond, côté droit, à la place qu'occupe, côté gauche, le a de l'objet du désir. Je dis quelque chose — entendez *n'importe quoi*.

D'ici à la prochaine fois, je vous prie de vous donner la peine de relire, avec cette introduction que je vous y donne, l'article de Freud sur l'*Unheimlichkeit*. C'est un article que je n'ai jamais entendu commenter, et dont personne ne semble même s'être aperçu qu'il est la cheville indispensable pour aborder la question de l'angoisse. De même que j'ai abordé l'inconscient par le *Witz*, j'aborderai cette année l'angoisse par l'*Unheimlichkeit*.

L'*unheimlich* est ce qui apparaît à la place où devrait être le moins-*phi*. Ce dont tout part en effet, c'est de la castration imaginaire, car il n'y a pas, et pour cause, d'image du manque. Quand quelque chose apparaît là, c'est donc, si je puis m'exprimer ainsi, que le manque vient à manquer.

Cela pourra vous apparaître une pointe, un *conetto*, bien à sa place dans mon style dont chacun sait qu'il gongorise. Eh bien, je m'en fous. Je vous ferai simplement observer qu'il peut se produire bien des choses dans le sens de l'anomalie, et que ce n'est pas ça qui nous angoisse. Mais si tout d'un coup vient à manquer toute norme, c'est-à-dire ce qui fait l'anomalie comme ce qui fait le manque, si tout d'un coup ça ne manque pas, c'est à ce moment-là que commence l'angoisse. Essayez d'appliquer ça à bien des choses.

Je vous autorise d'ores et déjà à reprendre la lecture de ce que dit Freud dans son dernier grand article sur l'angoisse, *Inhibition, symptôme,*

angoisse. La clé que je vous livre vous permettra de voir le véritable sens à donner, sous sa plume, au terme de perte de l'objet.

C'est là que je reprendrai la prochaine fois, où j'espère pouvoir donner son véritable sens à notre recherche de cette année.

28 NOVEMBRE 1962

IV

AU-DELÀ DE L'ANGOISSE DE CASTRATION

L'objet en pièce détachée

L'objet hoffmannien

L'objet à postiche

L'objet-demande

L'objet qui ne manque pas

Je vous repose donc au tableau le schéma où je me suis engagé avec vous la dernière fois dans l'articulation de ce qui est notre thème.

Par l'angoisse, par son phénomène mais aussi par la place que je vais vous apprendre à désigner comme étant la sienne, il s'agit d'approfondir la fonction de l'objet dans l'expérience analytique.

Brièvement, je veux vous signaler que paraîtra bientôt le texte que j'ai pris la peine de rédiger d'une communication que j'ai faite il y a maintenant plus de deux ans, le 21 septembre 1960, à une réunion hégélienne de Royaumont. J'avais choisi de traiter le sujet suivant: *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*. Je le signale à ceux qui sont déjà familiarisés avec mon enseignement, parce qu'ils y trouveront, je le pense, toute satisfaction concernant les temps de construction et le fonctionnement de ce que nous avons appelé ensemble le graphe. Ce texte viendra donc bientôt au jour dans un volume, comprenant également les autres interventions, qui ne sont pas toutes psychanalytiques, publié par un Centre, 173, boulevard Saint-Germain, qui se charge d'éditer tous les travaux de Royaumont.

Si cette annonce vient à sa place aujourd'hui, c'est dans la mesure où subversion du sujet comme dialectique du désir encadrent la fonction de l'objet dans laquelle nous allons avoir maintenant à nous avancer plus profondément.

Chez ceux qui viennent ici en novices, je ne pense rencontrer d'aucune façon la réaction, je dois dire fort antipathique, qui accueille à Royaumont ce travail, fait pour remettre très profondément en ques-

tion la fonction de l'objet, de l'objet du désir nommé. À mon étonnement, cette réaction fut le fait de philosophes que je croyais plus endurcis à l'inhabituel. Leur impression, que je ne peux qualifier autrement qu'eux-mêmes, fut celle d'une sorte de cauchemar, voire d'une élucubration assortie d'un certain diabolisme. Pourtant, tout dans l'expérience que j'appellerai moderne – avec ce qu'y apporte de modifications profondes dans l'appréhension de l'objet ce que je ne sus pas le premier à qualifier comme l'ère de la technique – ne devrait-il pas suggérer l'idée qu'un discours sur l'objet doit obligatoirement passer par des rapports complexes, qui ne nous en permettent l'accès qu'à travers de profondes chicanes ?

Prenons par exemple ce module d'objet qu'on appelle la pièce détachée, et qui est si caractéristique de ce qui nous est donné dans l'expérience, l'expérience la plus externe, non pas l'analytique. N'est-ce pas quelque chose qui mérite qu'on s'y arrête, quelque chose qui apporte une dimension nouvelle à toute interrogation noétique concernant notre rapport à l'objet ? Car enfin, qu'est-ce qu'une pièce détachée ? Quelle est sa substance en dehors de son emploi éventuel par rapport à un certain modèle ? Celui-ci est aujourd'hui en fonction, mais il peut aussi bien demain devenir désuet, n'être plus renouvelé, comme on dit – à la suite de quoi, que devient la pièce détachée ? Quel sens a-t-elle ?

Pourquoi ce profil d'un certain rapport énigmatique à l'objet ne nous servirait-il pas aujourd'hui d'introduction pour reprendre ce schéma ?

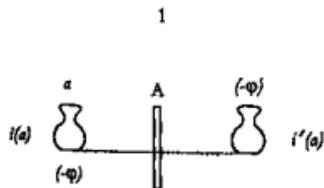


Schéma simplifié

Ce schéma n'est pas vaine complication. Il n'y a ni à nous étonner, ni à nous raidir devant.

À cette place, $i'(a)$, dans l'Autre, au lieu de l'Autre, se profile une image seulement réfléchie de nous-mêmes. Elle est authentifiée par l'Autre, mais déjà problématique, voire fallacieuse.

Cette image se caractérise par un manque, c'est-à-dire par le fait que ce qui y est appelé ne saurait y apparaître. Elle oriente et polarise le désir, elle a pour lui une fonction de captation. Le désir y est, non pas seulement voilé, mais essentiellement mis en rapport à une absence.

Cette absence, c'est aussi la possibilité d'une apparition, commandée par une présence qui est ailleurs. Cette présence commande ça au plus près, mais elle le fait de là où elle est insaisissable pour le sujet. Comme je vous l'ai indiqué, la présence en question est celle du a , l'objet dans la fonction qu'il remplit dans le fantasme.

À cette place du manque où quelque chose peut apparaître, j'ai mis la dernière fois, et entre parenthèses, le signe $(-φ)$. Il vous indique qu'ici se profile un rapport avec la réserve libidinale, soit avec ce quelque chose qui ne se projette pas, ne s'investit pas au niveau de l'image spéculaire, qui y est irréductible, pour la raison qu'il reste profondément investi au niveau du corps propre, du narcissisme primaire, de ce qu'on appelle auto-érotisme, d'une jouissance autiste. C'est en somme un aliment qui reste là pour animer éventuellement ce qui interviendra comme instrument dans le rapport à l'autre, l'autre constitué à partir de l'image de mon semblable, l'autre qui profitera sa forme et ses normes, l'image du corps dans sa fonction séductrice, sur celui qui est le partenaire sexuel.

Ce qui, vous ai-je dit la dernière fois, peut venir se signaler à la place ici désignée par le $(-φ)$, c'est l'angoisse, l'angoisse de castration, dans son rapport à l'Autre. Voilà la question dans laquelle nous allons nous avancer aujourd'hui. Comme vous le voyez, je vas droit au point nodal.

Tout ce que nous savons d'absolument nouveau et original sur la structure du sujet et la dialectique du désir que nous avons articulé, nous analystes, nous l'avons appris par quelle voie ? Par la voie de l'expérience du névrosé. Or, que nous a dit Freud à ce propos ? Quel le dernier terme où il soit arrivé en élaborant cette expérience, son point d'arrivée, sa butée, le terme pour lui indépassable, c'est l'angoisse de castration.

Qu'est-ce à dire ? Ce terme est-il indépassable ? Que signifie cet arrêt de la dialectique analytique sur l'angoisse de castration ? Ne voyez-vous pas déjà, dans le seul usage du schématisme que j'emploie, se dessiner la voie par où j'entends vous conduire ? Elle part d'une meilleure articulation de ce fait de l'expérience que Freud a désigné dans la butée du névrosé sur l'angoisse de castration. L'ouverture que je vous propose, la dialectique qu'ici je vous démontre, permet d'articuler que ce n'est point l'angoisse de castration en elle-même qui constitue l'impasse dernière du névrosé.

En effet, la forme de la castration, c'est-à-dire la castration dans sa structure imaginaire, est déjà faite ici, en $(- \phi)$, au niveau de la cassure qui se produit dans l'approche de l'image libidinale du semblable, à quelque temps d'un certain dramatisme imaginaire. D'où l'importance des accidents de la scène que pour cette raison on appelle *traumatique*. La cassure imaginaire présente toutes sortes de variations et d'anomalies possibles, ce qui déjà indique à soi tout seul que quelque chose dans le matériel est utilisable pour une autre fonction qui, elle, donne son plein sens au terme de castration.

Ce devant quoi le névrosé recule, ce n'est pas devant la castration, c'est de faire de sa castration ce qui manque à l'Autre. C'est de faire de sa castration quelque chose de positif, à savoir la garantie de la fonction de l'Autre, cet Autre qui se dérobe dans le renvoi indéfini des significations, cet Autre où le sujet ne se voit plus que destiné, mais destiné qui n'a pas de terme, mais destiné qui se perd dans l'océan des histoires. Or, qu'est-ce que les histoires ? – sinon une immense fiction. Qu'est-ce qui peut assurer un rapport du sujet à cet univers des significations ? – sinon que, quelque part, il y ait jouissance. Cela, il ne peut l'assurer qu'au moyen d'un signifiant, et ce signifiant manque forcément. À cette place manquante, le sujet est appelé à faire l'appoint par un signe, celui de sa propre castration.

Vouer sa castration à la garantie de l'Autre, c'est là ce devant quoi le névrosé s'arrête. Il s'y arrête pour une raison en quelque sorte interne à l'analyse, et qui tient à ceci, que c'est l'analyse qui l'amène à ce rendez-vous. La castration n'est, en fin de compte, rien d'autre que le moment de l'interprétation de la castration.

J'ai peut-être été plus vite dans mon discours de ce matin que je n'en avais l'intention. Aussi bien voyez-vous là indiqué qu'il y a peut-être

possibilité de passage, mais cette possibilité, nous ne pourrions l'explorer qu'à revenir en arrière, à cette place où la castration imaginaire fonctionne pour constituer à proprement parler, dans son plein droit, ce que l'on appelle le complexe de castration.

C'est au niveau de la mise en question du complexe de castration que notre exploration concrète de l'angoisse va nous permettre d'étudier le passage possible – possible, d'autant plus possible qu'il est déjà franchi en maintes occasions. L'étude de la phénoménologie de l'angoisse nous permettra de dire comment et pourquoi.

2

L'angoisse, prenons-la dans sa définition *a minima*, comme signal. Pour avoir été sortie par Freud au terme du progrès de sa pensée, cette définition n'est pas ce qu'on croit.

Elle ne résulte ni d'un abandon de ses premières positions, qui en faisaient le fruit d'un métabolisme énergétique, ni d'une conquête nouvelle, car au moment où Freud faisait de l'angoisse la transformation de la libido, on trouve déjà l'indication qu'elle pouvait fonctionner en signal. Il me sera facile de vous le montrer au passage en nous référant au texte, mais j'ai trop à soulever avec vous cette année pour stagner trop longtemps au niveau de l'explication de texte.

L'angoisse, vous ai-je dit, est liée à tout ce qui peut apparaître à la place $(- \phi)$. Ce qui nous l'assure est un phénomène dont c'est parce qu'on y a accordé trop peu d'attention qu'on n'est pas arrivé à une formulation satisfaisante, unitaire, de toutes les fonctions de l'angoisse dans le champ de notre expérience. Ce phénomène est celui de l'*Unheimlichkeit*.

Je vous ai priés la dernière fois de vous reporter vous-mêmes au texte de Freud, parce que je n'ai pas le temps de le re-épeler avec vous. Beaucoup d'entre vous, je le sais, l'ont fait tout de suite, ce dont je les remercie. Même à une lecture superficielle, la première chose qui vous y sautera aux yeux est l'importance qu'y donne Freud à l'analyse linguistique. Si ce n'était éclatant partout, ce texte suffirait à lui seul à justifier la prévalence que je donne aux fonctions du signifiant dans mon commentaire de Freud.

La chose qui vous sautera deuxièmement aux yeux quand vous lirez l'exploration des dictionnaires par quoi Freud introduit son étude, c'est que la définition de l'*unheimlich*, c'est d'être *heimlich*. C'est ce qui est au point du *Heim* qui est *Unheim*.

Freud n'a que faire de nous expliquer pourquoi. C'est comme ça. Comme il est très évident à lire simplement les dictionnaires que c'est comme ça, il ne s'y arrête pas plus, il est comme moi aujourd'hui, il faut qu'il avance. Eh bien, pour rester dans notre convention, et pour la clarté de notre langage pour la suite des choses, cette place désignée la dernière fois comme le moins-*phi*, nous allons l'appeler de son nom – c'est ça qui s'appelle le *Heim*.

Disons, si ce mot a un sens dans l'expérience humaine, que c'est là la maison de l'homme. Donnez à ce mot de maison toutes les résonances que vous voudrez, y compris astrologiques. L'homme trouve sa maison en un point situé dans l'Autre au-delà de l'image dont nous sommes faits.

Cette place représente l'absence où nous sommes. À supposer, ce qui arrive, qu'elle se révèle pour ce qu'elle est – à savoir que se révèle la présence ailleurs qui fait cette place comme absence –, alors, elle est la reine du jeu, elle s'empare de l'image qui la supporte, et l'image spéculaire devient l'image du double, avec ce qu'elle apporte d'étrangeté radicale. Pour employer des termes qui prennent leur signification de s'opposer aux termes hégéliens, elle nous fait apparaître comme objet, de nous révéler la non-autonomie du sujet.

Les textes hoffmanniens, comme le montre tout ce que Freud y a repéré comme exemples, sont au cœur d'une telle expérience.

Dans l'atroce histoire de *L'Homme de sable*, on voit le sujet rebondir de captation en captation devant cette forme d'image qui matérialise à proprement parler le schéma ultra-réduit que je vous en donne ici. La poupée que le héros du conte queue derrière la fenêtre du sorcier qui trafique autour d'elle je ne sais quelle opération magique, c'est proprement cette image, l'*(a)*, dans l'opération de la compléter par ce qui en est, dans la forme même du conte, absolument distingué, à savoir l'œil. L'œil dont il s'agit ne peut être que celui du héros, le thème qu'on veut lui ravir cet œil donnant le fil explicatif de tout le conte.

Il est significatif de je ne sais quel embarras, sans doute lié au fait que c'était la première fois que le soc entrait dans cette ligne, de la révélation

de la structure subjective, que Freud nous donne cette référence en vrac. Il dit quelque chose comme – lisez *Les Élixirs du diable*, je ne peux même pas vous dire à quel point c'est complet, à quel point il y a toutes les formes possibles du mécanisme, à quel point s'y explicitent toutes les incidences où peut se produire la réaction de l'*unheimlich*. Manifestement il ne s'y avance pas, comme débordé par la luxuriance que présente en effet ce court roman.

Il n'est pas si facile de s'en procurer un exemplaire, encore que, par la bonté d'une des personnes présentes, je me trouve en avoir été fourni d'un, ce dont je la remercie. Il est bien utile d'en avoir à sa disposition plus d'un exemplaire.

En ce point *Heim*, ne se manifeste pas simplement ce que vous savez depuis toujours, que le désir se révèle comme désir de l'Autre, ici désir dans l'Autre, mais aussi que mon désir, dirai-je, entre dans l'autre où il est attendu de toute éternité sous la forme de l'objet que je suis en tant qu'il m'exile de ma subjectivité, en résolvant par lui-même tous les signifiants à quoi elle est attachée.

Bien sûr, ça n'arrive pas tous les jours, et peut-être même que ça n'arrive que dans les contes d'Hoffmann. Dans *Les Élixirs du diable*, c'est tout à fait clair. À chaque détour de cette longue et si tortueuse vérité, on vérifie la justesse de la note que donne Freud en laissant entendre que l'on s'y perd quelque peu. En effet, ce s'y perdre fait lui-même partie de la fonction du labyrinthe, qu'il s'agit d'animer. Mais, à prendre chacun de ces détours, il est clair que le sujet n'accède à son désir qu'à toujours se substituer à l'un de ses propres doubles.

Ce n'est pas pour rien que Freud insiste sur la dimension essentielle que donne le champ de la fiction à notre expérience de l'*unheimlich*. Dans la réalité, celle-ci est trop fugitive. La fiction la démontre bien mieux, la produit même comme effet d'une façon plus stable parce que mieux articulée. C'est une sorte de point idéal, mais combien précieuse pour nous, puisque cet effet nous permet de voir la fonction du fantasme.

Cet effet majeur de fiction, articulé jusqu'au ressassement dans une œuvre comme *Les Élixirs du diable*, mais repérable aussi dans tant d'autres, c'est lui qui, dans le courant efficace de l'existence, reste à l'état de fantasme. À le prendre aussi, qu'est-ce que le fantasme? – sinon, ce dont nous nous doutions un peu, *ein Wunsch*, un *Wunsch*, est

même, comme tous les vœux, assez naïf. Pour l'exprimer humoristiquement, je dirais que la formule du fantasme, *S* désire de *a*, peut se traduire dans cette perspective – que l'Autre s'évanouisse, se pâme, devant cet objet que je suis, *déduction* faite de ce que je me vois.

Pour éclairer ma lanterne, et poser la chose d'une façon apodictique avant de vous montrer comment ça fonctionne, je vous dirai tout de suite que les deux phases dont j'ai écrit ici les rapports du *S* avec le *a*, en situant différemment ce dernier terme par rapport à la fonction réflexive du *A* comme miroir, correspondent exactement à la répartition des termes du fantasme chez le pervers et chez le névrosé.

$$a \quad \begin{array}{c} A \\ | \\ \S \end{array}$$

Le fantasme chez le pervers

$$S \quad \begin{array}{c} A \\ | \\ a \S \end{array}$$

Le fantasme chez le névrosé

Chez les pervers, les choses sont, si je puis dire, à leur place. Le *a* est là où le sujet ne peut pas le voir, et le *S* barré est à sa place. C'est pourquoi l'on peut dire que le sujet pervers, tout en restant inconscient de la façon dont cela fonctionne, s'offre loyalement, lui, à la jouissance de l'Autre.

Seulement, nous n'en aurions jamais rien su s'il n'y avait pas les névrosés, pour qui le fantasme n'a absolument pas le même fonctionnement. C'est le névrosé qui, à la fois, vous révèle le fantasme dans sa structure à cause de ce qu'il en fait, mais aussi bien, par ce qu'il en fait il vous couillonne, comme il couillonne tout le monde.

En effet, comme je vais vous l'expliquer, le névrosé se sert de son fantasme à des fins particulières. Ce qu'on a cru percevoir comme étant, sous la névrose, perversion, et dont je vous ai parlé d'autres fois, c'est simplement ceci, que je suis en train de vous expliquer, à savoir que le fantasme du névrosé est tout entier situé au lieu de l'Autre. C'est l'appui pris par le névrosé sur ce fantasme qui, quand on le rencontre, se présente comme perversion.

Les névrosés ont des fantasmes pervers, et les analystes se cassent la tête depuis fort longtemps à s'interroger sur ce que ça veut dire. On voit tout de même bien que ce n'est pas la même chose que la perversion, que ça ne fonctionne pas de la même façon, et toute une confusion s'engendre, et les questions se multiplient, et on se demande

par exemple si une perversion est bien vraiment une perversion. Cette question ne fait que redoubler la première – à quoi le fantasme pervers peut-il bien servir au névrosé ?

À partir de ce que je viens de dresser devant vous de la fonction du fantasme, ce qu'il faut commencer par dire, c'est qu'il y a bien en effet quelque chose de l'ordre du *a* qui apparaît à la place au-dessus de l'image *i'(a)* que je vous désigne au tableau, place du *Hem* qui est le lieu d'apparition de l'angoisse. Ce fantasme dont le névrosé se sert, qu'il organise au moment où il en use, il est frappant que c'est justement ce qui lui sert le mieux à se défendre contre l'angoisse, à la recouvrer.

Cela ne peut naturellement se concevoir qu'à partir des présupposés que j'ai bien dû poser d'abord dans leur extrême. Comme tout discours nouveau, il faudra que vous le jugiez sur le moment où il se forme, en appréciant s'il recouvre le fonctionnement de l'expérience. Je pense que vous n'en aurez pas de doute.

Cet objet *a* que le névrosé se fait être dans son fantasme, il lui va à peu près comme des guêtres à un lapin. C'est bien pourquoi de son fantasme le névrosé ne fait jamais grand-chose. Ça réussit à le défendre contre l'angoisse juste dans la mesure où c'est un *a* postiche. Cette fonction, dès longtemps je vous l'ai illustrée du rêve de la belle bouchère.

La belle bouchère aime le caviar, bien sûr, seulement elle n'en veut pas, parce que ça pourrait bien faire trop plaisir à sa grosse brute de mari, qui est capable de bouffer ça avec le reste, c'est pas ça qui l'arrêtera. Or, ce qui intéresse la belle bouchère, ce n'est pas du tout, bien entendu, de nourrir son mari de caviar, parce que, comme je vous l'ai dit, il y ajoutera tout un menu. Il a gros appétit, le boucher. La seule chose qui intéresse la belle bouchère, c'est que son mari ait envie du petit rien qu'elle tient en réserve.

Cette formule tout à fait claire quand il s'agit d'hystériques, faites-moi aujourd'hui confiance, elle s'applique à tous les névrosés. L'objet *a* fonctionnant dans leur fantasme, et qui lui sert de défense contre leur angoisse, est aussi, contre toute apparence, l'appât avec lequel ils tiennent l'Autre. Et, Dieu merci, c'est à cela que nous devons la psychanalyse.

Il y a une nommée Anna O. qui en connaissait un bout comme manœuvre du jeu hystérique. Elle a présenté toute sa petite histoire,

tous ses fantasmes, a MM. Breuer et Freud, qui s'y sont précipités, qui s'y sont ébattus comme des petits poissons dans l'eau Freud, à la page 271 des *Studien über Hysterie*, s'émerveille du fait que, quand même, il n'y avait pas chez elle la moindre défense. Elle donnait tout son truc comme ça. Pas besoin de s'acharner pour avoir tout le paquet. Évidemment, Freud se trouvait devant une forme généreuse du fonctionnement hystérique, et c'est pour cette raison que, comme vous le savez, Breuer l'a rudement bien senti passer, car lui, avec le formidable appât, a aussi avalé le petit rien, et il a mis un certain temps à le régurgiter. Il ne s'y est plus frotté par la suite.

Heureusement, Freud était névrosé, et comme il était à la fois intelligent et courageux, il a su se servir de sa propre angoisse devant son désir, laquelle était au principe de son attachement ridicule à cette impossible bonne femme qui d'ailleurs l'a enterré, et qui s'appelait Mme Freud. Il a su s'en servir pour projeter le cas sur l'écran radiographique de sa fidélité à cet objet fantasmatique, et il a pu y reconnaître, sans ciller même un instant, à quoi tout ça servait, jusqu'à admettre bel et bien qu'Anna O. le visait parfaitement, lui, Freud. Mais il était évidemment un petit peu plus dur à avoir que l'autre, Breuer. C'est bien à cela que nous devons d'être entrés par le fantasme dans le mécanisme de l'analyse et dans un usage rationnel du transfert.

C'est peut-être aussi ce qui va nous permettre de faire le pas suivant, et de reconnaître ce qui fait la limite entre le névrosé et les autres.

3

Il y a maintenant un nouveau saut à faire, que je vous prie de repérer, puisque, comme pour les autres, nous aurons à le justifier par la suite.

Qu'est-ce qui fonctionne effectivement chez le névrosé au niveau, chez lui déplacé, de l'objet *a*? Quelle réalité y a-t-il derrière l'usage de fallace de l'objet dans le fantasme du névrosé? Cela s'explique suffisamment par le fait qu'il a pu transporter dans l'Autre la fonction du *a*. Cette réalité a un nom très simple — c'est la demande.

Le vrai objet que cherche le névrosé, c'est une demande qu'il veut qu'on lui demande. Il veut qu'on le supplie. La seule chose qu'il ne veut pas, c'est payer le prix.

Ça, c'est une expérience grossière, dont les analystes — sans doute trop peu éclairés par les explications de Freud là-dessus pour ne pas s'être crus tenus d'en revenir à la pente savonnée du moralisme — ont déduit un fantasme qui traîne dans les plus vieilles prédications moralistico-religieuses, celui de l'oblativité. Comme il ne veut rien donner, que ça a évidemment une certaine relation avec le fait que sa difficulté est de l'ordre du recevoir, alors, s'il voulait bien donner quelque chose, ça marcherait.

Seulement, ce dont ils ne s'aperçoivent pas, ces beaux parleurs qui nous disent que la maturité génitale est le lieu du don, c'est que ce qu'il faudrait lui apprendre à donner, au névrosé, c'est cette chose qu'il n' imagine pas, c'est rien — c'est justement son angoisse.

Voilà qui nous ramène à notre point de départ d'aujourd'hui, désignant la butée sur l'angoisse de castration.

Le névrosé ne donnera pas son angoisse. Vous verrez que nous en saurons plus, que nous saurons pourquoi. C'est si vrai, c'est tellement de ça qu'il s'agit, que tout le procès, toute la chaîne de l'analyse consiste en ceci, qu'au moins il en donne l'équivalent, car il commence par donner un peu son symptôme. C'est pour cette raison qu'une analyse, comme le disait Freud, commence par une mise en forme des symptômes. On s'efforce de le prendre, mon Dieu, à son propre piège. On ne peut jamais faire autrement avec personne. Il vous fait une offre, en somme, fallacieuse — eh bien, on l'accepte. De ce fait, on entre dans le jeu par où il fait appel à la demande. Il veut que vous lui demandiez quelque chose. Comme vous ne lui demandez rien, il commence à moduler les siennes, de demandes, qui viennent à la place *Heim*. C'est ça, la première entrée dans l'analyse.

Je vous le dis en passant, en dehors de ce qui s'articule presque de soi-même sur ce schéma, je vois mal comment on a pu justifier jusqu'ici, sinon par une fausse compréhensibilité grossière, la dialectique frustration-agression-régression. C'est dans la mesure où vous laissez sans réponse la demande que se produit quoi? L'agression dont on vous parle, où l'avez-vous jamais vue se produire? — si ce n'est hors de l'analyse, dans des pratiques dites de psychothérapie de groupe, dont nous avons entendu parler quelque part. Aucune agression ne se produit. Par contre, la dimension de l'agressivité entre en jeu pour remettre en question ce qu'elle vise par sa nature, à savoir la relation. à l'image

speculaire. C'est dans la mesure où le sujet épuise contre cette image ses rages, que se produit cette succession des demandes qui va à une demande toujours plus originelle, historiquement parlant, et que se module la régression comme telle.

Nous arrivons maintenant à un point qui, lui non plus, n'a jamais été expliqué d'une façon satisfaisante jusqu'ici. Comment se fait-il que ce soit par la voie régressive que le sujet soit amené à un temps que nous sommes bien forcés de situer historiquement comme progressif?

Il y en a qui, placés devant le paradoxe de savoir comment c'est en remontant jusqu'à la phase orale qu'on dégage la relation phallique, ont essayé de nous faire croire qu'il fallait après la régression remonter la voie en sens contraire, ce qui est absolument contraire à l'expérience. Jamais on n'a vu une analyse, si réussie qu'on la suppose dans le procès de la régression, repasser par les étapes contraires, comme il serait nécessaire s'il s'agissait d'une reconstruction génétique. Au contraire, c'est dans la mesure où sont épuisées jusqu'à leur terme, jusqu'au fond du bol, toutes les formes de la demande jusqu'à la demande de zéro, que nous voyons apparaître au fond la relation de castration.

La castration se trouve inscrite comme rapport à la limite du cycle régressif de la demande. Elle apparaît là dès que, et dans la mesure où, le registre de la demande est épuisé.

C'est ce qu'il s'agit de comprendre topologiquement. Mais ne pouvant aujourd'hui pousser les choses beaucoup plus loin, je terminerai sur une remarque qui, pour converger avec celle par laquelle j'ai terminé mon dernier discours, portera votre réflexion dans un sens qui pourra vous faciliter le pas suivant, tel que je viens de le pointer. Là encore, je ne m'attarderai pas à de vains détours, je prendrai les choses en plein au milieu du bassin.

Dans *Inhibition, symptôme, angoisse*, Freud nous dit, ou a l'air de nous dire, que l'angoisse est la réaction-signal à la perte d'un objet. Il énumère — perte qui se fait en bloc à la naissance du milieu utérin — perte éventuelle de la mère, considérée comme objet — perte du pénis — perte de l'amour de l'objet — perte de l'amour du surmoi. Or, que vous ai-je dit la dernière fois pour vous mettre sur une certaine voie essentielle à saisir? Que l'angoisse n'est pas le signal d'un manque, mais de quelque chose qu'il faut concevoir à un niveau redoublé, d'être le

défait de l'appui que donne le manque. Eh bien, reprenez avec cette indication la liste de Freud, que j'ai prise en plein vol, si je puis dire.

Ne savez-vous pas que ce n'est pas la nostalgie du sein maternel qui engendre l'angoisse, mais son immence? Ce qui provoque l'angoisse, c'est tout ce qui nous annonce, nous permet d'entrevoir, qu'on va rentrer dans le giron. Ce n'est pas, contrairement à ce qu'on dit, le rythme ni l'alternance de la présence-absence de la mère. La preuve en est que ce jeu présence-absence, l'enfant se complait à le renouveler. La possibilité de l'absence, c'est ça, la sécurité de la présence. Ce qu'il y a de plus angoissant pour l'enfant, c'est justement quand le rapport sur lequel il s'installe, du manque qui le fait désirer, est perturbé, et il est le plus perturbé quand il n'y a pas de possibilité de manque, quand la mère est tout le temps sur son dos, et spécialement à lui torcher le cul, modèle de la demande, de la demande qui ne saurait défailir.

A un niveau plus élevé, au temps suivant, celui de la prétendue perte du pénis, de quoi s'agit-il? Que voyons-nous du début de la phobie du petit Hans? On met un accent qui n'est pas bien centré sur le fait que, soi-disant, l'angoisse serait liée à l'interdiction par la mère des pratiques masturbatoires, vécue par l'enfant comme présence du désir de la mère s'exerçant à son endroit. Mais qu'est-ce que nous apprend ici l'expérience sur l'angoisse dans son rapport avec l'objet du désir? — si ce n'est que l'interdiction est tentation. Il ne s'agit pas de perte de l'objet, mais de la présence de ceci, que les objets, ça ne manque pas.

Passons à l'étape suivante, celle de l'amour du surmoi, avec tout ce qu'il est censé comporter dans la voie dite de l'échec. Qu'est-ce que cela veut-il dire? — sinon que ce qui est craint, c'est la réussite. C'est toujours le *ça ne manque pas*.

Je vous laisserai aujourd'hui sur ce point, destiné à dissiper et faire tourner une confusion qui repose tout entière sur la difficulté d'identifier l'objet du désir. Ce n'est pas parce qu'il est difficile à identifier qu'il n'est pas là. Il est là, et sa fonction est décisive.

Pour ce qui est de l'angoisse, considérez que ce que je vous en ai dit aujourd'hui n'est encore qu'accès préliminaire. Le mode précis de sa situation, où nous entrerons dès la prochaine fois, est à situer entre les trois thèmes que vous avez vus se dessiner dans mon discours d'aujourd'hui.

L'un est la jouissance de l'Autre. Le second est la demande de l'Autre. Le troisième, qui n'a pu être entendu que par les oreilles les plus fines, c'est cette sorte de désir qui se manifeste dans l'interprétation, et dont l'incidence de l'analyste dans la cure est la forme la plus exemplaire et la plus énigmatique.

C'est celle qui me fait depuis longtemps poser pour vous la question – dans l'économie du désir, que représente cette sorte privilégiée de désir que j'appelle le désir de l'analyste ?

5 DÉCEMBRE 1962

V

CE QUI TROMPE

*Pavlov, Goldstein et la demande de l'Autre
Jours et la jouissance de l'Autre
Les traces du sujet
Les coupures de la pulsion
Pascal et l'expérience du vide*

On a vu, on a lu, on verra, on lira encore qu'un segment de la psychanalyse, celui qui se poursuit ici, a un caractère plus philosophique que tel autre, qui essaierait de se raccorder à une expérience plus concrète, plus scientifique, plus expérimentale, peu importe quel mot on emploie.

Ce n'est pas ma faute, comme on dit, si la psychanalyse met en cause sur le plan théorique le désir de connaître, et si, dans son discours, elle se place donc d'elle-même dans un en-deçà qui précède le moment de la connaissance. Cela justifierait à soi tout seul cette mise en question qui donne une certaine teinte philosophique à notre discours.

Aussi bien ai-je été en cela précédé par l'inventeur de l'analyse, qui était bien, que je sache, au niveau d'une expérience directe, celle des malades mentaux, spécialement de ceux que l'on a appelés, avec une plus grande rigueur depuis Freud, les névrosés.

Ce ne serait pas une raison d'en rester plus de temps qu'il ne convient à une mise en cause épistémologique, si la place du désir, la façon dont il se creuse, ne nous était pas à tout instant présentée dans notre position thérapeutique par un problème, le plus concret de tous, qui est celui de ne pas nous laisser engager dans une fausse voie, de ne pas y répondre à tort ni à côté, au moins eu égard à un certain but que nous poursuivons et qui n'est pas si clair.

Je me souviens d'avoir provoqué l'indignation de cette sorte de confrères qui savent à l'occasion se remparder derrière je ne sais quelle enfilure de bons sentiments destinés à rassurer je ne sais qui, en disant

que, dans l'analyse, la guérison venait par surcroît. On y a vu je ne sais quel dédain de celui dont nous avons la charge et qui souffre, alors que je parlais d'un point de vue méthodologique. Il est bien certain que notre justification comme notre devoir est d'améliorer la position du sujet. Mais je prétends que rien n'est plus vacillant, dans le champ où nous sommes, que le concept de guérison.

Une analyse qui se termine par l'entrée du patient ou de la patiente dans le tiers-ordre, est-ce une guérison, même si le sujet s'en trouve mieux quant à ses symptômes, dès lors que, fort d'un certain choix, d'un certain ordre qu'il a reconquis, il énonce les réserves les plus expresses sur les voies, dès lors perverses à ses yeux, par où nous l'avons fait passer pour le faire entrer au royaume du ciel? Ça arrive.

C'est pourquoi je ne pense pas un seul instant m'écarter de notre expérience si mon discours rappelle qu'à l'intérieur de celle-ci toutes les questions peuvent se poser, et qu'il faut que nous y conservions la possibilité d'un certain fil qui nous garantisse tout au moins que nous ne trichons pas avec ce qui est notre instrument même, c'est-à-dire la plaine de la vérité.

Cela nécessite une exploration qui n'a pas seulement à être sérieuse, mais même, jusqu'à un certain degré, exhaustive, voire encyclopédique. Sur un sujet comme l'angoisse, il n'est certes pas facile de rassembler, dans un discours comme le mien, ce qui doit être fonctionnel pour des analystes. Ce qu'il ne faut oublier à aucun instant, c'est que la place, que nous avons désignée sur ce petit schéma comme celle de l'angoisse, et qu'occupe actuellement le $(-\Phi)$, constitue un certain vide. Tout ce qui peut se manifester à cette place nous déroute, si je puis dire, quant à la fonction structurante de ce vide.

Cette topologie n'aura de valeur que si vous pouvez retrouver les indices qu'elle vous donne confirmés par quelque abord que ce soit qui ait été donné du phénomène de l'angoisse, par toute étude sérieuse, quels qu'en soient les présupposés. Même s'ils nous paraissent à nous être trop étroits et devoir être re-situés à l'intérieur de l'expérience radicale qui est la nôtre, il reste que quelque chose a bien été saisi à un certain niveau. Même si le phénomène de l'angoisse en apparaît comme limité, distordu, insuffisant au regard de notre expérience, il convient au moins de savoir pourquoi il en est ainsi. Et il n'en est pas toujours ainsi.

Nous avons à prendre notre bien à quelque niveau qu'ait été formulée jusqu'à présent l'interrogation au sujet de l'angoisse.

C'est mon propos d'aujourd'hui de l'indiquer, faute de pouvoir faire la somme, qui nécessiterait toute une année de Séminaire, de ce qui a été apporté à ce propos.

1

Il y a un certain type d'interrogation qu'on appelle, à tort ou à raison, l'abord objectif ou expérimental du problème de l'angoisse.

Nous ne saurions que nous y perdre si je ne vous avais pas donné au départ les lignes de mire, les points de maintien, que nous ne pouvons abandonner et qui permettent de garantir et rétrécir notre objet, et de nous apercevoir de ce qui le conditionne de la façon la plus radicale. La dernière fois, mon discours aboutissait à les cerner, si l'on peut dire, de trois points de repère que je n'ai qu'introduits, trois points où la dimension de l'Autre reste dominante.

C'est à savoir, la demande de l'Autre, la jouissance de l'Autre, et sous une forme modalisée, restée d'ailleurs à titre de point d'interrogation, le désir de l'Autre, pour autant que c'est le désir qui correspond à l'analyste en tant qu'il intervient comme terme dans l'expérience.

Nous n'allons pas faire ce que nous reprochons à tous les autres, à savoir, du texte de l'expérience que nous interrogeons, éluder l'analyste. L'angoisse sur laquelle nous avons ici à apporter une formule est une angoisse qui nous répond, une angoisse que nous provoquons, une angoisse avec laquelle nous avons à l'occasion un rapport déterminant.

Cette dimension de l'Autre, nous y trouvons notre place, notre place efficace, pour autant que nous savons ne pas la rétrécir. Je voudrais bien vous le faire sentir, elle n'est absente d'aucun des modes sous lesquels on a pu tenter jusqu'à ce jour de cerner le phénomène de l'angoisse.

Au point d'exercice mental où je vous ai formés, habitués peut-être bien, ne peut que vous paraître vaine l'emphase, vain le succès, faux le triomphe, dont certains trouvent l'occasion en arguant du fait que, par exemple, soi-disant, et au contraire de ce que voudrait la pensée analytique – et quand bien même ce serait le contraire, enfin... les

névroses sont réalisées chez l'animal, dans le laboratoire, sur la table d'expérience.

Ces névroses sur quoi Pavlov et ceux qui l'ont suivi ont pu mettre l'accent à l'occasion, que nous montrent-elles ? On nous dit par où on conditionne tel réflexe de l'animal. À une réaction dite naturelle on associe une stimulation, une excitation, qui fait partie d'un registre présumé complètement différent de celui qui est intéressé dans la réaction. Puis, on fait converger sur un certain mode ces réactions conditionnées, en obtenant des effets de contrariété. Ce que nous avons obtenu, conditionné, dressé dans les réponses de l'organisme, nous permet de mettre en posture celui-ci de répondre de deux manières opposées à la fois, engendrant ainsi, si l'on peut dire, une sorte de perplexité organique.

Pour aller plus loin, nous dirons même que nous avons l'idée que nous obtenons dans certains cas un épuisement des possibilités de réponse, un désordre plus fondamental engendré par leur détournement, qui intéresse de façon plus radicale le champ ordinaire des réactions impliquées, traduction objective de ce qui pourra s'interpréter dans une perspective plus générale comme défini par certains modes de réaction qu'on appellera instinctuels. On a théorisé plus récemment, en d'autres aires culturelles, ce que l'on qualifie par le terme de *stress*. On en arrive au point où la demande faite à la fonction débouche sur un déficit qui dépasse la fonction elle-même, jusqu'à intéresser l'appareil de façon qui le modifie au-delà du registre de la réponse fonctionnelle, pour confiner enfin, dans les traces durables qu'il engendre, au déficit lésionnel.

Dans cet éventail de l'interrogation expérimentale, il serait sans doute important de pointer où se manifeste quelque chose qui rappelle la forme dite angoissée que nous pouvons rencontrer sous des réactions névrotiques. Il y a pourtant quelque chose qui semble toujours éludé dans une telle façon de poser le problème de l'expérience. Il est sans doute impossible de le reprocher au rapporteur de ces expériences, puisque cette élision est constitutive de l'expérience elle-même, mais quiconque veut rapprocher cette expérience de celle qui est la nôtre, et qui se passe avec un sujet parlant, ne saurait manquer d'en faire état. Il s'agit de ceci. Si primitif que soit, par rapport à celui d'un sujet parlant, l'organisme animal interrogé — et il est très loin d'être primitif,

cet organisme, dans les expériences pavloviennes, puisqu'elles portent sur des chiens —, la dimension de l'Autre est présente dans l'expérience.

Ce n'est pas d'hier que je le note. Intervenant au cours d'une de nos séances scientifiques sur quelques phénomènes qui nous étaient rapportés concernant la création de la névrose expérimentale, je faisais remarquer à celui qui communiquait ses recherches que sa présence à lui, dans l'expérience, comme personnage humain, manipulateur d'un certain nombre de choses autour de l'animal, devait être comptée à tel et tel moment de l'expérience. Quand on sait comment se comporte un chien vis-à-vis de qui s'appelle ou ne s'appelle pas son maître, on sait en tous les cas que la dimension de l'Autre, ça compte pour un chien. Mais ne serait-il pas un chien, serait-il une sauterelle ou une sangsue, du fait qu'il y a montage d'appareils, la dimension de l'Autre est présente.

Vous me direz qu'une sauterelle ou une sangsue, organisme patient de l'expérience, n'en sait rien, de cette dimension de l'Autre. Je suis absolument d'accord. C'est bien pour ça que tout mon effort, pendant un certain temps, a été de vous démontrer l'ampleur d'un niveau comparable chez nous, sujet. Chez ce sujet que nous sommes, tel que nous apprenons à le manier et à le déterminer, il y a aussi tout un champ où, de ce qui nous constitue, nous ne savons rien.

Le *Selbst-beusstsein*, que je vous ai appris à nommer le sujet supposé savoir, est une supposition trompeuse. Le *Selbst-beusstsein*, considéré comme constitutif du sujet connaissant, est une illusion, une source d'erreur, car la dimension de sujet supposé transparent dans son propre acte de connaissance ne commence qu'à partir de l'entrée en jeu d'un objet spécifié qui est celui qu'on essaye de cerner le stade du miroir, à savoir l'image du corps propre, pour autant que, devant elle, le sujet a le sentiment jubilatoire d'être en effet devant un objet qui le rend, lui sujet, à lui-même transparent. L'extension à toute espèce de connaissance de cette illusion de la conscience est motivée par ceci, que l'objet de la connaissance est construit, modelé, à l'image du rapport à l'image spéculaire. C'est précisément en quoi cet objet de la connaissance est insuffisant.

N'y aurait-il pas la psychanalyse, on le saurait à ceci qu'il existe des moments d'apparition de l'objet qui nous jettent dans une tout autre dimension, laquelle est donnée dans l'expérience, et mérite d'être déta-

chée comme primitive dans l'expérience. C'est la dimension de l'étrange.

Celle-ci ne saurait d'aucune façon se saisir comme laissant en face d'elle le sujet transparent à sa connaissance. Devant ce nouveau, le sujet vacille littéralement, et tout est remis en question du rapport soi-disant primordial du sujet à tout effet de connaissance.

Ce surgissement dans le champ de l'objet d'un inconnu comme éprouvé comme tel, d'une structuration irréductible, ne pose pas une question uniquement aux analystes, car cela est donné dans l'expérience. Il faut tout de même bien tâcher d'expliquer pourquoi les enfants ont peur de l'obscurité. On s'aperçoit en même temps qu'ils n'ont pas toujours peur de l'obscurité. Alors, on fait de la psychologie. Les soi-disant expérimentateurs s'engagent dans des théories sur la réaction héritée, ancestrale, primordiale, d'une pensée — puisque pensée il y a, il semble qu'il faille toujours en conserver le terme — structurée autrement que la pensée logique, rationnelle. Et on construit, et on invente. C'est là qu'on fait de la philosophie. Ici, nous attendons ceux avec qui nous avons à l'occasion à poursuivre le dialogue, sur le terrain même où ce dialogue a à se juger. Voyons si nous pouvons, nous, rendre compte de l'expérience d'une façon moins hypothétique.

Voici une réponse concevable, je vous la livre. Elle consiste à partir de la constitution de l'objet corrélatif d'un premier mode d'abord, la reconnaissance de notre propre forme. Elle pose que cette reconnaissance est en elle-même limitée, car elle laisse échapper quelque chose de cet investissement primitif à notre être qui est donné par le fait d'exister comme corps. N'est-ce pas une réponse, non seulement raisonnable, mais contrôlable, que de dire que c'est ce reste, ce résidu non imaginé du corps, qui vient, par quelque détourné que nous savons désigner, se manifester à la place prévue pour le manque, et d'une façon qui, pour n'être pas spéculaire, devient dès lors irrepérable? C'est en effet une dimension de l'angoisse que le défaut de certains repères.

Nous ne serons pas ici en désaccord avec la façon dont aborde ce phénomène un Kurt Goldstein. Quand il nous parle de l'angoisse, c'est avec beaucoup de pertinence. Toute la phénoménologie des phénomènes lésionnels où il suit à la trace cette expérience qui nous intéresse, comment s'articule-t-elle? — sinon de la remarque préalable que l'organisme fonctionne comme totalité dans tous ses effets relationnels.

Il n'est pas un seul de nos muscles qui ne soit intéressé dans une inclinaison de notre tête. Toute réaction à une situation implique la totalité de la réponse organismique. Si nous le suivons, nous voyons surgir deux termes étroitement tressés l'un avec l'autre, la réaction catastrophique, et, à l'intérieur de son champ phénoménal, le repérage des phénomènes d'angoisse comme tels.

Je vous prie de vous reporter aux textes des analyses goldsteiniennes, très accessibles puisqu'ils ont été traduits en français, pour y repérer à la fois combien ces formalisations s'approchent des nôtres, et combien de clarté elles tireraient à s'en appuyer plus expressément. Vous le verrez si vous en suivez le texte avec la clé que je vous apporte.

Prenons par exemple la différence qu'il y a de la réaction de désordre à la réaction d'angoisse.

Par la réaction de désordre, le sujet répond à son inopérance, au fait d'être devant une situation insurmontable, sans doute à cause de son déficit. C'est une façon de réagir qui n'est pas du tout étrangère à un sujet non déficitaire, devant une situation de *Hilflosigkeit*, de danger insurmontable.

Pour que la réaction d'angoisse se produise, il faut toujours deux conditions, qui sont présentes dans les cas concrets évoqués. La première est que les faits déficitaires soient assez limités pour que le sujet puisse les cerner dans l'épreuve où il est mis, et que, du fait de cette limite, la lacune apparaisse comme telle dans le champ objectif. C'est ce surgissement du manque sous une forme positive, qui est source d'angoisse — à ceci près, seconde condition, qu'il ne faut pas, là encore, omettre que le sujet a en face de lui Goldstein ou telle personne de son laboratoire, qui le soumet à une épreuve, un test organisé. C'est donc sous l'effet d'une demande que se produit le champ du manque.

Ces termes, quand vous savez où et quand les rechercher, vous les trouvez inmanquablement, s'il en est besoin.

Pour sauter à un tout autre ordre, j'évoquerai l'expérience qui est la plus massive, qui n'est pas reconstituée, ancestrale, rejetée dans une obscurité des âges anciens auxquels nous aurions prétendument échappé, mais qui témoigne d'une nécessité qui nous unit à ces âges, expérience toujours actuelle, et dont, très curieusement, nous ne parlons plus que très rarement — l'expérience du cauchemar.

On se demande pourquoi les analystes, depuis un certain temps, s'y

intéressent si peu. Je l'introduis ici parce qu'il faudra tout de même que nous y restions cette année un certain temps. Je vous dirai pourquoi, et où en trouver la matière, car il y a là-dessus une littérature déjà constituée, et des plus remarquables, à laquelle il convient que vous vous reportiez. Je pense, si oublié qu'il soit, à l'ouvrage de Jones sur le cauchemar, livre d'une richesse incomparable.

Je vous en rappelle la phénoménologie fondamentale. Je ne songe pas un instant à en éluder la dimension principale – l'angoisse de cauchemar est éprouvée, à proprement parler, comme celle de la jouissance de l'Autre.

Le corrélatif du cauchemar, c'est l'incube ou le succube, cet être qui pèse de tout son poids opaque de jouissance étrangère sur votre poitrine, qui vous écrase sous sa jouissance. La première chose qui apparaît dans le mythe, mais aussi dans le cauchemar vécu, c'est que cet être qui pèse par sa jouissance est aussi un être questionneur, et même, qui se manifeste dans cette dimension développée de la question qui s'appelle l'énigme. Le Sphinx, dont, ne l'oubliez pas, l'entrée en jeu dans le mythe précède tout le drame d'Œdipe, est une figure de cauchemar et une figure questionneuse en même temps.

Cette question donne la forme la plus primordiale de ce que j'ai appelé la dimension de la demande, alors que ce que nous nommons d'habitude la demande, au sens d'une exigence prétendument instinctuelle, n'en est qu'une forme réduite.

Nous voici donc ramenés à interroger une fois de plus le rapport entre une expérience qui peut être appelée pré-subjective, au sens courant du terme de sujet, et la question sous sa forme la plus fermée, sous la forme d'un signifiant qui se propose lui-même comme opaque, ce qui est la position de l'énigme.

Cela vous permet de me ramener au pied de mon propre mur, en faisant état de définitions que je vous ai déjà proposées, pour que j'aie à les mettre à l'épreuve de leur usage.

2

Le signifiant, vous ai-je dit à tel tournant, c'est une trace, mais une trace effacée. Le signifiant, vous ai-je dit à tel autre tournant, se distingue

du signe en ceci que le signe est ce qui représente quelque chose pour quelqu'un, tandis que le signifiant est ce qui représente un sujet pour un être signifiant.

Nous allons remettre cela à l'épreuve concernant ce dont il s'agit.

Ce dont il s'agit, c'est notre rapport angoissé à quelque objet perdu, mais qui n'est sûrement pas perdu pour tout le monde. Je vous montrera où on le retrouve, car il ne suffit pas d'oublier quelque chose pour qu'il ne continue pas à être là, seulement nous ne savons plus le reconnaître. Pour le retrouver, il conviendrait de revenir sur le sujet de la trace

Pour animer pour vous l'intérêt de cette recherche, je vais tout de suite vous donner deux flashes sur le sujet de notre expérience la plus commune.

La corrélation est évidente entre ce que j'essaie de dessiner pour vous et la phénoménologie du symptôme hystérique, au sens le plus large, car n'oublions pas qu'il n'y a pas que des petites hystéries, il y a aussi les grandes, il y a des anesthésies, il y a des paralysies, il y a des scotomes, il y a des rétrécissements du champ visuel. L'angoisse n'apparaît pas dans l'hystérie exactement dans la mesure où ces manques sont méconnus.

Il y a quelque chose qui n'est pas souvent aperçu, que vous ne mettez guère en jeu, qui explique pourtant toute une part du comportement de l'obsessionnel. Dans sa façon si particulière de traiter le signifiant, à savoir de le mettre en doute, de l'astiquer, de l'effacer, de le triturer, de le mettre en miettes, de se comporter avec lui comme Lady Macbeth avec la maudite trace de sang, l'obsessionnel, par une voie sans issue mais dont la visée n'est pas douteuse, opère justement dans le sens de retrouver le signe sous le signifiant. *Ungesehen machen*, rendre non advenue l'inscription de l'histoire. Ça s'est passé comme ça, mais ce n'est pas sûr. Ce n'est pas sûr, parce que ce n'est que du signifiant, et que l'histoire est donc du truc. Il a raison, l'obsessionnel, il a saisi quelque chose, il veut aller à l'origine, à l'étape antérieure, à celle du signe.

Je vais maintenant essayer de vous faire parcourir le chemin en sens contraire. Ce n'est pas pour rien que je suis parti aujourd'hui de nos animaux de laboratoire. Après tout, on pourrait leur ouvrir les portes, et voir ce qu'ils font, eux, avec la trace:

Ce n'est pas seulement la propriété de l'homme que d'effacer les traces, que d'opérer avec les traces. On voit des animaux effacer leurs traces. On voit même des comportements complexes qui consistent à enterrer un certain nombre de traces, de déjections par exemple – c'est bien connu chez les chats.

Une partie du comportement animal consiste à structurer un certain champ de son *Umwelt*, de son entourage, par des traces qui le ponctuent et lui définissent des limites. C'est ce qu'on appelle la constitution du territoire. Les hippopotames font ça avec leurs déjections, et aussi avec le produit de certaines glandes qui sont, si mon souvenir est bon, chez eux, péri-anales. Le cerf va frotter ses bois contre l'écorce de certains arbres, ce qui a la portée d'un repérage de traces. Je ne veux pas ici m'étendre dans l'infinie variété de ce qu'une zoologie développée peut vous apprendre là-dessus. La chose qui m'importe, c'est ce que j'ai à vous dire concernant l'effacement des traces.

L'animal, vous dis-je, efface ses traces et fait de fausses traces. Fait-il pour autant des signifiants ? Il y a une chose que l'animal ne fait pas – il ne fait pas des traces fausses, c'est-à-dire des traces telles qu'on les croira fausses alors que ce sont les traces de son vrai passage. Faire des traces faussement fausses est un comportement, je ne dirai pas essentiellement humain, mais essentiellement signifiant. C'est là qu'est la limite. C'est là que se présente un sujet. Quand une trace a été faite pour qu'on la prenne pour une fausse trace, là nous savons qu'il y a un sujet parlant, là nous savons qu'il y a un sujet comme cause.

La notion même de la cause n'a d'autre support que celui-là. Nous essayons ensuite de l'étendre à l'univers, mais la cause originelle, c'est la cause d'une trace qui se présente comme vide, qui veut se faire prendre pour une fausse trace. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire, indissolublement, que le sujet, là où il naît, s'adresse à ce que j'appellerai brièvement la forme la plus radicale de la rationalité de l'Autre. Ce comportement n'a en effet aucune autre portée possible que de prendre rang au lieu de l'Autre dans une chaîne de signifiants, qui ont ou n'ont pas la même origine, mais qui constituent le seul terme de référence possible à la trace devenue signifiante.

De sorte que vous saisissez là que ce qui nourrit à l'origine l'émergence du signifiant, c'est la visée que l'Autre, l'Autre-réel, ne sache pas

L'il ne savait pas s'enraciner dans un il ne doit pas savoir. Le signifiant révèle sans doute le sujet, mais en effaçant sa trace.

a A
\$

Schéma de la trace effacée

Il y a donc d'abord un a, l'objet de la chasse, et un A, dans l'intervalle desquels le sujet S apparaît avec la naissance du signifiant, mais comme barré, comme non-su. Tout le repérage ultérieur du sujet repose sur la nécessité d'une reconquête sur ce non-su originel. Vous voyez ici apparaître déjà le rapport vraiment radical concernant l'être à reconquérir, de ce sujet, qu'il y a entre le a et la première apparition du sujet comme non-su, ce que veut dire inconscient, *unbewusst*. Le mot est justifié par la tradition philosophique, qui a confondu le *bewusst* de la conscience avec le savoir absolu. Cela ne peut nous suffire à nous, pour autant que nous savons que ce savoir et la conscience ne se confondent pas.

Freud laisse ouverte la question de savoir d'où peut bien provenir l'existence du champ défini comme celui de la conscience. Je peux revendiquer que le stade du miroir, articulé comme il l'est, apporte là-dessus un commencement de solution, bien que je sache en quelle insatisfaction il peut laisser tels esprits formés à la méditation cartésienne. Je pense que nous pourrions faire un pas de plus cette année, qui vous fasse saisir où est, de ce système dit de la conscience, l'origine réelle, l'objet originel, car nous ne serons satisfaits que les perspectives de la conscience ont bien été réfutées que quand nous saurons enfin qu'elle s'attache elle-même à un objet isolable, spécifié dans la structure.

Je vous ai tout à l'heure indiqué la position de la névrose dans cette dialectique. Si vous avez su saisir le nerf de ce dont il s'agit concernant l'émergence du signifiant, vous pourrez aussitôt apercevoir à quelle pente glissante nous nous sommes offerts concernant ce qui se passe dans la névrose. Tous les pièges dans lesquels s'est engagée la dialectique analytique relèvent de ceci, qu'il a été méconnu la part foncière de fausx qu'il y a dans la demande du névrosé.

L'existence de l'angoisse est liée à ceci, que toute demande, fût-ce la plus archaïque, a toujours quelque chose de leurant par rapport à

ce qui préserve la place du désir. C'est aussi ce qui explique le côté angoissant de ce qui, à cette fausse demande, donne une réponse comblante.

Je le voyais surgir, il n'y a pas si longtemps, dans le discours d'un de mes patients, que sa mère n'avait pas quitté d'une semelle jusqu'à tel âge – peut-on dire mieux ? Elle n'avait donné à sa demande qu'une fausse réponse, une réponse vraiment à côté, puisque, si la demande est bien structurée par le signifiant, elle n'est pas à prendre au pied de la lettre. Ce que l'enfant demande à sa mère est destiné à structurer pour lui la relation présence-absence que démontre le jeu originel du *Fort-Da*, qui est un premier exercice de maîtrise. Il y a toujours un certain vide à préserver, qui n'a rien à faire avec le contenu, ni positif, ni négatif, de la demande. C'est de son comblement total que surgit la perturbation où se manifeste l'angoisse.

Notre algèbre nous apporte ici un instrument tout trouvé pour en bien voir les conséquences. La demande vient indûment à la place de ce qui est escamoté, *a*, l'objet.

3

Qu'est-ce que c'est qu'une algèbre ? – si ce n'est quelque chose de très simple qui est destiné à faire passer dans le maniement, à l'état mécanique, sans que vous ayez à le comprendre, quelque chose de très compliqué. Cela vaut beaucoup mieux ainsi, on me l'a toujours dit en mathématiques. Il suffit que l'algèbre soit correctement construite.

Je vous ai appris à écrire la pulsion ($S \diamond D$), à lire – *S* barré, coupure de grand *D*, la demande. Nous reviendrons sur cette coupure – vous avez tout de même commencé d'en prendre une certaine idée tout à l'heure, ce qu'il s'agit de couper, c'est l'élan du chasseur – mais déjà la façon dont je vous ai appris à écrire la pulsion vous explique pourquoi c'est chez les névrosés qu'on a décrit les pulsions. C'est dans toute la mesure où le fantasme ($S \diamond a$) se présente d'une façon privilégiée chez le névrosé comme ($S \diamond D$).

En d'autres termes, c'est un leurre de la structure fantasmatique chez le névrosé qui a permis de faire ce premier pas qui s'appelle la pulsion. Freud l'a toujours et parfaitement, sans aucune espèce de flottement,

désignée comme *Trieb*. Le mot a une histoire dans la pensée philosophique allemande, et il est absolument impossible à confondre avec le terme d'instinct. Moyennant quoi, même dans la *Standard Edition*, je trouve encore récemment, et, si mon souvenir est bon, dans le texte d'*Inhibition, symptôme, angoisse*, traduit par *instinctual need*, quelque chose qui se dit *Bedürfnis* dans le texte allemand. Remplacer simplement, si l'on veut, *Bedürfnis* par *need*, ce serait une bonne traduction de german à l'anglais. Pourquoi ajouter cet *instinctual* qui n'est absolument pas dans le texte, et qui suffit à fausser tout le sens de la phrase ? Une pulsion n'a rien à faire avec un instinct.

Je n'ai pas d'objections à faire à la définition de quelque chose qu'on peut appeler l'instinct, ni même à l'usage coutumier du mot, comme par exemple d'appeler instincts les besoins qu'ont les êtres vivants de se nourrir. Mais la pulsion orale, c'est autre chose. Elle concerne l'érogénéité de la bouche, ce qui nous porte tout de suite sur ce problème – pourquoi ne s'agit-il que de la bouche ? Pourquoi pas aussi de la sécrétion gastrique, puisque nous parlons tout à l'heure des chiens de Pavlov ? Et même, si nous y regardons de près, pourquoi s'agit-il plus spécialement des lèvres seulement jusqu'à un certain âge, et pourquoi, passé ce temps, s'y ajoute ce qu'Homère appelle l'enclos des dents ?

En fait, dès le premier abord analytique de l'instinct, nous retrouvons cette ligne de cassure essentielle à la dialectique instaurée par cette référence à l'autre en miroir.

J'avais cru vous avoir apporté, mais n'ai pas retrouvé dans mes papiers, la phrase de Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, que je vous donnerai la prochaine fois, où il est formellement dit que langage est travail, et que c'est par là que le sujet fait passer son intérieur dans l'extérieur. La phrase est telle qu'il est bien clair qu'il s'agit d'un *inside-out*, comme on dit en anglais. C'est vraiment la métaphore du gant retourné. Mais si j'ai ajouté à cette référence l'idée d'une perte, c'est pour autant que quelque chose n'y subit pas cette inversion, qu'à chaque étape un résidu reste, qui n'est pas inversable, ni non plus significable, dans le registre articulé.

Ces formes de l'objet, nous ne serons pas étonnés qu'elles nous apparaissent sous la forme qu'on appelle partielle. Le fait nous a assez frappés pour que nous les nommions comme telles, sous la forme sectionnée. Par exemple, lorsque nous sommes amenés à faire intervenir

l'objet corrélatif à la pulsion orale, nous parlons du mamelon maternel. Il ne faut tout de même pas omettre sa première phénoménologie, qui est celle d'un *dummy*, je veux dire de quelque chose qui se présente avec un caractère artificiel. C'est bien ce qui permet qu'on le remplace par n'importe quel biberon qui fonctionne exactement de la même façon dans l'économie de la pulsion orale.

Les références biologiques, les références au besoin, c'est essentiel, bien sûr, il ne s'agit pas de s'y refuser, mais à condition de s'apercevoir que la toute primitive différence structurale y introduit de fait des ruptures, des coupures, y introduit tout de suite la dialectique signifiante. Y a-t-il là quelque chose qui soit impénétrable à une conception que j'appellerai tout ce qu'il y a de plus naturel ?

La dimension du signifiant n'est rien d'autre, si vous voulez, que ce dans quoi se trouve pris un animal à la poursuite de son objet, de telle sorte que la poursuite de cet objet le conduit sur un autre champ de traces, où cette poursuite elle-même perd sa valeur introductive pour devenir sa propre fin. Le fantasme, le *S* par rapport au *a*, prend ici valeur signifiante de l'entrée du sujet dans cette dimension qui le ramène à cette chaîne indéfinie des significations qui s'appelle le destin. On peut lui échapper indéfiniment, mais ce qu'il s'agirait de retrouver, c'est justement le départ – comment le sujet est-il entré dans cette affaire de signifiant ?

Il est donc bien clair qu'il vaut la peine de reconnaître la structure que je vous donne de la pulsion dans les premiers objets repérés par l'analyse. Il y a déjà celui que j'ai nommé tout à l'heure, le sein coupé. Plus tard, la demande à la mère s'inversant en une demande de la mère, il y a cet objet qui s'appelle le scybal. On ne voit pas quel pourrait être son privilège, à cet objet, si ce n'est que lui aussi a rapport avec une zone qu'on appelle érogène. Il faut bien voir que, là aussi, la zone en question est séparée par une limite de tout le système fonctionnel auquel elle atteint, et qui est bien plus vaste. Parmi les fonctions excrétoires, pourquoi l'anus, si ce n'est pour sa fonction déterminée de sphincter, qui contribue à couper un objet ? C'est cette coupure qui donne sa valeur, son accent, à l'objet anal, avec tout ce qu'il peut arriver à représenter, non pas simplement, comme on le dit, de don, mais d'identité.

La fonction éventuelle qu'au titre de la relation d'objet on lui donne

dans la théorie analytique, je ne veux pas dire d'hier mais d'avant-hier, se trouve justifiée par ce que je dis là, à ceci près néanmoins que c'est tout y fausser que d'y voir un modèle du monde de l'analyse dans lequel un processus de maturation permettrait la restitution progressive d'une réaction présumée totale ou authentique. Non, il ne s'agit que d'un déchet désignant la seule chose qui est importante, à savoir la place d'un vide.

Là viendront se situer, je vous le montrerai, d'autres objets combien plus intéressants. Vous les connaissez d'ailleurs déjà, mais vous ne savez pas les placer. Pour aujourd'hui, tenez pour réservée la place de ce vide.

Puisqu'aussi bien quelque chose dans notre projet ne manquera pas d'évoquer la théorie existentielle, et même existentialiste, de l'angoisse, dites-vous bien que ce n'est pas par hasard que celui que l'on peut considérer comme l'un des pères, au moins à l'époque moderne, de la perspective existentielle n'a pas manqué de s'intéresser au vide.

Je parle de ce Pascal dont on ne sait pas tellement pourquoi il nous fascine, alors que, à en croire les théoriciens des sciences, il a tout loupé. Au moins il a loupé le calcul infinitésimal, qu'il était, paraît-il, à deux doigts de découvrir. Je crois plutôt qu'il s'en foutait, car il y avait quelque chose qui l'intéressait davantage, et c'est pour cette raison qu'il nous touche encore, même ceux d'entre nous qui sont absolument incroyants. En bon janséniste qu'il était, Pascal s'intéressait au désir, et c'est pourquoi, je vous le dis en confiance, il a fait les expériences du Puy de Dôme sur le vide.

Le vide, ça ne nous intéresse absolument plus du point de vue théorique. Ça n'a presque plus de sens pour nous. Nous savons que, dans le vide, il peut se produire encore des creux, des pleins, des paquets d'ondes, et tout ce que vous voudrez. Mais pour Pascal, que la nature ait ou non horreur du vide, c'était capital, parce que ça signifiait l'horreur de tous les savants de son temps pour le désir. Jusque-là, sinon la nature, du moins toute la pensée avait eu horreur qu'il puisse y avoir, quelque part, du vide.

Voilà ce qui se propose à notre attention. Reste à savoir si, nous aussi, de temps en temps, nous ne cédon pas à cette horreur.

CE QUI NE TROMPE PAS

*Un trait précieux de Ferenczi
L'angoisse est encadrée
L'angoisse n'est pas sans objet
De l'angoisse à l'action
Des demandes du Dieu des Juifs*

Donc, ce que j'évoque ici pour vous n'est pas de la métaphysique. C'est plutôt un lavage de cerveau.

Ce terme, je m'étais permis de l'employer il y a quelques années, avant que l'actualité ne lui fasse un sort. Ce que j'entends, c'est, grâce à une méthode, vous apprendre à reconnaître à la bonne place ce qui se présente dans votre expérience. Bien entendu, l'efficacité de ce que je prétends faire ne s'éprouve qu'à l'expérience.

On a parfois pu m'objecter la présence à mon enseignement de certains que j'ai en analyse. Après tout, la légitimité de cette coexistence de ces deux rapports avec moi – celui où l'on m'entend et celui où, de moi, l'on se fait entendre – ne peut se juger que de l'intérieur. Ce que je vous apprends ici peut-il effectivement faciliter à chacun, et donc aussi bien à celui qui travaille avec moi, l'accès à la reconnaissance de son propre chemin ? À cet endroit, il y a bien sûr une limite où le contrôle externe s'arrête, mais ce n'est pas un mauvais signe que de voir que ceux-là qui participent de ces deux positions apprennent au moins à mieux lire.

Lavage de cerveau, ai-je dit. C'est bien m'offrir à ce contrôle que de vous montrer que je sais reconnaître dans les propos de ceux que j'analyse autre chose que ce qu'il y a dans les livres. Inversement, pour eux, c'est de montrer qu'ils savent reconnaître dans les livres ce qu'il y a effectivement dans les livres.

C'est pourquoi je ne puis que m'applaudir d'un petit signe coïncide celui, récent, qui m'a été donné de la bouche de quelqu'un que j'ai en analyse.

Ne lui a pas échappé, en effet, la portée d'un trait que l'on peut accrocher au passage dans un livre de Ferenczi, dont la traduction est venue récemment, combien tard.

1

Le titre original de l'œuvre est *Versuch einer Genitaltheorie*, soit *Recherche très exactement d'une théorie de la génitalité*, et non pas *des origines de la vie sexuelle*, comme la traduction l'a noyé.

Ce livre n'est assurément pas sans inquiéter par quelque côté. Pour ceux qui savent entendre, j'y ai dès longtemps pointé ce qui peut à l'occasion participer du délire. Mais, apportant avec lui une énorme expérience, il laisse tout de même, en ses détours, déposer plus d'un trait pour nous précieux.

Celui-ci, je suis sûr que l'auteur lui-même ne lui donne pas tout l'accent qu'il vaut, étant donné que son dessein, dans sa recherche, est d'arriver à une notion trop harmonisante, trop totalisante, de son objet, à savoir, la réalisation génitale.

Voici dans quels termes il s'exprime au passage. *Le développement de la sexualité génitale, dont nous venons chez l'homme — il s'agit du mâle — de schématiser les grandes lignes, subit chez la femme ce qu'on a traduit par une interruption plutôt inattendue*, traduction tout à fait impropre puisqu'il s'agit en allemand d'*eine ziemlich unvermittelte Unterbrechung*, ce qui veut dire *une interruption dans la plupart des cas à peu près sans médiation*. Cela signifie qu'elle ne fait pas partie de ce que Ferenczi qualifie d'amphimixie, et qui n'est en fin de compte que l'une des formes naturalisées de ce que nous appelons thèse-antithèse-synthèse, soit le progrès dialectique, si je puis dire, terme qui, pour n'être sans doute pas valorisé dans l'esprit de Ferenczi, n'en anime pas moins effectivement toute sa construction. Si l'interruption est dite *unvermittelte*, c'est qu'elle est latérale par rapport à ce procès, et n'oublions pas qu'il s'agit de trouver la synthèse de l'harmonie génitale. Il faut donc entendre que cette interruption est plutôt en impasse, soit en dehors des progrès de la médiation:

Cette interruption, dit Ferenczi, *est caractérisée par le déplacement de l'érogénalité du clitoris, pénis féminin, à la cavité vaginale*. Il ne fait là

qu'accentuer ce que nous dit Freud. *L'expérience analytique nous incline cependant à supposer que, chez la femme, non seulement le vagin, mais aussi d'autres parties du corps peuvent se généraliser, comme l'hystérie en témoigne également, en particulier le mamelon et la région qui l'entoure*.

Comme vous le savez, il y a bien d'autres zones encore dans l'hystérie qui sont intéressées. D'ailleurs, aussi bien, la traduction, faute de suivre effectivement le précieux de ce qui nous est ici apporté comme matériel, se montre floue, et en quelque sorte baveuse. Il y a en allemand, non pas *en témoigne également*, mais simplement *nach Art der Hysterie*, soit *à la manière de ou selon le mode de*.

Qu'est-ce que cela veut dire, pour quelqu'un qui a appris, que ce soit ici ou ailleurs, à entendre? — si ce n'est que le vagin entre en fonction dans la relation génitale par un mécanisme strictement équivalant à tout autre mécanisme hystérique.

Et pourquoi nous en étonner? Notre schéma de la place vide dans la fonction du désir vous permet au moins de situer le paradoxe dont il s'agit, et qui se définit ainsi.

Le lieu, la maison de la jouissance, se trouve normalement, puisque naturellement, placé en un organe dont l'expérience comme l'investigation anatomo-physiologique vous apprennent de la façon la plus certaine qu'il est insensible, au sens où il ne saurait même s'éveiller à la sensibilité pour la raison qu'il est énérvé. Le lieu dernier de la jouissance génitale est un endroit — ce n'est pas un mystère — où l'on peut déverser des déluges d'eau brûlante, portée à une température insupportable par aucune autre muqueuse, sans provoquer des réactions sensorielles immédiates.

Il y a tout lieu de repérer de telles corrélations avant que d'entrer dans le mythe diachronique d'une prétendue maturation, qui ferait du point d'arrivée, à savoir l'accomplissement de la fonction sexuelle dans la fonction génitale, le lieu de convergence et synthèse de tout ce qui a pu se présenter jusque-là de tendances partielles. Reconnaître la nécessité de la place vide en un point fonctionnel du désir, et constater que la nature elle-même, que la physiologie n'a pas trouvés ailleurs son point fonctionnel le plus favorable, nous délivre de ce poids de paradoxes qui a fait imaginer tant de constructions mythiques autour de la prétendue jouissance vaginale, et nous met ainsi dans une position plus claire, non pas, bien sûr, que rien ne puisse être indiqué au-delà.

Ceux d'entre vous qui ont assisté à notre Congrès d'Amsterdam sur la sexualité féminine peuvent se souvenir que beaucoup de choses, et méritoires, s'y sont dites, sans pouvoir être effectivement articulées et repérées, faute de ce registre structural qu'à l'ouverture des travaux j'avais indiqué, et dont j'essaie ici de vous donner les articulations. Et pourtant, combien précieux pour nous est de savoir ceci qui est au tableau, quand on connaît tous les paradoxes où l'on entre concernant la place à donner à l'hystérie sur ce qu'on pourrait appeler l'échelle des névroses.

En raison des analogies évidentes avec le mécanisme hystérique, dont je vous ai pointé la pièce majeure, on fait de l'hystérie la névrose la plus avancée, parce que la plus proche de l'achèvement génital. Il nous faut, selon cette conception diachronique, la mettre au terme de la maturation infantile, mais aussi à son départ, puisque la clinique nous montre qu'il nous faut bien, dans l'échelle névrotique, la considérer au contraire comme la plus primaire, car c'est sur elle que s'édifient les constructions de la névrose obsessionnelle. D'autre part, les relations de l'hystérie avec la psychose, avec la schizophrénie, sont évidentes, et ont été soulignées.

La seule chose qui nous puisse permettre, autrement qu'à flotter au gré des besoins du cas à exposer, de ne pas mettre l'hystérie tantôt à la fin, tantôt au début, des prétendues phases évolutives, c'est d'abord de la rapporter à ce qui prévaut, à savoir la structure synchronique et constituante du désir comme tel, où ce que je désigne comme la place du blanc, la place du vide, joue toujours une fonction essentielle. Que cette fonction soit mise en évidence dans la structure achevée de la relation génitale est à la fois la confirmation du bien-fondé de notre méthode et l'amorce d'une vision plus claire, déblayée, des phénomènes du génital.

Sans doute y a-t-il quelque obstacle à ce que nous le voyions directement, puisqu'il nous faut passer pour y atteindre par une voie un peu détournée, celle de l'angoisse. Voilà pourquoi nous y sommes :

وہاں ہے

Ce moment où s'achève avec l'année une première phase de notre discours est propice à ce que je souligne qu'il y a une structure de l'angoisse.

Je l'ai abordée pour vous à l'aide de cette forme taylorienne qui est au tableau depuis le début de mon discours, et de ce qu'elle apporte d'arêtes vives, qui est à prendre dans tout son caractère spécifié. Je n'ai pourtant pas encore assez insisté sur un point.

Ce trait, c'est le miroir vu par la tranche. Or, un miroir ne s'étend pas à l'infini, il a des limites. Si vous vous rapportez à l'article dont ce schéma est extrait, vous verrez que ces limites du miroir, j'en fais état. Ce miroir permet au sujet de voir un point situé dans l'espace qui ne lui est pas apercevable directement. Mais je ne me vois pas forcément moi-même, ou mon œil dans le miroir, même si le miroir m'aide à apercevoir quelque chose que je ne verrais pas autrement. Ce que je veux dire par là, c'est que la première chose à avancer concernant la structure de l'angoisse — et que vous négligez toujours dans les observations parce que vous êtes fascinés par le contenu du miroir et que vous oubliez ses limites —, c'est que l'angoisse est encadrée.

Ceux qui ont entendu mon intervention aux Journées provinciales consacrées au fantasme — intervention dont j'attends toujours qu'on me remette le texte après deux mois et une semaine — peuvent se rappeler la métaphore dont je me suis servi, celle d'un tableau qui vient se placer dans l'encadrement d'une fenêtre. Technique absurde sans doute s'il s'agit de mieux voir ce qui est sur le tableau, mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Quel que soit le charme de ce qui est peint sur la toile, il s'agit de ne pas voir ce qui se voit par la fenêtre.

Il arrive que l'on voit apparaître en rêve, et d'une façon non ambiguë, une forme pure, schématisée, du fantasme. C'est le cas dans le rêve de l'observation de *L'Homme aux loups*. C'est parce que ce rêve à répétition est le fantasme pur dévoilé dans sa structure qu'il prend toute son importance, et que Freud le choisit pour central. Si cette observation a pour nous un caractère inépuisé et inépuisable, c'est parce qu'il s'agit essentiellement, et de bout en bout, du rapport du fantasme au réel. Or, que voyons-nous dans ce rêve ? La béance soudaine — les deux termes sont indiqués — d'une fenêtre. Le fantasme se voit au-delà d'une vitre, et par une fenêtre qui s'ouvre. Le fantasme est encadré :

Quant à ce que vous voyez au-delà, vous y reconnaissez la structure qui est celle que vous voyez dans le miroir de mon schéma. Il y a toujours les deux barres, celle d'un support plus ou moins développé et celle de quelque chose qui est supporté. Dans ce rêve, ce sont les

lous sur les branches de l'arbre. Je n'ai qu'à ouvrir n'importe quel recueil de dessins de schizophrènes pour le ramasser, si je puis dire, à la pelle. Vous y trouvez aussi à l'occasion quelque arbre, avec quelque chose au bout.

Je prends mon premier exemple dans le rapport que Jean Bobon a fait au dernier Congrès d'Anvers sur le phénomène de l'expression.

Voilà ce dessin d'une schizophrène. Qu'y a-t-il au bout des branches? Pour le sujet en question, ce qui remplit le rôle que les lous jouent pour l'homme aux lous, ce sont des signifiants. Au-delà des branches de l'arbre, elle a écrit la formule de son secret, *Io sono sempre vista*. C'est ce qu'elle n'avait jamais pu dire jusque-là, *Je suis toujours vue*. Encore faut-il que je m'arrête pour vous faire apercevoir qu'en italien comme en français, *vista* est ambigu. Ce n'est pas seulement un participe passé, c'est aussi *la vue*, avec ses deux sens, subjectif et objectif, la fonction de la vue et le fait d'être une vue, comme on dit la vue du paysage, celle qui est prise comme objet sur une carte postale.

Ce que je veux seulement accentuer aujourd'hui, c'est que l'horrible, le louche, l'inquiétant, tout ce par quoi nous traduisons, comme nous pouvons, en français, le magistral *unheimlich* de l'allemand, se présente par des lucarnes. C'est encadré que se situe le champ de l'angoisse. Vous retrouvez ainsi ce par quoi j'ai introduit la discussion, à savoir le rapport de la scène au monde.

Soudain, tout d'un coup, toujours vous trouverez ce terme au moment de l'entrée du phénomène de l'*unheimlich*. Vous trouverez toujours la scène qui se propose dans sa dimension propre, et qui permet que surgisse ce qui, dans le monde, *ne peut pas se dire*.

Qu'attendons-nous toujours au lever du rideau? — sinon ce court moment d'angoisse, vite éteint, mais qui ne manque jamais à la dimension par où, allant au théâtre, nous faisons plus que de venir poser nos derrières dans un fauteuil plus ou moins chèrement payé — le moment des trois coups, et du rideau qui s'ouvre. Sans ce temps introductif, vite éteint, de l'angoisse, rien ne saurait prendre sa valeur de ce qui se déterminera par la suite comme tragique ou comique.

Ce qui ne peut pas, disais-je. Là encore, toutes les langues ne vous donnent pas les mêmes ressources. Ce n'est pas de *können* qu'il s'agit — bien sûr, bien des choses peuvent se dire, matériellement parlant — mais de *dürfen*, d'un pouvoir que traduit mal le *permis* ou *pas permis*, alors

que le mot se rapporte à une dimension plus originelle. C'est même parce que *man darf nicht*, cela ne se peut pas, que *man kann*, on va tout de même pouvoir. Là agit le forçage, la dimension de détente, que constitue l'action dramatique à proprement parler.

Nous ne saurions trop nous attarder aux nuances de cet encadrement de l'angoisse. Allez-vous dire que je la sollicite dans le sens de la ramener à l'attente, à la préparation, à un état d'alerte, à une réponse qui est déjà de défense face à ce qui va arriver? Cela, oui, c'est l'*Enwartung*, la constitution de l'hostile comme tel, le premier recours au-delà de l'*Hilfslosigkeit*. Si l'attente peut en effet servir, entre autres moyens, pour l'encadrement de l'angoisse, elle n'est pas indispensable. Nul besoin de l'attente, l'encadrement est toujours là. Mais l'angoisse est autre chose.

L'angoisse, c'est quand apparaît dans cet encadrement ce qui était déjà là, beaucoup plus près, à la maison, *Heim*. C'est l'hôte, allez-vous dire. En un certain sens, oui, bien sûr, cet hôte inconnu qui apparaît de façon inopinée à tout à fait affaire avec ce qui se rencontre dans l'*unheimlich*, mais c'est trop peu que de le désigner ainsi. Car, comme le terme vous l'indique, alors, pour le coup, fort bien en français, cet hôte, dans son sens ordinaire, est déjà quelqu'un de bien travaillé par l'attente.

Cet hôte, c'est déjà ce qui était passé dans l'hostile, par quoi j'ai commencé ce discours de l'attente. Cet hôte, au sens ordinaire, ce n'est pas le *heimlich*, ce n'est pas l'habitant de la maison, c'est de l'hostile amadoué, apaisé, admis. Ce qui est *Heim*, ce qui est du *Geheimnis*, n'est jamais passé par les détours, les réseaux, les tamis de la reconnaissance. Il est resté *unheimlich*, moins inhabitable qu'inhabitant, moins inhabituel qu'inhabité.

C'est le surgissement de l'*heimlich* dans le cadre qui est le phénomène de l'angoisse, et c'est pourquoi il est faux de dire que l'angoisse est sans objet.

L'angoisse a une autre sorte d'objet que l'objet dont l'appréhension est préparée et structurée par la grille de la coupure, du sillon, du trait unaire, du *c'est ça* opérant toujours en fermant la lèvres, ou les lèvres, de la coupure des signifiants, qui deviennent alors lettres closes, renvoyées sous pli fermé à d'autres traces.

Les signifiants font du monde un réseau de traces, dans lequel le passage d'un cycle à l'autre est dès lors possible. Ce qui veut dire que

le signifiant engendre un monde, le monde du sujet qui parle, dont la caractéristique essentielle est qu'il est possible d'y tromper.

L'angoisse, c'est cette coupure – cette coupure nette sans laquelle la présence du signifiant, son fonctionnement, son sillon dans le réel, est impensable –, c'est cette coupure s'ouvrant, et laissant apparaître ce que maintenant vous entendrez mieux, l'inattendu, la visite, la nouvelle, ce que si bien exprime le terme de pressentiment, qui n'est pas simplement à entendre comme le pressentiment de quelque chose, mais aussi comme le *pré-sentiment*, ce qui est avant la naissance d'un sentiment.

Tous les aiguillages sont possibles à partir de l'angoisse. Ce que nous attendions en fin de compte, et qui est la véritable substance de l'angoisse, c'est le *ce qui ne trompe pas*, le hors de doute.

Ne vous laissez pas prendre aux apparences. Ce n'est pas parce que le lien peut vous paraître cliniquement sensible de l'angoisse au doute, à l'hésitation, au jeu dit ambivalent de l'obsessionnel, que c'est la même chose. L'angoisse n'est pas le doute, l'angoisse est la cause du doute.

Ce n'est pas la première fois, et ce ne sera pas la dernière, que j'aurai ici à pointer que, si la fonction de la causalité se maintient après deux siècles d'appréhension critique, c'est bien parce qu'elle est ailleurs que là où on la réfute. S'il y a une dimension où nous devons chercher la vraie fonction, le vrai poids, le sens du maintien de la fonction de cause, c'est dans la direction de l'ouverture de l'angoisse.

Le doute, ce qu'il dépense d'efforts, n'est fait que pour combattre l'angoisse, et justement par des leures. C'est qu'il s'agit d'éviter ce qui, dans l'angoisse, se tient d'affreuse certitude.

3.

Je pense que là, vous m'arrêtez pour me rappeler que j'ai plus d'une fois avancé, sous des formes aphoristiques, que toute activité humaine s'épanouit dans la certitude, ou encore qu'elle engendre la certitude, ou, d'une façon générale, que la référence de la certitude, c'est essentiellement l'action.

Eh bien, oui, bien sûr. Et c'est justement ce qui me permet d'introduire maintenant que c'est peut-être à l'angoisse que l'action emprunte sa certitude.

Agir, c'est arracher à l'angoisse sa certitude. Agir, c'est opérer un transfert d'angoisse.

Et puisque nous voilà en fin de trimestre, je me permets d'avancer ceci, un peu vite, pour combler, ou presque combler, les blancs que j'avais laissés dans le tableau de mon premier Séminaire, celui qui s'ordonne à partir des termes freudiens, inhibition, symptôme, angoisse, complété d'empêchement, embarras, émonon, et émoi. Qu'y a-t-il dans les places vides? Il y a le passage à l'acte et l'*acting out*.

Inhibition	Empêchement	Embarras
Émonon	Symptôme	Passage à l'acte
Émoi	Acting out	Angoisse

Tableau de l'angoisse

Je n'ai pas le temps aujourd'hui de vous dire pourquoi. C'est pour cette raison que j'ai dit que je ne faisais que *presque* compléter ce tableau. Je vous ferai tout de même avancer sur ce chemin en vous faisant remarquer, dans le rapport le plus étroit à notre propos de ce matin, l'opposition déjà impliquée, et même exprimée, dans ma première introduction de ces termes, entre ce qu'il y a d'en-trop dans l'embarras et ce qu'il y a d'en-moins dans l'émoi, *esmay*, qui est essentiellement, vous ai-je dit, l'évocation du pouvoir qui fait défaut, l'expérience de ce qui vous manque dans le besoin.

La liaison de ces deux termes est essentielle à notre sujet, car elle en souligne l'ambiguïté. Si ce à quoi nous avons affaire est en trop, alors il ne nous manque pas. S'il vient à nous manquer, pourquoi dire qu'ailleurs il nous embarrasse?

Prenons garde de ne pas céder ici aux illusions les plus flatteuses.

En nous attaquant nous-mêmes à l'angoisse, reconnaissons ce que veulent tous ceux qui en ont parlé d'un point de vue scientifique. Parlez! Ce qu'il a fallu que je pose au départ comme nécessaire à la constitution d'un monde, le signifiant comme possibilité de tromperie, c'est ici que ça se révèle n'être pas vain. Cela se voit mieux quand il s'agit justement de l'angoisse. Et ce qui se voit, c'est quoi? C'est que l'aborder scientifiquement, c'est toujours à montrer qu'elle est une immense duperie. On ne s'aperçoit pas que tout ce sur, quoi, s'étend la conquête de

notre discours revient toujours à montrer que c'est une immense duperie. Maîtriser le phénomène par la pensée, c'est toujours montrer comment on peut le faire d'une façon trompeuse, c'est pouvoir le reproduire, c'est-à-dire en faire un signifiant. Un signifiant de quoi ? Le sujet en le reproduisant a falsifié le livre des comptes. Ce n'est pas fait pour nous étonner, s'il est vrai que le signifiant, c'est la trace du sujet dans le cours du monde. Seulement, si nous croyons pouvoir continuer ce jeu avec l'angoisse, eh bien, nous sommes sûrs de manquer l'affaire, car l'angoisse échappe précisément à ce jeu.

Donc, c'est cela dont il nous faut nous garder au moment de saisir ce que veut dire ce rapport d'embaras au signifiant en-trop et de manque au signifiant en-moins. Je vais l'illustrer. Sachez que, s'il n'y avait pas l'analyse, je ne pourrais pas en parler. Mais l'analyse l'a rencontré au premier tournant, le phallus par exemple.

Le petit Hans, logicien autant qu'Aristote, pose l'équation *Tous les êtres animés ont un phallus*. Je suppose que je m'adresse à des gens qui ont suivi mon commentaire de l'analyse du cas du petit Hans, et qui se souviennent aussi de ce que j'ai pris soin d'accentuer l'année dernière concernant la proposition dite affirmative universelle, à savoir qu'elle n'a de sens que de définition du réel, à partir de l'impossible. Il est impossible qu'un être n'ait pas un phallus. Comme vous le voyez, la logique a dès lors cette fonction essentiellement précaire de condamner le réel à trébucher éternellement dans l'impossible. Nous n'avons pas d'autre moyen de l'appréhender qu'avancer de trébuchement en trébuchement.

Exemple. Il y a des êtres vivants, maman par exemple, qui n'ont pas de phallus. Alors, c'est qu'il n'y a pas d'être vivant — angoisse.

Le pas suivant est à faire. Le plus commode est de dire que même ceux qui n'en ont pas en ont. C'est bien pourquoi nous nous tenons dans l'ensemble à cette solution. Les êtres vivants qui n'ont pas de phallus en auront, envers et contre tout. C'est parce qu'ils auront un phallus — que nous autres, psychologues, appellerons irréel, et qui sera simplement le phallus signifiant — qu'ils seront vivants. Ainsi, de trébuchement en trébuchement, progresse, je n'ose dire la connaissance, mais assurément la compréhension.

Au passage, je ne peux résister au plaisir de vous faire part d'une découverte, une trouvaille, que le hasard, le bon hasard, ce qu'on

appelle le hasard et qui l'est si peu, m'a mis à portée de faire pour vous, pas plus tard que ce week-end, dans un dictionnaire de *slang*.

Mon Dieu, j'aurai mis du temps à y venir, mais que la langue anglaise est une belle langue ! Qui donc ici sait que, déjà depuis le xv^e siècle, le *slang* a trouvé cette merveille de remplacer à l'occasion *I understand you perfectly* par *I understumble you perfectly* ? Je l'écris, puisque la phonétisation vous a permis peut-être d'éviter la nuance. *Cet understumble* intraduisible en français incorpore à l'*understand* qui veut dire *je comprends* le *stumble* qui veut justement dire le trébuchement. Comprendre, c'est toujours s'avancer cahin-caha dans le malentendu.

La psychologie classique enseigne que l'étoffe de l'expérience se compose du réel et de l'irréel, et que les hommes sont tourmentés par l'irréel dans le réel. Si c'était le cas, il serait tout à fait vain d'espérer s'en débarrasser, pour la raison que la conquête freudienne, elle, nous enseigne que l'inquiétant, c'est que, dans l'irréel, c'est le réel qui les tourmente.

Son souci, Sorge, nous dit le philosophe Heidegger. Bien sûr, mais nous voilà bien avancés. Est-ce là un terme dernier ? Avant de s'agiter, de parler, de se mettre au boulot, le souci est présupposé. Qu'est-ce que cela veut dire ? Ne voyons-nous pas que nous sommes déjà là, au niveau d'un art du souci ? L'homme est évidemment un gros producteur de quelque chose qui, le concernant, s'appelle le souci. Mais alors, j'aime mieux l'apprendre d'un livre saint, qui est en même temps le livre le plus profanateur qui soit, et qui s'appelle l'Écclésiaste.

Ce titre est la traduction grecque, par les Septante, du terme *Qohélet*, haxap, terme unique employé à cette seule occasion, et qui vient du *Qahd*, assemblée. *Qohélet* en est à la fois une forme abstraite et féminine, étant à proprement parler la vertu assemblante, la rameutante, l'*Ecclesia*, si l'on veut, plutôt que l'*Ecclesiaste*.

Qu'est-ce qu'il nous apprend, ce livre que j'ai appelé livre sacré et le plus profane ? Le philosophe ne manque pas d'y trébucher, à y lire je ne sais quel écho épicurien. J'ai lu ça. Épicurien, parlons-en, à propos de l'Écclésiaste. Je sais bien qu'Épicure a depuis longtemps cessé de nous calmer, comme c'était, vous le savez, son dessein, mais dire que l'Écclésiaste a eu, un seul moment, une chance de nous produire le même effet, c'est vraiment ne l'avoir jamais même entrouvert.

Dieu me demande de jouer — textuel. La Bible, c'est tout de même la parole de Dieu. Et même si ce n'est pas la parole de Dieu, je pense que

au Dieu de Platon. Même si l'histoire chrétienne a cru devoir, à propos du Dieu des Juifs, trouver près du Dieu de Platon sa petite évation psychotique, il est tout de même temps de se souvenir de la différence qu'il y a entre le Dieu moteur universel d'Aristote, le Dieu souverain bien, conception délirante de Platon, et le Dieu des Juifs, qui est un Dieu avec qui on parle, un Dieu qui vous demande quelque chose, et qui, dans l'Écclésiaste, vous ordonne *Jouis* — ça, c'est vraiment le comble.

Jouer aux ordres, c'est tout de même quelque chose dont chacun sent que, s'il y a une source, une origine, de l'angoisse, elle doit tout de même bien se trouver quelque part par là. À *Jouis* je ne peux répondre qu'une chose, c'est *Jouis*, mais naturellement je ne jouis pas si facilement pour autant. Tel est l'ordre de présence dans lequel s'active pour nous le Dieu qui parle, celui qui nous dit expressément qu'il est ce qu'il est.

Pour m'avancer, pendant qu'il est là à ma portée, dans le champ de ses demandes, j'introduirai, parce que c'est très proche de notre sujet, parce que c'est le moment — vous pensez bien que ce n'est pas d'hier que je l'ai remarqué —, que, parmi les demandes de Dieu à son peuple élu, privilégié, il en est de tout à fait précises, et dont il semble que, pour en bien préciser les termes, ce Dieu n'ait pas eu besoin d'avoir la prescience de mon Séminaire — et nommément, il y en a une qui s'appelle la circoncision. Il nous ordonne de jouir et, en plus, il entre dans le mode d'emploi. Il précise la demande, il dégage l'objet.

C'est en quoi, je pense, à vous comme à moi, il n'a pas pu ne pas apparaître depuis longtemps l'extraordinaire embrouillamini, le cafouillage, qu'il y a à référer la circoncision à la castration.

Bien sûr que ça a un rapport analogique, puisque ça a rapport avec l'objet de l'angoisse. Mais dire que la circoncision est la cause, le représentant, l'analogue de ce que nous appelons la castration et son complexe, est faire une grossière erreur, ne pas sortir du symptôme, à savoir de ce qui, chez tel sujet circoncis, peut s'établir de confusion concernant sa marque avec ce dont il s'agit éventuellement dans sa névrose relativement au complexe de castration.

Rien de moins castrateur que la circoncision. Quand c'est bien fait, nous ne pouvons nier que le résultat soit plutôt élégant, surtout à côté

de tous ces sexes mâles de Grande Grèce que les antiquaires, sous prétexte que je suis analyste, m'apportent par tombereaux et à domicile, que ma secrétaire leur rend, et je les vois repartir dans la cour, chargés d'une valise de ces sexes, dont je dois dire que le phimos est toujours accentué d'une façon particulièrement dégueulasse. Il y a tout de même dans la pratique de la circoncision quelque chose de salubre du point de vue esthétique.

D'ailleurs, la plupart de ceux qui continuent là-dessus à répéter les confusions qui traînent dans les écrits analytiques ont tout de même saisi depuis longtemps qu'il s'agissait aussi de réduire de façon signifiante l'ambiguïté du type sexuel. *Je suis la plume et le couteau*, dit quelque part Baudelaire. Eh bien, pourquoi considérer comme la situation normale d'être à la fois le dard et le fourreau ? La pratique rituelle de la circoncision ne peut qu'engendrer une répartition salubre quant à la division des rôles.

Ces remarques, vous le sentez bien, ne sont pas latérales. La circoncision ne peut déjà plus vous paraître comme un caprice rituel, car elle est conforme à ce que je vous apprendis à considérer dans la demande, à savoir le cernement de l'objet et la fonction de la coupure. Ce que le Dieu demande en offrande de cette zone délimitée dégage l'objet après l'avoir cerné. Qu'après cela, ceux qui se reconnaissent à ce signe traditionnel ne voient pas pour autant s'abaisser, peut-être loin de là, leur relation à l'angoisse, c'est une question.

L'un de ceux qui sont ici évoqués, et ce n'est vraiment dans mon assistance ne désigner personne, m'a appelé un jour, dans un billet privé, le dernier des cabalistes chrétiens. Rassurez-vous. S'il peut arriver que je m'attarde sur quelque investigation jouant à proprement parler sur le calcul des signifiants, ma gématricie ne va pas à se perdre dans son comput. Elle ne me fera jamais prendre, si j'ose dire, ma vessie pour la lanterne de la connaissance. Bien plutôt, si cette lanterne s'avère être une lanterne sourde, elle me fera plutôt, s'il le faut, y reconnaître ma vessie.

Mais, plus directement que Freud parce que venant après lui, j'interroge son Dieu — *Che vuoi* ? Autrement dit, quel est le rapport du désir à la loi ? Question toujours éliée par la tradition philosophique, mais à laquelle Freud a répondu, et vous en vivez, même si, comme tout le

monde, vous ne vous en êtes pas encore aperçus. Réponse – c'est la même chose.

Ce que je vous enseigne, ce à quoi vous conduit ce que je vous enseigne, et qui est déjà là dans le texte, masqué sous le mythe de l'Édipe, c'est que ces termes qui paraissent se poser dans un rapport d'antithèse, le désir et la loi, ne sont qu'une seule et même barrière, pour nous barrer l'accès à la Chose. *Volens, nolens*, désirant, je m'engage sur la route de la loi. C'est pourquoi Freud rapporte à l'insaisissable désir du père l'origine de la loi. Mais ce à quoi sa découverte comme toute l'enquête analytique vous ramène, c'est à ne pas perdre de vue ce qu'il y a de vrai derrière ce leurre.

Qu'on me normalise ou pas mes objets, tant que je désire, je ne sais rien de ce que je désire. Et puis, de temps en temps, un objet apparaît parmi tous les autres, dont je ne sais vraiment pas pourquoi il est là.

D'un côté, il y a celui dont j'ai appris qu'il couvre mon angoisse, l'objet de ma phobie, et je ne nie pas qu'il a fallu qu'on me l'explique, car jusque-là je ne savais pas ce que j'avais en tête, sauf à dire que vous en avez, ou pas. De l'autre côté, il y a celui dont je ne peux vraiment justifier pourquoi c'est celui-là que je désire – et moi, qui ne déteste pas les filles, pourquoi j'aime encore mieux les petites chaussures.

D'un côté, il y a le loup, de l'autre la bergère.

C'est ici que je vous laisserai à la fin de ces premiers entretiens sur l'angoisse.

Il y a autre chose à entendre de l'ordre angoissant de Dieu, il y a la chasse de Diane, dont, au temps que j'ai choisi, celui du centenaire de Freud, je vous ai dit qu'elle était la Chose de la quête freudienne. Pour le trimestre qui vient, je vous donne rendez-vous, pour l'hallali du loup.

19 DÉCEMBRE 1962

*RÉVISION
DU STATUT DE L'OBJET*

IL N'EST PAS SANS L'AVOIR

Physique
Linguistique
Sociologie
Physiologie
Topologie

Dans la trente-deuxième de ses leçons introductives à la psychanalyse, que vous trouverez dans la série dite des *Nouvelles Conférences sur la psychanalyse*, ainsi que le titre en a été retraduit en français, Freud précise qu'il s'agit d'introduire quelque chose qui n'a nullement, dit-il, le caractère de pure spéculation.

On nous l'a traduit dans le français inintelligible dont vous allez pouvoir juger. *Mais il ne peut vraiment être question que de conceptions. Point. En effet, il s'agit de trouver les idées abstraites, justes, qui, appliquées à la matière brute de l'observation, y apporteront ordre et clarté.* Il est évidemment toujours fâcheux de confier une chose aussi précieuse que la traduction de Freud aux dames de l'antichambre.

Il n'y a pas de point dans le texte allemand là où je vous l'ai signalé, et il n'y a aucune énigme dans la phrase. *Sondern es handelt sich wirklich um Auffassungen*, il s'agit *wirklich*, réellement, effectivement – et non pas *vraiment* – de conceptions, c'est-à-dire, je veux dire par là que les représentations, *Vorstellungen*, abstraites correctes, il s'agit de les *einzuführen*, de les amener au jour, et de les appliquer à la *Rohstoff der Beobachtung*, l'étoffe brute de l'observation, ce qui permettra d'en faire sortir *Ordnung und Durchsichtigkeit*, l'ordre et la transparence.

Cet effort, ce programme, est bien celui auquel nous nous efforçons ici depuis quelques années.

Nous nous trouvons avoir précisé, sur notre chemin de l'angoisse, le statut de ce que j'ai désigné d'emblée par la lettre *a*.

Vous la voyez ici trôner au-dessus du profil du vase qui symbolise pour nous le contenant narcissique de la libido. Celui-ci peut être mis en rapport avec l'image du corps propre, $i'(a)$, par l'intermédiaire du miroir de l'Autre, A. Entre les deux joue cette oscillation communicante que Freud désigne comme la réversibilité de la libido du corps propre à celle de l'objet. À l'oscillation économique de cette libido réversible de $i(a)$ à $i'(a)$, il y a quelque chose, non pas qui échappe, mais qui intervient sous une incidence dont le mode de perturbation est justement ce que nous étudions cette année. La manifestation la plus éclatante de cet objet *a*, le signal de son intervention, c'est l'angoisse.

Ce n'est pas dire que cet objet n'est que l'envers de l'angoisse, mais il n'intervient, il ne fonctionne qu'en corrélation avec l'angoisse.

L'angoisse, nous a appris Freud, joue par rapport à quelque chose la fonction de signal. Je dis que c'est un signal en relation avec ce qui se passe concernant la relation du sujet avec l'objet *a* dans toute sa généralité. Le sujet ne saurait entrer dans cette relation que dans la vacillation d'un certain *fading*, celle que désigne sa notation par un S barré. L'angoisse est le signal de certains moments de cette relation. C'est ce que nous allons nous efforcer de vous montrer plus avant aujourd'hui, en précisant ce que nous entendons par cet objet *a*.

Cet objet, nous le désignons par une lettre. Cette notation algébrique a sa fonction. Elle est comme un fil destiné à nous permettre de reconnaître l'identité de l'objet sous les diverses incidences où il nous apparaît. La notation algébrique a justement pour fin de nous donner un repérage pur de l'identité, ayant déjà été posé par nous que le repérage par un mot est toujours métaphorique, c'est-à-dire ne saurait que laisser la fonction du signifiant lui-même en dehors de la signification induite par son introduction. Le mot *bon*, s'il engendre la signification du bon, n'est pas bon par lui-même, loin de là, car il engendre du même coup le mal.

De même, désigner ce petit *a* par le terme d'objet est faire un usage métaphorique de ce mot, puisqu'il est emprunté à la relation sujet-

objet, d'où le terme objet se constitue. Il est sans doute propre à désigner la fonction générale de l'objectivité, mais ce dont nous avons à parler sous le terme *a* est justement un objet externe à toute définition possible de l'objectivité.

Je ne parlerai pas ici de ce qui se passe de l'objectivité, pour être dit subjectif. Dans le champ de la science, je parle de notre science en général, vous savez qu'il lui est arrivé depuis Kant, à cet objet, quelques malheurs, qui tiennent tous à la part trop grande que l'on a voulu faire à certaines évidences, et spécialement à celles qui sont du champ de l'esthétique transcendantale. À tenir pour évidente la séparation des dimensions de l'espace d'avec celle du temps, l'élaboration de l'objet scientifique s'est trouvée se heurter à ce que l'on traduit bien improprement par une crise de la raison scientifique. Tout un effort a dû être fait pour s'apercevoir que, à un certain niveau de la physique, les deux registres spatial et temporel ne pouvaient continuer d'être tenus pour des variables indépendantes, ce qui, fait surprenant, semble avoir posé à quelques esprits d'insolubles problèmes. Ceux-ci pourtant ne semblent pas être dignes de nous arrêter si nous nous apercevons que c'est justement au statut de l'objet qu'il s'agit de recourir afin de rendre au symbolique la place exacte qui lui revient dans la constitution et la traduction de l'expérience, sans faire d'extrapolation aventurée de l'imaginaire dans le symbolique.

À la vérité, le temps dont il s'agit, au niveau où il est l'irréalisé dans une quatrième dimension, n'a rien à faire avec le temps qui, dans l'intuition, semble bien se poser comme une sorte de heurt infranchissable du réel. S'inquiéter du fait que ce qui du temps nous apparaît à tous, et qui est tenu pour une évidence, ne puisse se traduire dans le symbolique par une variable indépendante, est simplement commettre une erreur catégorielle au départ. Même difficulté, vous le savez, à une certaine limite de la physique, avec le corps.

Nous sommes là sur notre terrain. Sur ce qui doit être fait au départ pour donner son statut correct à l'expérience, nous avons notre mot à dire. En effet, notre expérience pose et institue qu'aucune intuition, aucune transparence, aucune *Durchsichtigkeit*, comme c'est le terme de Freud, qui se fonde purement et simplement sur l'intuition de la conscience, ne peut être tenue pour originelle, ni pour valable, et ne pourrait donc constituer le départ d'aucune esthétique transcendantale.

Ceci, pour la simple raison que le sujet ne saurait d'aucune façon être exhaustivement dans la conscience, puisqu'il est d'abord et primitivement inconscient, en raison de ceci, qu'il nous faut tenir pour antérieur à sa constitution l'incidence du signifiant.

Le problème est de l'entrée du signifiant dans le réel, et de voir comment de cela naît le sujet. Est-ce à dire que nous nous trouvons comme devant une sorte de descente de l'esprit, d'apparition de signifiants ailés? Qu'ils commenceraient tout seuls à faire leurs trous dans le réel, et qu'au milieu apparaîtrait un trou qui serait le sujet? Je pense que, quand j'introduis la division réel-imaginaire-symbolique, nul ne me prête un tel dessein. Il s'agit aujourd'hui de savoir ce qui permet justement à ce signifiant de s'incarner.

Ce qui le lui permet, c'est d'abord ce que nous avons là pour nous présenter les uns aux autres, notre corps. Seulement, ce corps n'est pas non plus à prendre purement et simplement dans les catégories de l'esthétique transcendante. Ce corps n'est pas constituable à la façon dont Descartes l'institue dans le champ de l'étendue. Il ne nous est pas non plus donné de façon pure et simple dans notre miroir.

Même dans l'expérience du miroir, un moment peut arriver où l'image que nous croyons y tenir se modifie. Si cette image spéculaire que nous avons en face de nous, qui est notre stature, notre visage, notre paire d'yeux, laisse surgir la dimension de notre propre regard, la valeur de l'image commence à changer – surtout s'il y a un moment où ce regard qui apparaît dans le miroir commence à ne plus nous regarder nous-mêmes. *Initium*, aura, aurore d'un sentiment d'étrangeté qui est la porte ouverte sur l'angoisse.

Ce passage de l'image spéculaire à ce double qui m'échappe, voilà le point où quelque chose se passe dont l'articulation que nous donnons à la fonction du *a* nous permet de montrer la généralité, la présence dans tout le champ phénoménal. Cette fonction va bien au-delà de ce qui apparaît dans ce moment étrange, que j'ai voulu ici simplement repérer pour son caractère à la fois le plus notoire et le plus discret dans son intensité.

Comment s'effectue cette transformation de l'objet, qui, d'un objet situable, repérable, échangeable, fait cette sorte d'objet privé, incomunicable et pourtant dominant qui-est notre corrélatif dans le fantasme? Où se place exactement le moment de cette mue, transfor-

mation, révélation? Certains chemins, certains biais, que j'ai préparés pour vous au cours des années précédentes, permettent de désigner cette place, et, mieux encore, d'expliquer ce qui se passe. Le petit schéma que je vous ai apporté au tableau vous donne quelque chose de ces *nichtigen Vorstellungen*, représentations correctes, qui permettent de faire de l'appel toujours plus ou moins opaque, obscur, à l'intuition et à l'expérience, quelque chose de *durchsichtigbar*, transparent – autrement dit, de reconstituer pour nous l'esthétique transcendante qui convient à notre expérience.

Il est communément admis que l'angoisse soit sans objet. Ceci, qui est extrait, non pas du discours de Freud, mais d'une partie de ses discours, est proprement ce que je rectifie par mon discours. Vous pouvez donc tenir pour certain que, comme j'ai pris soin ici de vous l'écrire au tableau à la façon d'un petit memento – pourquoi pas ça entre autres? – elle n'est pas sans objet.

Telle est exactement la formule où doit être suspendu le rapport de l'angoisse à un objet.

Cet objet n'est pas à proprement parler l'objet de l'angoisse. J'ai déjà fait usage de ce *pas sans* dans la formule que je vous ai donnée concernant le rapport du sujet au phallus, il n'est pas sans l'avoir.

Ce rapport de n'être pas sans avoir ne veut pas dire qu'on sache de quel objet il s'agit. Quand je dis il n'est pas sans ressources, il n'est pas sans ruse, cela veut dire que, au moins pour moi, ses ressources sont obscures, sa ruse n'est pas commune.

Aussi bien, au niveau linguistique même, le terme *sans*, *sine* en latin, est profondément corrélatif de l'apposition du *haud*. On dit *non haud sine*, non pas sans. C'est un certain type de liaison conditionnelle, qui lie l'être à l'avoir dans une sorte d'alternance. Il n'est pas là sans l'avoir, mais ailleurs, là où il est, ça ne se voit pas.

N'est-ce pas ce que nous démontre la fonction sociologique du phallus, à condition de le prendre au niveau majuscule, Φ , où il incarne la fonction la plus aliénante du sujet dans l'échange? L'échange social, le sujet mâle y court, réduit à être porteur du phallus. C'est cela qui rend la castration nécessaire à une société socialisée, où il y a des interdictions sans doute, mais aussi et avant tout des préférences, comme nous l'a fait remarquer Claude Lévi-Strauss. Le vrai secret, la vérité de tout ce qu'il faut tourner dans la structure autour de l'échange, des

femmes, c'est que, sous l'échange des femmes, les phallus vont les remplir. Il ne faut pas qu'on voie que c'est le phallus qui est en cause. Si on le voit, angoisse.

Je pourrais ici embrancher sur plus d'un rail. Il est clair que, par cette référence, nous voyons tout de suite au complexe de castration. Eh bien, mon Dieu, pourquoi ne pas nous y engager ?

2

Comme je l'ai maintes fois rappelé devant vous, la castration du complexe n'est pas une castration. Tout le monde le sait, tout le monde s'en doute, et, chose curieuse, on ne s'y arrête pas. Cela a tout de même bien de l'intérêt.

Cette image, ce fantasme, où le situer entre imaginaire et symbolique ? Qu'est-ce qui s'y passe ? Est-ce l'éviration bien connue des farouches pratiques de la guerre ? C'en est assurément plus près que de la fabrication des eunuques. Il y a la mutilation du pénis, bien entendu, évoquée par les menaces fantasmatiques du père ou de la mère selon les âges de la psychanalyse. *Si tu fais ça, on va te le couper*. Faut-il que cet accent de la coupure ait toute son importance pour qu'on puisse tenir pour castration la pratique de la circoncision, à laquelle vous m'avez vu faire la dernière fois des références, si je puis dire, prophylactiques.

L'incidence psychique de la circoncision est loin d'être équivoque. Je ne suis pas le seul à l'avoir noté. L'un des derniers travaux consacrés à ce sujet, l'article sans doute remarquable de Nürnberg sur la circoncision dans ses rapports avec la bisexualité, est bien là pour nous rappeler ce que de nombreux auteurs avaient introduit avant lui, que la circoncision a tout autant pour but de renforcer en l'isolant le terme de la masculinité chez l'homme que de provoquer les effets dits du complexe de castration, au moins sous leur incidence-angoissante. C'est justement ce commun dénominateur de la coupure qui permet d'amener dans le champ de la castration l'opération circoncisoire, la *Beschneidung* du prépuce, l'*avel*, pour le dire en hébreu.

N'y a-t-il pas dans ce terme de la coupure de quoi faire un pas de plus sur la fonction de l'angoisse de castration ? *Je vois te le couper*, dit la maman que l'on qualifie de castratrice. Où est après, où sera-t-il, le

Vivmacher, comme dit le petit Hans ? Eh bien, à admettre que s'accomplisse cette menace depuis toujours présentifiée dans notre expérience, il sera dans le champ opératoire de l'objet commun, échangeable, il sera là, entre les mains de la mère qui l'aura coupé, et c'est bien ce qu'il y aura d'étrange dans la situation.

Il arrive souvent que nos sujets fassent des rêves où ils ont l'objet en main, soit que quelque gangrène l'ait détaché, soit que quelque partenaire dans le rêve ait pris soin de réaliser l'opération tranchante, soit par quelque accident quelconque. Ces rêves, diversement nuancés d'étrangeté et d'angoisse, ont un caractère spécialement inquiétant. Ce passage soudain de l'objet à ce que l'on pourrait appeler sa *Zuhandenheit*, comme dirait Heidegger, sa maniabilité dans le sens des objets communs, des ustensiles, se trouvent désignés dans l'observation du petit Hans par un rêve, celui de l'installateur des robinets, qui va le dévisser, le revisser, faire passer l'*angevurzelte*, ce qui était ou non bien enraciné dans le corps, au registre de l'amovible. Ce tournant phénoménologique nous permet de désigner ce qui oppose deux types d'objets.

Quand j'ai commencé d'énoncer la fonction fondamentale du stade du miroir dans l'institution générale du champ de l'objet, je suis passé par plusieurs temps. Il y a d'abord le plan de la première identification à l'image spéculaire, méconnaissance originelle du sujet dans sa totalité. Il y a ensuite la référence transitive qui s'établit dans son rapport avec l'autre imaginaire, son semblable. C'est ce qui fait que son identité est toujours mal démontable de l'identité de l'autre. D'où l'introduction de la médiation d'un commun objet, objet de concurrence, dont le statut relève de la notion d'appartenance — il est à toi ou il est à moi.

Dans le champ de l'appartenance, il y a deux sortes d'objets — ceux qui peuvent se partager, ceux qui ne le peuvent pas. Ceux qui ne le peuvent pas, je les vois quand même courir dans ce domaine du partage avec les autres objets, dont le statut repose tout entier sur la concurrence, fonction ambiguë qui est à la fois rivalité et accord. Ce sont des objets cotables, des objets d'échange. Mais il y en a d'autres.

Si j'ai mis en avant le phallus, c'est parce que c'est le plus illustre, dû fait de la castration, mais il y a aussi les équivalents de ce phallus, parmi lesquels vous connaissez ceux qui le précèdent, le scybalé et le mame-lon. Il y en a peut-être que vous connaissez moins, encore qu'ils soient parfaitement visibles dans la littérature analytique, et nous essaierons de

les désigner. Ces objets, quand ils entrent en liberté dans ce champ où ils n'ont que faire, celui du partage, quand ils y apparaissent et y deviennent reconnaissables, l'angoisse nous signale la particularité de leur statut. Ce sont en effet des objets antérieurs à la constitution du statut de l'objet commun, communicable, socialisé. Voilà ce dont il s'agit dans le a.

Nous les nommerons, ces objets, nous en ferons le catalogue, peut-être exhaustif, espérons-le. J'en ai déjà nommé trois, il n'en manque que deux. Le tout correspond aux cinq formes de perte, de *Verlust*, que Freud désigne dans *Inhibition, symptôme, angoisse* comme étant les moments majeurs de l'apparition du signal.

Avant de m'y engager plus avant, je veux reprendre l'autre branche de l'aiguillage autour de quoi vous m'avez perçu tout à l'heure en train de choisir, pour faire une remarque dont les à-côtés auront pour vous des aspects éclairants.

J'ai déjà désigné une carence dans la recherche analytique en disant que nous n'avions pas fait faire un pas à la question physiologique de la sexualité féminine. Nous pouvons nous accuser du même défaut concernant l'impuissance masculine.

Après tout, dans le procès, bien repérable dans ses phases normatives, de la part masculine de la copulation, nous en sommes toujours à nous référer à ce qu'on trouve dans n'importe quel bouquin de physiologie concernant le procès de l'érection d'abord, puis de l'orgasme. Nous nous contentons d'une référence au circuit stimulus-réponse, comme si l'homologie était acceptable de la décharge orgasmique avec la part motrice de ce circuit dans un quelconque processus d'action. Bien sûr, nous n'en sommes pas là, loin de là, même dans Freud. Le problème a été soulevé par lui de savoir pourquoi, dans le plaisir sexuel, le circuit n'est pas comme ailleurs le plus court pour retourner au niveau du minimum d'excitation, mais qu'il y a une *Verlust*, un plaisir préliminaire, comme on traduit, qui consiste justement à faire monter aussi haut que possible ce niveau minimal. Et pourquoi y a-t-il intervention de l'orgasme à partir du moment — lequel ? — où est interrompue la montée du niveau, liée normalement au jeu préparatoire ?

Avons-nous d'aucune façon donné un schéma de ce qui intervient ? Si l'on veut en donner une représentation physiologique, avons-nous distingué, isolé, désigné, le mécanisme du circuit d'innervation ?

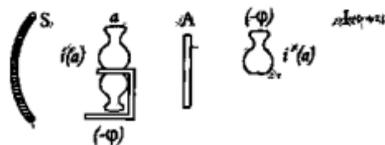
Freud dirait les *Abfuhrinnervationen* — qui est le support de la mise en jeu de la décharge ? Il faut bien le considérer comme distinct de ce qui fonctionnait avant, puisque ce qui fonctionnait avant, c'était justement que ce processus n'aille pas vers la décharge. C'était un exercice de la fonction du plaisir qui tendait à confiner à sa propre limite, c'est-à-dire à s'arrêter avant l'arrivée à un certain niveau de la montée du stimulus, avant le surgissement de la douleur.

Alors, d'où vient-elle, le *feed-back* ? Personne ne songe à nous le dire. Eh bien, quoi qu'il en soit, il est certain que, de quelque manière, doit y intervenir la fonction de l'Autre.

Ce n'est pas moi qui devrais le dire, mais ceux pour qui ce qui constitue une fonction génitale normale est lié à l'oblativité. J'attends toujours d'ailleurs à ce propos qu'ils nous confient comment la fonction du don intervient comme telle *hic et nunc* au moment où on baise.

Vous savez que c'est dans les perturbations de la vie amoureuse que gît une part importante de l'expérience analytique, et qu'une part importante de nos spéculations concerne ce qu'on appelle le choix de l'objet d'amour. Dans ce champ, la référence à l'objet primordial, la mère, est tenue pour capitale, et son incidence pour criblante. Il en résultera pour certains qu'ils ne pourront fonctionner pour l'orgasme qu'avec tels procédés tandis que, pour d'autres, ce sera avec des partenaires choisis dans un autre registre. La relation avec la prostituée, nous le savons par nos analyses, est presque directement engrainée sur la référence à la mère, alors que, dans d'autres cas, les dégradations de la *Liebesleben* sont liées à un choix en opposition au terme maternel, qui se porte sur la femme en tant qu'elle devient support, qu'elle est l'équivalent, de l'objet phallique.

Eh bien, comment tout cela se produit-il ? Le schéma que j'ai reproduit une fois au tableau nous permet d'apporter une réponse.



Le choix d'objet

L'attrait qui revêt l'objet du *glamour*, de la brillance désirable, de la couleur — c'est ainsi qu'en chinois on désigne la sexualité — préférentielle, fait que l'objet devient stimulant au niveau de l'excitation. Cette couleur préférentielle se situe du côté de *i' (a)* au même niveau de signal qui peut aussi bien être celui de l'angoisse. Comment ? Par le branchement de l'investissement érogène originel qu'il y a ici en *a*, présent et caché à la fois.

Ou bien ce qui fonctionne comme élément de triage dans le choix de l'objet d'amour se produit ici, dans le moi, de l'autre côté du miroir, au niveau de l'encadrement de l'objet par une *Einschränkung*, un rétrécissement directement référé par Freud à un mécanisme du moi, une limitation du champ de l'intérêt libidinal, qui exclut un certain type d'objet précisément en fonction de son rapport avec la mère.

Ces deux mécanismes sont aux deux bouts de cette chaîne qui commence à inhibition et qui finit par angoisse dont j'ai marqué, dans le tableau que je vous ai donné au début de cette année, la ligne diagonale. Entre l'inhibition et l'angoisse, il y a lieu de distinguer deux mécanismes différents, et de concevoir en quoi l'un et l'autre peuvent intervenir de haut en bas de toute la manifestation sexuelle.

Quand je dis de haut en bas, j'y incluis ce qui, dans notre expérience, s'appelle le transfert.

J'ai entendu récemment faire allusion au fait que, dans notre Société, nous étions des gens qui en savaient un bout sur le transfert. Or, depuis un certain travail sur le transfert qui fut d'ailleurs écrit avant que notre Société ne fût fondée, je n'en connais qu'un seul autre qui lui ait été consacré, c'est celui qu'ici avec vous j'ai fait il y a deux ans. J'y ai dit bien des choses, sous une forme qui était certainement la plus appropriée, c'est-à-dire en partie voilée. Il est certain que le certain travail vous avait, lui, apporté une distinction aussi générale que celle de l'opposition entre besoin de répétition et répénition du besoin, preuve que le recours au jeu de mots pour désigner les choses, au reste non sans intérêt, n'est pas mon seul privilège.

Je crois que la référence au transfert, à la limiter uniquement aux effets de reproduction et de répétition, est trop étroite, et mériterait d'être étendue. À force d'insister sur l'élément historique, sur la répétition du vécu, on risque de laisser de côté toute une dimension non moins importante, la dimension synchronique, celle de ce qui est pré-

ciément inclus, latent, dans la position de l'analyste, et par quoi git, dans l'espace qui la détermine, la fonction de l'objet partiel.

C'est ce que, vous parlant du transfert, si vous vous en souvenez, je désignai par la métaphore, il me semble assez claire, de la main qui se tend vers la bûche. Au moment où elle va attendre cette bûche, la bûche s'enflamme, et dans la flamme une autre main apparaît, qui se tend vers la première. C'est ce que j'ai également désigné, en étudiant *Le Banquet* de Platon, par la fonction nommée de l'*agolma* dans le discours d'Alcibiade. Je pense que l'insuffisance de la référence faite à la dimension synchronique de la fonction de l'objet partiel dans la relation analytique de transfert explique la négligence concernant un domaine dont je ne suis pas surpris qu'il soit laissé dans l'ombre, à savoir le champ de ce que l'on peut appeler le résultat post-analytique, où un certain nombre de boîtes de la fonction sexuelle sont distribuées.

La fonction de l'analyse comme espace ou champ de l'objet partiel est précisément ce devant quoi Freud nous a arrêtés dans son article sur *Analyse terminée et analyse interminable*. Si l'on part de l'idée que la limite de Freud, que l'on retrouve à travers toutes ses observations, tient à la non-perception de ce qu'il y avait de proprement à analyser dans la relation synchronique de l'analysé à l'analyste concernant la fonction de l'objet partiel, on verra que c'est le ressort même de l'échec de son intervention avec Dora comme avec la jeune fille du cas d'homosexualité féminine. Et c'est la raison pour laquelle Freud nous désigne dans l'angoisse de castration ce qu'il appelle la limite de l'analyse. C'est que lui restait pour son analysé le lieu de cet objet partiel.

Freud nous dit que l'analyse laisse homme et femme sur leur soif, l'un dans le champ du complexe de castration, l'autre sur le *Penisneid*. Mais ce n'est pas là une limite absolue. C'est la limite où s'arrête l'analyse finie avec Freud, en tant que celle-ci continue à suivre ce parallélisme indéfiniment approché qui caractérise l'asymptote. Voilà le principe de l'analyse que Freud appelle *unendliche*, indéfinie, illimitée, et non pas infinie. Si cette limite s'institute, c'est dans la mesure où quelque chose a été, non pas non analysé, mais révélé d'une façon seulement partielle; et je peux au moins poser la question de savoir comment c'est analysable.

Ne croyez pas que j'apporte là quelque chose qui doit être considéré comme complètement hors des limites des épreuves déjà dessinées par

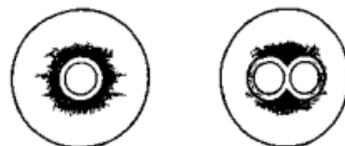
notre expérience. Pour faire référence à des travaux récents, familiers au champ français, un analyste, pendant des années, celles qui constituaient le temps de la composition de son livre, a fait tourner tout spécialement ses analyses de névroses obsessionnelles autour de l'encre du pénis. Combien de fois ne les ai-je pas devant vous commentées pour les critiquer et en montrer l'achoppement, avec ce que nous avions alors en main, que je formulerais maintenant d'une façon plus précise.

À la lecture détaillée de ses observations, nous voyons cet auteur couvrir le champ que je désigne comme celui de l'interprétation à faire de la fonction phallique au niveau du grand Autre, avec le fantasme de fellation, concernant spécialement le pénis de l'analyste. Indication très claire. Le problème avait bien été vu, et laissez-moi vous dire que ce n'est pas par hasard, je veux dire par rapport à ce que je suis en train de développer devant vous. Seulement, ce n'est là qu'un biais, et un biais insuffisant. Centrer une analyse sur ce fantasme ne saurait être li exhaustif de ce dont il s'agit, car en réalité il ne fait que rejoindre un fantasme symptomatique de l'obsessionnel.

Pour désigner ce que je veux dire, je me rapporterai à une référence vraiment exemplaire dans la littérature, à savoir le comportement nocturne, bien connu, de l'homme aux rats quand, après avoir obtenu de lui-même sa propre érection devant la glace, il va ouvrir la porte sur son palier au fantôme imaginé de son père mort, pour présenter, devant les yeux de ce spectre, l'état actuel de son membre. Si l'on s'avisait d'analyser ce dont-il s'agit au seul niveau du fantasme de fellation de l'analyste — tellement lié par l'auteur dont il s'agit à ce qu'il appelait la technique du rapprocher, où la distance est considérée comme un facteur fondamental de la structure obsessionnelle, notamment dans ses rapports avec la psychose —, que se passerait-il ? Je crois que l'on permettrait seulement au sujet, voire on l'encouragerait à prendre dans cette relation fantasmatique le rôle de l'Autre dans le mode de présence ici constitué par la mort, cet Autre, dirais-je en poussant un peu, qui regarde fantasmatiquement la fellation.

Ce dernier point ne s'adresse ici qu'à ceux dont la pratique leur permet de mettre ces remarques à leur place.

Je terminerai par les deux images que j'ai placées au tableau.



Le dédoublement du bord

La première représente un vase avec son encolure. J'ai mis en face de vous le trou de cette encolure, pour bien vous marquer que ce qui m'importe, c'est le bord. La seconde est la transformation qui peut se produire concernant ce bord.

À partir de là, vous apparaîtra l'opportunité de la longue insistance que j'ai mise l'année dernière sur des considérations topologiques concernant la fonction de l'identification au niveau du désir, à savoir le troisième type désigné par Freud dans son article sur l'identification, celui dont il trouve l'exemple majeur dans l'hystérie.

Voici l'incidence et la portée de ces considérations topologiques.

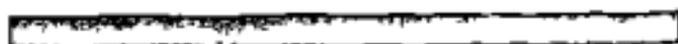
Je vous ai dit que si je vous ai laissés aussi longtemps sur le *cross-cap*, c'était pour vous donner la possibilité de concevoir intuitivement la distinction de l'objet *a* et de l'objet construit à partir de la relation spéculaire, l'objet commun.

Pour aller vite, qu'est-ce qui fait qu'une image spéculaire est distincte de ce qu'elle représente ? C'est que la droite devient la gauche, et inversement. Faisons confiance à l'idée que nous avons ordinairement notre récompense à nous fier aux mots même les plus aphorismatiques de Freud. Le moi est une surface — mais, dit-il, la projection d'une surface : C'est donc en termes topologiques de pure surface que le problème doit se poser. Par rapport à ce qu'elle redouble, l'image spéculaire est exactement le passage du gant droit au gant gauche, ce que l'on peut obtenir sur une simple surface à retourner le gant.

Souvenez-vous que ce n'est pas d'hier que je vous parle du gant ni

du chaperon. Le rêve que je vous ai naguère commenté dans un cas d'Ella Sharpe tourne pour la plus grande part autour de ce modèle.

Faites-en maintenant l'expérience avec ce que je vous ai appris à connaître de la bande de Mœbius. À prendre cette ceinture, et après l'avoir ouverte, à la renouer avec elle-même en lui faisant faire en cours de route un demi-tour, vous obtenez très facilement une bande de Mœbius.



La ceinture / La bande de Mœbius

Uné fourmi se promenant passe d'une des faces apparentes à l'autre sans avoir besoin de passer par le bord. Autrement dit, la bande de Mœbius est une surface à une seule face, et une surface à une seule face ne peut pas être retournée. Si vous en retournez une sur elle-même, elle sera toujours identique à elle-même. C'est ce que j'appelle n'avoir pas d'image spéculaire.

D'autre part, je vous ai dit que, dans le *cross-cap*, quand vous en isolez une part par une section, une coupure, qui n'a d'autre condition que de se rejoindre, elle-même après avoir inclus le point troué de la surface, il reste une bande de Mœbius.

Figure 1

Cette surface fermée qui comporte une ligne d'auto-intersection est considérée topologiquement comme équivalente au plan projectif.

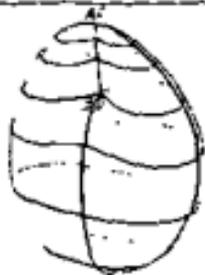


Figure 2

La surface obtenue en retirant le fond de la surface précédente est le *cross-cap*.

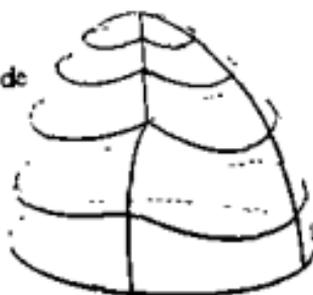


Figure 3

Si l'on coupe le *cross-cap* suivant sa ligne d'auto-intersection, il en résulte une surface à laquelle, on peut donner la forme d'un disque circulaire, ayant en son centre un trou circulaire dont les points diamétralement opposés sont identifiés par paires.

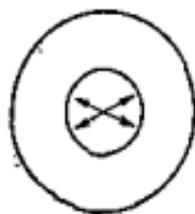


Figure 4

Cette surface résiduelle peut être matérialisée sous la forme dite du huit intérieur.



Cette partie résiduelle, la voici. Je l'ai construite pour vous, je la fais circuler. Elle a son petit intérêt, parce que, laissez-moi vous le dire, ceci, c'est *a*. Je vous le donne comme une hostie, car vous vous en servirez par la suite. Le petit *a*, c'est fait comme ça.

C'est fait comme ça quand s'est produite la coupure, quelle qu'elle soit, que ce soit celle du cordon, celle de la circoncision, et quelques autres encore que nous aurons à désigner. Il reste, après la coupure, quelque chose de comparable à la bande de Möbius, qui n'a pas d'image spéculaire.

Voiez bien maintenant ce que je veux vous dire en reprenant le vase.

Premier temps, le vase a son image spéculaire, qui est le moi idéal, constitutif de tout le monde de l'objet commun.

Ajoutez *a* sous la forme d'un *cross-cap*. Puis séparez, dans ce *cross-cap*, le petit objet *a* que je vous ai mis entre les mains. Il reste, adjointe à *i(a)*, une surface qui se joint comme dans la bande de Möbius. À partir de ce moment-là, tout le vase devient une bande de Möbius, puisqu'une fourmi qui se promène à l'extérieur entre sans aucune difficulté à l'intérieur.

L'image spéculaire devient l'image étrange et envahissante du double. C'est ce qui se passe peu à peu à la fin de la vie de Maupassant, quand il commence par ne plus se voir dans le miroir, ou qu'il aperçoit dans une pièce quelque chose, un fantôme, qui lui tourne le dos, et dont il sait immédiatement qu'il n'est pas sans avoir un certain rapport avec lui, et quand le fantôme se retourne, il voit que c'est lui.

Voilà ce dont il s'agit dans l'entrée de *a* dans le monde du réel, où il ne fait que revenir.

Il peut vous sembler bizarre comme hypothèse que quelque chose ressemble à ça. Observez pourtant ceci. Mettons-nous en dehors du champ visuel, fermez les yeux pour un instant, et suivez à tâtons le bord de ce vase transformé. Mais c'est un vase comme l'autre, dites-vous, il n'y a qu'un trou, puisqu'il n'y a qu'un bord. À le regarder, il a pourtant l'air d'en avoir deux, comme vous le montre le dessin de tout à l'heure, du bord transformé.

Cette ambiguïté du un et du deux, ceux qui ont un peu de lecture savent que c'est une ambiguïté commune concernant l'apparition du phallus dans le champ de l'apparition onirique, et pas seulement onirique, du sexe. Là où il n'y a apparemment pas de phallus réel,

en mode ordinaire d'apparition, c'est d'apparaître sous la forme de deux phallus.

En voilà assez pour aujourd'hui.

9 JANVIER 1963

LA CAUSE DU DÉSIR

L'objet derrière le désir

L'identification sadique à l'objet fétiche

L'identification masochiste à l'objet commun

L'amour réel présent dans le transfert

Le laisser tomber de la jeune homosexuelle

Je voudrais arriver à vous dire aujourd'hui un certain nombre de choses sur ce que je vous ai appris à désigner par l'objet *a*, vers quoi vous oriente l'aphorisme que j'ai promu la dernière fois concernant l'angoisse, qu'elle n'est pas sans objet.

L'objet *a* vient cette année au centre de notre propos. S'il s'inscrit dans le cadre d'un Séminaire que j'ai intitulé de l'angoisse, c'est parce que c'est essentiellement par ce biais qu'il est possible d'en parler, ce qui veut dire encore que l'angoisse est sa seule traduction subjective.

Le *a* qui vient ici a pourtant été introduit dès longtemps. Il s'est annoncé dans la formule du fantasme en tant que support du désir, ($\$ \hat{\diamond} a$), $\$$ désir de *a*.

Je

Mon premier point sera pour ajouter une précision, qui n'est certainement pas impossible à conquérir par eux-mêmes pour ceux qui m'ont ouï, encore que la souligner aujourd'hui ne me semble pas inutile.

Ce qu'il s'agit de préciser concerne le mirage issu d'une perspective que l'on peut dire subjectiviste pour autant que, dans la constitution de notre expérience, elle met tout l'accent sur la structure du sujet.

Cette ligne d'élaboration, que la tradition philosophique moderne a portée à son point le plus extrême, aux alentours de Husserl, par le

dégagement de la fonction de l'intentionnalité, nous fait captifs d'un malentendu concernant ce qu'il convient d'appeler objet du désir. On nous enseigne en effet qu'il n'est nulle noëse, nulle pensée, qui ne soit tournée vers quelque chose. C'est le seul point, semble-t-il, qui permette à l'idéalisme de retrouver sa voie vers le réel. Mais l'objet du désir peut-il être conçu de cette façon? En est-il ainsi concernant le désir?

Pour ce niveau de notre oreille qui existe chez chacun et qui a besoin d'intuition, je dirai – est-ce que l'objet du désir est *en avant*? C'est là le mirage dont il s'agit. Il a stérilisé tout ce qui, dans l'analyse, a entendu s'avancer dans le sens dit de la relation d'objet, et je suis déjà passé par bien des voies pour le reculer. C'est une nouvelle façon d'accuser cette rectification que je vais avancer maintenant.

Je ne la ferai pas aussi développée qu'il conviendrait sans doute, réservant cette formulation pour quelque travail mien qui pourra vous parvenir par une autre voie. Je pense qu'à la plupart des oreilles, il sera survenant d'entendre les formules massives dont je crois pouvoir me contenter d'accentuer aujourd'hui sur le point que je viens d'introduire.

Vous savez combien, dans le progrès de l'épistémologie, l'isolement de la notion de la cause a produit de difficultés. Ce n'est pas sans une succession de réductions qui finissent par l'amener à une fonction des plus ténues et des plus équivoques que la notion de cause a pu se maintenir dans le développement de notre physique.

Il est clair, d'autre part, que, à quelque réduction qu'on la soumette, la fonction mentale, si l'on peut dire, de cette notion ne peut être éliminée ou réduite à une sorte d'ombre métaphysique. C'est trop peu dire que ce soit un recours à l'intuition qui la fasse subsister. Je prétends que c'est à partir du réexamen que nous pourrions en faire depuis l'expérience analytique que toute critique de la raison pure, mise au jour de notre science pourrait se faire.

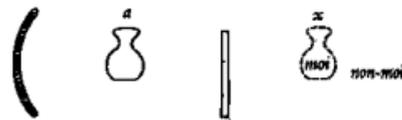
Pour fixer notre visée, je dirai que l'objet *a* n'est pas à situer dans quoi que ce soit d'analogue à l'intentionnalité d'une noëse. Dans l'intentionnalité du désir, qui doit en être distinguée, cet objet est à concevoir comme la cause du désir. Pour reprendre ma métaphore de tout à l'heure, l'objet est *derrière* le désir.

C'est de cet objet *a* que surgit la dimension dont l'éclusion dans la théorie du sujet a fait l'insuffisance de toute cette coordination dont le

centre se manifeste comme théorie de la connaissance, gnoseologie. Aussi bien la nouveauté topologique structurale qu'exige la fonction de l'objet est-elle parfaitement sensible dans les formulations de Freud, et nommément dans celles concernant la pulsion.

Si vous voulez le contrôler sur un texte, je vous renvoie à la trente-deuxième leçon de l'*Introduction à la psychanalyse* que je citais la dernière fois. La distinction que vous y trouvez entre le *Ziel*, le but de la pulsion, et son *Objekt*, est bien différente de ce qui s'offre d'abord à la pensée, que ce but et cet objet seraient à la même place. Freud emploie des termes bien frappants, dont le premier est celui d'*eingeschoben* – l'objet se glisse là-dedans, passe quelque part. C'est le même mot qui sert à la *Verschiebung*, le déplacement. Que l'objet est, dans sa fonction essentielle, quelque chose qui se dérobe au niveau de saisie qui est le nôtre, est là pointé comme tel.

D'autre part, il y a, à ce niveau, l'opposition expressive des deux termes – *ausseres*, externe, extérieur, et *inneres*, intérieur. Il est précisé que l'objet est à situer *ausseres*, dans l'extérieur, et, d'autre part, que la satisfaction de la tendance ne trouve à s'accomplir que pour autant qu'elle rejoint quelque chose qui est à considérer dans l'*inneres*, l'intérieur du corps, où elle trouve sa *Befriedigung*, sa satisfaction.



Le moi et le non-moi

La fonction topologique que je vous ai présentée permet de formuler de façon claire ce qu'il convient d'introduire pour résoudre cette énigme. C'est la notion d'un extérieur d'avant une certaine intériorisation, qui se situe en *a*, avant que le sujet, au lieu de l'Autre, ne se saisisse dans la forme spéculaire, en *x*, laquelle introduit pour lui la distinction du moi et du non-moi.

C'est à cet extérieur, lieu de l'objet, d'avant toute intériorisation qu'appartient la notion de cause. Je vais l'illustrer immédiatement de la façon la plus simple à la faire entendre à vos oreilles, car aussi bien

je m'abstiendrai aujourd'hui de faire de la métaphysique. Pour l'imager, ce n'est pas par hasard que je me servirai du fétiche comme tel, car c'est où se dévoile la dimension de l'objet comme cause du désir.

Qu'est-ce qui est désiré? Ce n'est pas le petit soulier, ni le sein, ni quoi que ce soit où vous incarnez le fétiche. Le fétiche cause le désir. Le désir, lui, s'en va s'accrocher où il peut. Il n'est pas absolument nécessaire que ce soit elle qui porte le petit soulier, le petit soulier peut être dans ses environs. Il n'est même pas nécessaire que ce soit elle qui porte le sein, le sein peut être dans la tête. Mais tout un chacun sait que, pour le fétichiste, il faut que le fétiche soit là. Le fétiche est la condition dont se soutient son désir.

J'indiquerai en passant ce terme que je crois peu usité en allemand, et que les traductions vagues que nous avons en français laissent tout à fait échapper. C'est, quand il s'agit de l'angoisse, le rapport que Freud indique par le mot *Libidohaushalt*. Nous avons là affaire à un terme qui est entre *Aushaltung*, qui indiquerait quelque chose de l'ordre de l'interruption ou de la levée, et *Inhalt*, qui serait le contenu. Ce n'est ni l'un, ni l'autre. C'est le soutien de la libido. Pour tout dire, ce rapport à l'objet dont je vous entretiens aujourd'hui permet de faire la synthèse entre la fonction de signal de l'angoisse et sa relation, tout de même, avec quelque chose que nous pouvons appeler, dans le soutien de la libido, une interruption.

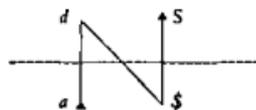
Supposant m'être suffisamment fait entendre par la référence au fétiche sur la différence maximale qui sépare les deux perspectives possibles concernant l'objet comme objet du désir, et sur les raisons qui me font mettre *a* dans une précession essentielle, je veux déjà vous faire entendre où va nous conduire notre recherche.

2.

Au lieu même où votre habitude mentale vous indique de chercher le sujet, là où, malgré vous, se profile le sujet quand, par exemple, Freud indique la source de la tendance, là où dans le discours il y a ce que vous articulez comme étant vous — bref, là où vous dites je, c'est là, à proprement parler, que, au niveau de l'inconscient, se situe *a*.

À ce niveau, vous êtes *a* l'objet, et chacun sait que c'est ce qui est

intolérable, et non pas seulement au discours, qui, après tout, le traite. Je vais tout de suite l'illustrer par une remarque destinée à déplacer, voire à ébranler les ornières où vous êtes habitués à laisser les fonctions dites du sadisme et du masochisme, comme s'il ne s'agissait là que du registre d'une sorte d'agression immanente et de sa réversibilité. À entrer dans leur structure subjective, vont apparaître des traits de différence, dont l'essentiel est celui que je vais désigner maintenant.



Le désir sadique

Voulez un schéma où vous retrouvez les distinctions qu'organise le graphe en une formule abrégée à quatre sommets. Nous avons à droite le côté de l'Autre, à gauche le côté du S, qui est celui du je encore inconstitué, du sujet à réviser à l'intérieur de notre expérience, et dont nous savons qu'il ne saurait coïncider avec la formule traditionnelle du sujet, à savoir, être exhaustif dans tout rapport avec l'objet.

Le désir sadique, avec tout ce qu'il comporte d'énigme, n'est articulable qu'à partir de la schize, la dissociation, qu'il vise à introduire chez le sujet, l'autre, en lui imposant, jusqu'à une certaine limite, ce qui ne saurait être toléré — à la limite exacte où apparaît chez ce sujet une division, une béance, entre son existence de sujet et ce qu'il subit, ce dont il peut pâtir, dans son corps.

Ce n'est pas tellement la souffrance de l'autre qui est cherchée dans l'intention sadique, que son angoisse. Je l'ai noté de ce petit sigle, § 0. Dans les formules de ma deuxième leçon de cette année, je vous ai appris à le lire, ce n'est pas *o*, la lettre, mais zéro.

L'angoisse de l'autre, son existence essentielle comme sujet par rapport à cette angoisse, voilà ce que le désir sadique s'entend à faire vibrer, et c'est pourquoi je n'ai pas hésité dans un de mes Séminaires passés à en rapporter la structure comme proprement homologue à ce que Kant a articulé comme la condition de l'exercice d'une raison pure pratique, d'une volonté morale à proprement parler, où, il s'agit le seul point où

peut se manifester un rapport avec un pur bien moral. Je m'excuse de la brièveté de ce rappel. Ceux qui ont assisté à ce Séminaire s'en souviennent. Les autres verront dans pas trop longtemps paraître ce que j'ai pu en reprendre dans une préface à *La Philosophie dans le boudoir*, qui était le texte autour duquel j'avais organisé ce rapprochement.

Le trait nouveau que j'entends apporter est ceci, qui caractérise le désir sadique. Dans l'accomplissement de son acte, de son rite – car il s'agit proprement de ce type d'action humaine où nous trouvons toutes les structures du rite –, ce que l'agent du désir sadique ne sait pas, c'est ce qu'il cherche, et ce qu'il cherche, c'est à se faire apparaître lui-même – à qui ? puisqu'en tous les cas, à lui-même cette révélation ne saurait rester qu'obscure – comme pur objet, fétiche noir. C'est là à quoi se résume, à son terme dernier, la manifestation du désir sadique, en tant que celui qui en est l'agent va vers une réalisation.

Aussi bien, si vous évoquez la figure de Sade, vous apercevrez-vous que ce n'est pas par hasard si ce qui en reste après une sorte de transsubstantiation accomplie au cours des âges, après l'élaboration imaginaire des générations, c'est précisément la forme que Man Ray n'a pas trouvée mieux que de lui donner le jour où il s'est agi de faire son portrait imaginaire, à savoir une forme pétrifiée.

Toute différente est la position du masochiste, pour qui cette incarnation de lui-même comme objet est le but déclaré – qu'il se fasse chien sous la table, ou marchandise, item dont on traite dans un contrat en le vendant parmi d'autres objets à mettre sur le marché. Bref, ce qu'il recherche, c'est son identification à l'objet commun, l'objet d'échange. Il lui reste impossible de se saisir pour ce qu'il est, en tant que, comme tous, il est un a.

Quant à savoir en quoi ça l'intéresse tellement, cette reconnaissance qui reste tout de même impossible, c'est ce que son analyse pourra révéler. Mais avant même de pouvoir en comprendre les conditions particulières, il y a certaines conjonctions structurales qu'il s'agit ici d'établir.

Entendez bien que je n'ai pas dit sans plus que le masochiste atteint à son identification d'objet. Comme pour le sadique, cette identification n'apparaît que sur une scène. Seulement, même sur cette scène, le sadique ne se voit pas, il ne voit que le reste. Il y a aussi quelque

chose que le masochiste ne voit pas, et nous verrons quoi tout à l'heure.

Cela me permet d'introduire quelques formules, dont la première est que se reconnaître comme objet de désir, au sens où je l'articule, c'est toujours masochiste.

Cette formule a l'intérêt de vous en rendre sensible la difficulté. C'est bien commode de se servir d'un autre petit guignol, et de dire par exemple que s'il y a du masochisme, c'est parce que le surmoi est bien méchant. Nous savons, bien sûr, toutes les distinctions nécessaires à faire à l'intérieur du masochisme – le masochisme érogène, le masochisme féminin, le masochisme moral. Mais le seul énoncé de cette classification fait un petit peu l'effet de – il y a ce verre, il y a la foi chrétienne, et il y a la baisse de Wall Street. Cela nous laisse tout de même un tout petit peu sur notre faim. Si le terme de masochisme peut prendre un sens, il conviendrait d'en trouver une formule qui fût un peu plus unitaire. À dire que le surmoi est la cause du masochisme, nous ne quitterions pas trop cette intuition satisfaisante, à ceci près qu'il faut encore tenir compte de ce que je vous ai enseigné aujourd'hui sur la cause. Disons alors que le surmoi participe de la fonction de cet objet en tant que cause, telle que je l'ai introduite aujourd'hui. Je pourrais même le faire entrer dans la série de ces objets que nous aurons à déployer devant vous.

Ils sont énumérables. Mais si je n'ai pas fait d'abord ce catalogue, c'est pour que vous ne perdiez pas la tête, et que vous ne puissiez croire qu'il s'y trouve les mêmes choses où vous vous êtes toujours retrouvés concernant l'analyse. Ce n'est pas vrai. Si vous pouvez croire que vous savez la fonction du sein maternel ou celles du scybalé, vous savez bien quelle obscurité reste dans votre esprit concernant le phallus. Et quand il s'agit de l'objet qui vient immédiatement après – je vous le livre tout de même, histoire de donner à votre curiosité une pâture, c'est l'œil, en tant que tel –, alors là, vous ne savez plus du tout. C'est pourquoi il ne convient de s'en approcher qu'avec prudence, et pour cause, car si c'est l'objet sans lequel il n'est pas d'angoisse, c'est bien que c'est un objet dangereux. Soyons donc prudents, puisqu'il manque.

Dans l'immédiat, cette prudence sera pour moi l'occasion de faire apparaître en quel sens, il y a deux leçons, j'ai dit ceci, qui a retenu l'oreille d'un de mes auditeurs, que le désir et la loi étaient la même chose.

Le désir et la loi sont la même chose en ce sens que leur objet leur est commun. Il ne suffit donc pas de se donner à soi-même le réconfort qu'ils sont, l'un par rapport à l'autre, comme les deux côtés de la muraille, ou comme l'endroit et l'envers. C'est faire trop bon marché de la difficulté. Ce n'est pas pour autre chose que de le faire sentir, que vaut le mythe central qui a permis à la psychanalyse de démarrer.

Le mythe de l'Œdipe ne veut pas dire autre chose que ceci — à l'origine, le désir comme désir du père et la loi sont une seule et même chose. Le rapport de la loi au désir est si étroit que seule la fonction de la loi trace le chemin du désir. Le désir, en tant que désir pour la mère, est identique à la fonction de la loi. C'est en tant que la loi l'interdit qu'elle impose de la désirer, car, après tout, la mère n'est pas en soi l'objet le plus désirable. Si tout s'organise autour du désir de la mère, si on doit préférer que la femme soit autre que la mère, qu'est-ce que cela veut dire ? — sinon qu'un commandement s'introduit dans la structure même du désir. Pour tout dire, on désire au commandement. Le mythe de l'Œdipe veut dire que le désir du père est ce qui a fait la loi.

Qu'est-ce qui a fait la valeur du masochisme dans cette perspective ? C'est son seul prix au masochiste. Quand le désir et la loi se retrouvent ensemble, ce que le masochiste entend faire apparaître — et j'ajoute, sur sa petite scène, car il ne faut jamais oublier cette dimension —, c'est que le désir de l'Autre fait la loi.

Nous en voyons tout de suite l'un des effets. C'est que le masochiste lui-même apparaît dans la fonction que j'appellerais celle du déjeté. C'est notre objet *a*, mais dans l'apparence du déjeté, du jeté au chien, aux ordures, à la poubelle, au rebut de l'objet commun, faute de pouvoir le mettre ailleurs.

C'est un des aspects où peut apparaître le *a* tel qu'il s'illustre dans la perversion. Ce repérage au niveau du masochisme n'épuise d'aucune façon ce que nous ne pouvons cerner qu'en le contournant, à savoir la fonction du *a*.

L'effet central de cette identité qui conjugue le désir du père à la loi, c'est le complexe de castration. La loi est née de la mue ou mutation mystérieuse du désir du père après qu'il a été tué, et la conséquence en est, aussi bien dans l'histoire de la pensée analytique que dans tout ce que nous pouvons concevoir comme liaison la plus certaine, le

complexe de castration. C'est pourquoi vous avez vu déjà apparaître dans mes schémas la notation $(- \emptyset)$ à la place même où *a* manque.

Donc, premier point, je vous ai parlé de l'objet comme cause du désir. Point deux, je vous ai dit que se reconnaître comme l'objet de son désir, c'est toujours masochiste, je vous ai indiqué à ce propos ce qui se profilait sous une certaine incidence du surmoi, et j'ai souligné une particularité de ce qui se passe à la place de cet objet *a* sous la forme du $(- \emptyset)$.

Nous en arrivons donc à notre troisième point, qui concerne les possibilités structurales de la manifestation de l'objet *a* comme manque. C'est pour le faire concevoir que le schéma du miroir vous est présenté depuis un certain temps déjà.

Qu'est-ce que l'objet *a*, au niveau de ce qui subsiste comme corps, et qui nous dérobe en partie, si je puis dire, sa propre volonté ? Cet objet *a*, c'est ce roc dont parle Freud, la réserve dernière irréductible de la libido, dont il est si pathétique de voir hâtivement ponctués les contours dans ses textes chaque fois qu'il le rencontre, et je ne finirai pas ma leçon aujourd'hui sans vous dire où il convient que vous alliez rénover cette conviction.

Ce petit *a*, à quelle place est-il ? À quel niveau pourrait-il être reconnu, si c'était possible ? Je vous ai dit tout à l'heure que se reconnaître comme objet de son désir, c'est toujours masochiste. Mais le masochiste ne le fait que sur la scène, et vous allez voir ce qui s'opère quand il ne peut plus rester sur la scène. Nous ne sommes pas toujours sur la scène, bien que la scène s'étende fort loin, et jusqu'au domaine de nos rêves. Quand nous ne sommes pas sur la scène, que nous restons en deçà, et que nous cherchons à lire dans l'Autre de quoi il retourne, nous ne trouvons là, en *x*, que le manque.

L'objet est en effet lié à son manque nécessaire là où le sujet se constitue au lieu de l'Autre, c'est-à-dire aussi loin que possible, au-delà même de ce qui peut apparaître dans le retour du refoulé. L'*Unverdringung*, l'irréductible de l'incognito, nous ne pouvons pas dire l'inconnaissable puisque nous en parlons, c'est là que se structure et se situe ce que, dans notre analyse du transfert, j'ai produit devant vous par le terme d'*agalma*.

C'est pour autant que cette place vide est visée comme telle que s'institue la dimension toujours négligée, et pour cause, quand il s'agit

du transfert. Cette place, en tant que cernée par quelque chose qui se matérialise dans l'image, un bord, une ouverture, une béance, où la constitution de l'image spéculaire montre sa limite, c'est là le lieu du de l'angoisse.

Ce phénomène de bord, vous le trouvez par exemple, en des occasions privilégiées, dans cette fenêtre qui s'ouvre, marquant la limite du monde illusoire de la reconnaissance, celui que j'appelle la scène Ce bord, cet encadrement, cette béance, s'illustre dans ce schéma au moins deux fois – dans le bord du miroir, et aussi bien dans ce petit signe, 0 Que ce soit là le lieu de l'angoisse, c'est ce que vous devez toujours retenir comme le signal de ce qu'il y a à chercher au milieu.

Le texte de Freud sur Dora, auquel je vous prie de vous référer, est toujours plus stupéfiant à lire, par la double face qu'il présente. Des faiblesses, des insuffisances, se produisent aux novices comme les premières à relever, mais la profondeur où atteint tout ce sur quoi il vient buter révèle à quel point il était bien là à tourner autour du champ même que nous essayons de dessiner.

À ceux qui ont entendu mon discours sur *Le Banquet*, le texte de Dora – bien sûr, il convient que vous soyez d'abord familiers avec lui – peut rappeler la dimension toujours étudiée quand il s'agit du transfert, à savoir que le transfert n'est pas simplement ce qui reproduit et ce qui répète une situation, une action, une attitude, un traumatisme ancien. Il y a toujours une autre coordonnée, sur laquelle j'ai mis l'accent à propos de l'intervention analytique de Socrate, à savoir nommément, dans les cas que j'évoque, un amour présent dans le réel. Nous ne pouvons rien comprendre au transfert si nous ne savons pas qu'il est aussi la conséquence de cet amour-là, de cet amour présent, et les analystes doivent s'en souvenir en cours d'analyse. Cet amour est présent de diverses façons, mais au moins qu'ils s'en souviennent quand il est là, visible. C'est en fonction de cet amour, disons, réel, que s'installe ce qui est la question centrale du transfert, celle que se pose le sujet concernant l'*agalma*, à savoir ce qui lui manque, car c'est avec ce manque qu'il aime.

Ce n'est pas pour rien que, depuis toujours, je vous serine que l'amour, c'est de donner ce qu'on n'a pas. C'est même le principe du complexe de castration. Pour avoir le phallus, pour pouvoir s'en servir, il faut justement ne pas l'être.

Quand on retourne aux conditions où il apparaît qu'on l'est – car on l'est aussi bien, pour un homme ça ne fait pas de doute, et pour une femme nous redirons par quelle incidence elle est amenée à l'être –, eh bien, c'est toujours fort dangereux.

Qu'il me suffise de vous demander, avant de vous quitter, de relire attentivement le texte entièrement consacré par Freud à ses rapports avec sa patiente dite la jeune homosexuelle

Je vous rappelle que l'analyse fait apparaître que c'est essentiellement autour d'une déception énigmatique concernant la naissance dans sa famille d'un petit frère, qu'elle s'est orientée vers l'homosexualité, sous la forme d'un amour démonstratif pour une femme de réputation suspecte, vis-à-vis de laquelle elle se conduit, nous dit Freud, d'une façon essentiellement virile.

Nous sommes tellement habitués à en parler sans savoir, que nous ne nous apercevons pas qu'il entend accentuer là ce que j'ai essayé de présenter devant vous de la fonction de l'amour courtois. Il le fait avec une touche, une science de l'analogie, absolument admirable. Elle se comporte comme le chevalier qui souffre tout pour sa Dame, se contente des faveurs les plus exténuées, les moins substantielles, préfère même n'avoir que celles-là. Plus l'objet de son amour va au-delà de ce qu'on pourrait appeler la récompense, plus il surestime cet objet d'éminente dignité.

Quand la rumeur publique ne peut manquer de lui imposer que la conduite de sa bien-aimée est effectivement des plus douteuses, l'exaltation amoureuse se voit renforcée de la visée supplémentaire de la sauver. Tout cela est admirablement souligné par Freud.

Vous savez comment la fille en question a été amenée à sa consultation. Cette liaison était menée au su de toute la ville, dans un style de défi dont Freud a tout de suite aperçu qu'il constituait une provocation visant quelqu'un de sa famille, et il apparaît bien vite que c'est son père. Cette liaison prend fin par une rencontre. La jeune fille, en compagnie de sa bien-aimée, croise le père sur le chemin de son bureau. Le père lui jette un regard irrité. La scène se passe alors très vite. La personne

aimée, pour qui cette aventure n'est sans doute qu'un divertissement assez obscur, qui commence manifestement à en avoir assez et ne veut pas s'exposer à de grandes difficultés, dit à la jeune fille que cela a assez duré, qu'on s'en tienne là désormais, qu'elle cesse de lui envoyer des fleurs tous les jours sans compter, et de s'attacher étroitement à ses pas. Là-dessus, la fille se balance immédiatement par-dessus un pont.

Il était un temps où j'explorais minutieusement les cartes de Vienne pour donner son plein sens au cas du petit Hans, mais je n'irai pas aujourd'hui jusqu'à vous dire l'endroit. C'est très probablement quelque chose de comparable à ce que vous voyez encore du côté du boulevard Pereire, à savoir un petit fossé au fond duquel il y a des rails pour un petit chemin de fer qui maintenant ne marche plus. C'est là que la fille se balance, *niederkommt*, se laisse tomber.

Il ne suffit pas de rappeler l'analogie avec l'accouchement pour épouser le sens de ce mot. Le *niederkommen* est essentiel à toute subite mise en rapport du sujet avec ce qu'il est comme *a*. Ce n'est pas pour rien que le sujet mélancolique a une telle propension, et toujours accomplie avec une rapidité fulgurante, déconcertante, à se balancer par la fenêtre. En effet, la fenêtre, en tant qu'elle nous rappelle la limite entre la scène et le monde, nous indique ce que signifie cet acte — en quelque sorte, le sujet fait retour à cette exclusion fondamentale où il se sent. Le saut se fait au moment même où s'accomplit, dans cet absolu d'un sujet dont nous seuls, analystes, pouvons avoir l'idée, la conjonction du désir et de la loi. C'est proprement ce qui se passe au moment de la rencontre du couple de la chevalière de Lesbos et de son objet karéninien, si je puis m'exprimer ainsi, avec le père.

Il ne suffit pas de dire que le père a jeté un regard irrité, pour comprendre comment le passage à l'acte a pu se produire. Il y a là quelque chose qui tient au fond même de la relation, à la structure comme telle. De quoi s'agit-il? Disons-le en termes brefs, je vous crois suffisamment préparés pour que vous les entendiez:

La fille, dont la déception à l'endroit du père en raison de la naissance du jeune frère avait été le point tournant de sa vie, s'était donc employée à faire de sa castration de femme ce que fait le chevalier à l'endroit de sa Dame, soit lui offrir précisément le sacrifice de ses prérogatives viriles, ce qui, par inversion de ce sacrifice, faisait d'elle le support de ce qui manque au champ de l'Autre, à savoir la garantie suprême de ceci, que

la loi est bel et bien le désir du père, qu'on en est sûr, qu'il y a une gloire du père, un phallus absolu. Φ .

Sans doute ressentiment et vengeance sont-ils décidés dans le rapport de cette fille avec son père. Son ressentiment et sa vengeance sont cette loi, ce phallus suprême. Le grand Φ , voilà où je le place. Puisque j'ai été déçu dans mon attachement à toi, mon père, et que je ne peux pas être, moi, ta femme soumise ni ton objet, c'est Elle qui sera ma Dame, et je serai, moi, celui qui soutient, qui crée, le rapport idéalisé à ce qui de moi-même a été repoussé, à ce qui de mon être de femme est insuffisance. N'oubliez pas, en effet, que la fille a lâché la culture de son narcissisme, ses sous, sa coquetterie, sa beauté, pour devenir le chevalier servant de la Dame.

C'est tout cela, toute cette scène, qui vient au regard du père dans cette simple rencontre sur le pont. Et cette scène, qui avait tout gagné de l'assentiment du sujet, perd pourtant toute sa valeur, de la désapprobation ressentie de ce regard. C'est dans cette mesure que se produit alors ce que nous pourrions appeler, en nous référant au premier tableau que je vous ai donné des coordonnées de l'angoisse, le suprême embarras.

Puis vient l'émotion. Reportez-vous à ce tableau, vous en verrez les coordonnées exactes. L'émotion lui vient par la subite impossibilité où elle est de faire face à la scène que lui fait son amie.

Ici, je m'adresse à quelqu'un qui m'a demandé de devancer un peu ce que je peux avoir à dire sur la distinction de l'*acting out* et du passage à l'acte. Nous aurons à y revenir, mais nous pouvons déjà relever que les deux conditions essentielles de ce qui s'appelle, à proprement parler, passage à l'acte sont ici réalisées.

La première, c'est l'identification absolue du sujet à ce à quoi il se réduit. C'est bien ce qui vient à la fille au moment de la rencontre. La seconde, c'est la confrontation du désir et de la loi. Ici, il s'agit de la confrontation du désir du père sur lequel tout dans sa conduite est construit, avec la loi qui se présente dans le regard du père. C'est ce par quoi elle se sent définitivement identifiée à *a*, et, du même coup rejetée, déjetée, hors de la scène. Et cela, seul le *laisser-tomber*, le *se laisser tomber*, peut le réaliser.

Le temps me manque aujourd'hui pour vous indiquer dans quelle direction cela va. Disons tout de même que la célèbre notation de

Freud sur le deuil de l'identification à l'objet comme étant ce sur quoi porte ce qu'il exprime comme une vengeance de celui qui ressent le deuil, n'est pas suffisante. Nous portons le deuil, et nous en ressentons les effets de dévaluation, pour autant que l'objet dont nous portons le deuil était, à notre insu, celui qui s'était fait, que nous avions fait, le support de notre castration. Quand celle-ci nous fait retour, nous nous voyons pour ce que nous sommes, en tant que nous serions essentiellement retournés à cette position de la castration.

Vous sentez bien que le temps me presse, et que je ne peux vous donner ici qu'une indication. Deux choses désignent bien à quel point c'est de cela qu'il s'agit.

C'est d'abord la façon dont Freud sent que, quelque avance spectaculaire que fasse la patiente dans son analyse, ça lui passe, si je puis dire, comme de l'eau sur les plumes d'un canard. La place qui est celle du *«* dans le miroir de l'Autre, il la désigne parfaitement par toutes les coordonnées possibles. Il ne dispose pas, bien sûr, des éléments de ma topologie, mais on ne peut pas le dire plus clairement. Ce devant quoi je m'arrête, je bute, dit-il, c'est quelque chose comme ce qui se passe dans l'hypnose. Or, que se passe-t-il dans l'hypnose ? Le sujet, dans le miroir de l'Autre, est capable de lire tout ce qui est là au niveau du petit vase en poutillés, c'est-à-dire tout ce qui est spéculable, on y va. Ce n'est pas pour rien que le miroir, le bouchon de la carafe, voire le regard de l'hypnotiseur sont les instruments de l'hypnose. La seule chose qu'on ne voit pas dans l'hypnose, c'est justement le bouchon de carafe lui-même ou le regard de l'hypnotiseur, à savoir la cause de l'hypnose. La cause de l'hypnose ne se livre pas dans les conséquences de l'hypnose.

L'autre référence est le doute de l'obsessionnel. Et sur quoi porte-t-il, ce doute radical, qui fait aussi que les analyses d'obsessionnels se poursuivent pendant des temps et des temps, et très bellement ? C'est toujours une véritable lune de miel, une cure d'obsessionnel, entre l'analyste et l'analysé, pour autant qu'elle se centre là où Freud nous désigne très bien quelle sorte de discours se tient l'obsessionnel, à savoir — il est vraiment très bien, cet homme-là, il me raconte les plus belles choses du monde, l'ennui, c'est que je n'y crois pas tout à fait. Si c'est central, c'est parce que c'est là, en *x*.

Dans le cas de la jeune homosexuelle, ce dont il s'agit, c'est d'une

certaine promotion du phallus, comme tel, à la place du *a*. C'est justement ce qui doit nous éclairer sur l'issue de la cure.

J'ai scrupule à l'aborder, puisqu'aussi bien c'est un texte si merveilleusement éclairant que je n'ai pas besoin de vous en donner les autres propriétés. Je vous prie au moins de ne pas prendre pour une de ces ritournelles auxquelles on nous a depuis habitués, ce sur quoi cet homme, alors en train de découvrir, conclut son texte, à savoir la distinction des éléments constitutionnels et des éléments historiques de la détermination de l'homosexualité, peu importe lesquels. En distinguant comme tel l'*Objektwahl*, le choix d'objet, en montrant qu'il comporte des mécanismes originaux, il isole l'objet comme tel, comme étant le champ propre de l'analyse. Tout tourne effectivement autour du rapport du sujet à *a*.

Le paradoxe de cette analyse confine à ce que je vous ai indiqué la dernière fois comme le point où Freud nous légue la question de savoir comment opérer au niveau du complexe de castration. Il est désigné, ce paradoxe, par quelque chose qui est inscrit dans l'observation, et dont je m'étonne que ce ne soit pas l'objet le plus commun de l'étonnement parmi les analystes, à savoir que cette analyse se termine en ceci, que Freud la laisse tomber.

Avec Dora, j'y reviendrai, nous pouvons mieux articuler maintenant ce qui s'est passé. Tout est loin, très loin, d'être maladroite, et on peut dire que, si Dora n'a pas été analysée jusqu'au bout, Freud a vu clair jusqu'au bout. Mais avec la jeune fille — qui est un cas où la fonction du *a* est en quelque sorte si prévalente qu'elle a été jusqu'à passer dans ce réel, un passage à l'acte, dont il comprend pourtant si bien la relation symbolique — Freud donne sa langue au chat. Je n'arriverai à rien, se dit-il, et il la passe à une confrère féminine. C'est lui qui prend l'initiative de la *laisser tomber*.

Je vous laisserai sur ce terme pour le livrer à vos réflexions.

Vous sentez bien que mon souci va à viser une référence essentielle dans la manipulation analytique du transfert.

16 JANVIER 1963

PASSAGE À L'ACTE
ET ACTING OUT

Se laisser tomber et monter sur la scène

La métration
La coupure natale
La jouissance du symptôme
Les mensonges de l'inconscient
La passion de Freud

Nous allons aujourd'hui continuer à parler de ce que je vous désigne comme le petit *a*.

Je commencerai par rappeler son rapport au sujet, ce afin de maintenir notre axe et ne pas vous laisser l'occasion d'une dérive par mon explication même. Pourtant, ce que nous avons à accentuer aujourd'hui, c'est son rapport au grand Autre.

C'est de l'Autre que le *a* prend son isolement, et c'est dans le rapport du sujet à l'Autre qu'il se constitue comme reste. C'est pourquoi j'ai reproduit ce schéma, qui est homologue de l'appareil de la division.

A		S
\$		À
a		0

Second schéma de la division

Tout en haut à droite, le sujet, en tant que, par notre dialectique, il prend son départ de la fonction du signifiant. C'est le sujet hypothétique à l'origine de cette dialectique. Le sujet barré, lui, seul sujet où accède notre expérience, se constitue au lieu de l'Autre comme marque du

signifiant. Inversement, toute l'existence de l'Autre se suspend à une garantie qui manque, d'où l'Autre barré.

Mais de cette opération, il y a un reste, c'est le *a*.

1

La dernière fois, à partir du cas d'homosexualité féminine, exemple non unique car il se profilait derrière celui de Dora, j'ai fait surgir devant vous une caractéristique structurale du rapport du sujet au *a*.

Cette possibilité essentielle, cette relation que l'on peut dire universelle car à tous les niveaux vous la retrouverez toujours concernant le *a* – et c'en est la connotation la plus caractéristique puisqu'elle est justement liée à la fonction de reste –, je l'ai appelée, d'un terme emprunté au vocabulaire de Freud à propos du passage à l'acte qui lui amène son cas d'homosexualité féminine, le *laisser tomber*, le *niederkommen lassen*.

Or, vous vous rappelez sans doute que j'ai terminé par cette remarque qu'étrangement, c'est un même *laisser tomber* qui avait marqué la réponse de Freud lui-même à une difficulté exemplaire de ce cas. Dans tout ce que Freud nous a témoigné de son action, de sa conduite, de son expérience, ce *laisser tomber* est unique en même temps qu'il est dans son texte si manifeste, presque provocant, que pour certains il en devient quasi invisible à la lecture.

Ce *laisser tomber* est le corrélat essentiel du passage à l'acte. Encore faut-il préciser de quel côté il est vu, ce *laisser tomber*. Il est vu justement du côté du sujet. Si vous voulez vous référer à la formule du fantasme, le passage à l'acte est du côté du sujet en tant que celui-ci apparaît effacé au maximum par la barre. Le moment du passage à l'acte est celui du plus grand embarras du sujet, avec l'addition comportementale de l'émotion comme désordre du mouvement. C'est alors que, de là où il est – à savoir du lieu de la scène où, comme sujet fondamentalement historisé, seulement il peut se maintenir dans son statut de sujet –, il se précipite et bascule hors de la scène.

Ceci est la structure même du passage à l'acte.

La femme de l'observation d'homosexualité féminine saute pat-dessus la petite barrière qui la sépare du chenal où passe le petit tramway

demi-souterrain. Dora passe à l'acte au moment de l'embarras où la met la phrase-piège, le piège maladroit de M. K., *Ma femme n'est rien pour moi*. La fille qu'elle lui donne alors ne peut rien exprimer d'autre que la plus parfaite ambiguïté – est-ce M. K. ou Mme K. qu'elle aime ? Ce n'est certes pas la fille qui nous le dira. Mais une telle fille est un de ces signes, de ces moments cruciaux dans le destin, que nous pouvons voir rebondir de génération en génération, avec sa valeur d'aiguillage dans une destinée.

Le sujet va dans la direction de s'évader de la scène. C'est ce qui nous permet de reconnaître le passage à l'acte dans sa valeur propre, et d'en distinguer ce qui est tout autre, vous le verrez, à savoir l'*acting out*.

Vous en dirai-je un autre exemple, combien manifeste ? Qui songe à contester cette étiquette à ce qu'on appelle la fugue ? Qu'est-ce qu'on appelle la fugue chez le sujet toujours plus ou moins mis en position infantile qui s'y jette ? – si ce n'est cette sortie de la scène, ce départ vagabond dans le monde pur où le sujet part à la recherche, à la rencontre, de quelque chose de rejeté, de refusé partout. Il se fait mousser, comme on dit, et, bien sûr, il revient, ce qui peut être pour lui l'occasion de se faire mousser. Le départ, c'est bien le passage de la scène au monde.

C'est bien pourquoi il était si utile que je pose dans les premières phases de ce discours sur l'angoisse la distinction essentielle de ces deux registres – d'une part, le monde, l'endroit où le réel se presse, et, d'autre part, la scène de l'Autre, où l'homme comme sujet a à se constituer, à prendre place comme celui qui porte la parole, mais ne saurait la porter que dans une structure qui, si véridique qu'elle se pose, est structure de fiction.

Avant d'aller plus loin dans la fonction de l'angoisse, je vous annonce que je vous parlerai tout à l'heure de l'*acting out*, bien qu'il semble d'abord être plutôt de l'ordre de l'évitement de l'angoisse. Aussi bien m'entendre maintenant sur ce sujet peut-il sans doute vous paraître être encore un détour – et un détour de plus, n'est-ce pas un détour de trop ? Cependant, observez que vous ne faites que retrouver là une interrogation que mon discours avait déjà ponctuée au départ comme essentielle. C'est à savoir, si l'angoisse n'est pas, entre le sujet et l'Autre, un mode de communication si absolu qu'on peut se demander si elle ne leur est pas, à proprement parler, commune aux deux.

chez certains animaux. C'est là l'un des traits qui nous font le plus de difficulté, mais qu'il nous faut préserver, et qu'aucun discours sur l'angoisse ne saurait méconnaître. Je mets ici, pour la retrouver plus tard, une petite marque, une pierre blanche. Comment, d'un sentiment, pouvons-nous être aussi sûr chez l'animal ? Or, l'angoisse est bien le seul dont nous ne puissions douter quand nous le rencontrons chez l'animal. Nous retrouvons là, sous une forme extérieure, ce caractère que j'ai déjà noté que comporte l'angoisse, d'être ce qui ne trompe pas.

2

Ayant donc posé le graphique de ce que j'espère parcourir aujourd'hui, je commence par quelques remarques de rappel.

La dernière pensée de Freud nous indique que l'angoisse est signal dans le moi.

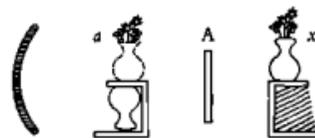
Si ce signal est dans le moi, il doit être là quelque part dans le lieu du moi idéal. Je pense avoir déjà suffisamment amorcé pour vous qu'il doit être en x sur le schéma.

Ce signal est un phénomène de bord dans le champ imaginaire du moi. Le terme de bord est légitimé de s'appuyer sur l'affirmation de Freud lui-même, que le moi est une surface, et même, ajoute-t-il, une projection de surface, je l'ai rappelé en son temps. Disons donc que c'est une couleur, terme dont je justifierai plus tard à l'occasion l'emploi métaphorique. Cette couleur se produit au bord de la surface spéculaire, $i'(a)$, elle-même inversion, en tant que spéculaire, de la surface réelle, $i(a)$.

Le moi idéal est cette fonction par où le moi est constitué par la série de ses identifications à certains objets, ceux à propos desquels Freud souligne, dans *Das Ich und das Es*, un problème qui le laisse perplexé, l'ambiguïté de l'identification et de l'amour. Nous ne serons donc pas étonnés que nous ne puissions l'approcher nous-mêmes qu'à l'aide des formules mettant à l'épreuve le statut même de notre propre subjectivité dans le discours – entendez, dans le discours docte ou enseignant. L'ambiguïté dont il s'agit désigne le rapport que j'ai dès longtemps accentué devant vous, le rapport de l'être à l'avoir.

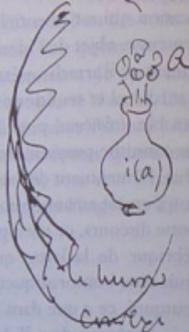
Pour le souligner d'un repère pris dans les saillants mêmes de l'œuvre de Freud, c'est l'identification qui est essentiellement au principe du deuil, par exemple. Comment a , objet de l'identification, est-il aussi a , objet de l'amour ? Pour autant qu'il arrache métaphoriquement l'*amant*, pour employer le terme médiéval et traditionnel, au statut sous lequel il se présente, celui d'aimable, *érômenos*, pour le faire *érotastés*, sujet du manque, ce par quoi il se constitue proprement dans l'amour. C'est ce qui lui donne, si je puis dire, l'instrument de l'amour, pour autant, nous y revenons, qu'on aime, qu'on est amant, avec ce qu'on n'a pas.

Si a s'appelle a dans notre discours, ce n'est pas seulement pour cette fonction d'identité algébrique de la lettre que nous avons prêchée l'autre jour, mais, si je puis dire, humoristiquement, parce que c'est ce qu'on n'a plus. C'est pourquoi, ce a que dans l'amour on n'a plus, on peut le retrouver par voie régressive dans l'identification, sous forme d'identification à l'être. Et c'est pourquoi Freud qualifie exactement du terme de régression le passage de l'amour à l'identification. Mais, dans cette régression, a reste ce qu'il est, instrument. C'est avec ce qu'on est qu'on peut avoir ou pas, si je puis dire.



L'image réelle entoure les objets a

C'est avec l'image réelle, constituée, quand elle émerge, comme $i(a)$, qu'on prend ou non dans l'encolure la multiplicité des objets a , ici représentés par les fleurs réelles, ce, grâce au miroir concave du fond, symbole de quelque chose qui doit se retrouver dans la structure du cortex, fondement d'un certain rapport de l'homme à l'image de son corps, et aux différents objets constituables de ce corps, aux morceaux du corps originel saisis ou non au moment où $i(a)$ à l'occasion de se constituer.



Avant le stade du miroir, ce qui sera *i(a)* est dans le désordre des petits *a* dont il n'est pas encore question de les avoir ou pas. C'est le vrai sens, le sens le plus profond à donner au terme d'auto-érotisme – on manque de soi, si je puis dire, du tout au tout. Ce n'est pas du monde extérieur qu'on manque, comme on l'exprime improprement, c'est de soi-même.

Ici s'inscrit la possibilité de ce fantasme du corps morcelé que certains d'entre vous ont rencontré chez les schizophrènes. Cela ne nous permet d'ailleurs pas pour autant de décider du déterminisme de ce fantasme, et c'est aussi pourquoi j'ai pointé le mérite d'une recherche récente concernant les coordonnées de ce déterminisme. Celle-ci ne prétendait pas du tout l'épuiser, mais en connotait l'un des traits en remarquant strictement, et rien de plus, ce que la mère du schizophrène articule de ce qu'avait été pour elle son enfant au moment où il était dans son ventre – rien d'autre qu'un corps inversement commode ou embarrassant, à savoir la subjectivation de *a* comme pur réel.

Restons encore un moment sur cet état d'avant la surgence de l'image *i(a)* – d'avant la distinction entre tous les petits *a* et cette image réelle par rapport à quoi ils vont être ce reste qu'on a ou qu'on n'a pas – pour faire la remarque suivante.

Freud nous dit que l'angoisse est un phénomène de bord, un signal qui se produit à la limite du moi quand celui-ci est menacé par quelque

chose qui ne doit pas apparaître. Ceci est le *a*, le reste, abhorré de l'Autre. Comment se fait-il que le mouvement de la réflexion comme les rails de l'expérience aient porté les analystes, Rank d'abord, et Freud sur ce point le suivant, à trouver l'origine de l'angoisse au niveau, pré-spéculaire et pré-auto-érotique, de la naissance, où personne dans le concert analytique n'a songé à parler de la constitution d'un moi? C'est bien la preuve que, s'il est en effet possible de définir l'angoisse comme signal, phénomène de bord, dans le moi quand le moi est constitué, ce n'est sûrement pas exhaustif.

Cela, nous le retrouvons bien clairement dans les phénomènes parmi les plus connus pour accompagner l'angoisse, ceux que l'on désigne comme phénomènes de dépersonnalisation. Ce sont justement les phénomènes les plus contraires à la structure du moi comme tel. Cela soulève pour nous une question que nous ne pourrions éviter, celle de situer authentiquement la dépersonnalisation, d'autant que sous cette rubrique, à voir les divergences des auteurs, on groupe les phénomènes d'une façon certainement ambiguë du point de vue analytique.

On sait la place que la dépersonnalisation a prise dans certains repérages propres à un ou plusieurs auteurs de l'école française auxquels j'ai déjà eu à faire référence. Il vous sera facile de reconnaître les rapports de ces repérages avec ce que je développe ici, et il est même à présumer que les esquisses que j'ai pu préalablement en donner n'y sont pas étrangères. La notion de la distance est en effet presque sensible sur ce schéma, où j'ai toujours marqué la distance qui était nécessaire par rapport au miroir pour donner au sujet cet éloignement de lui-même que la dimension spéculaire est faite pour lui offrir. On ne saurait pour autant en conclure qu'aucun rapprocher puisse nous donner la solution d'aucune des difficultés qui s'engendrent de la nécessité de cette distance.

En d'autres termes, ce qu'il faut dire, ce n'est pas que les objets soient envahissants dans la psychose. Qu'est-ce qui constitue leur danger pour le moi? C'est la structure même de ces objets qui les rend impropres à la moisaison.

C'est ce que j'ai essayé de vous faire saisir à l'aide de ce que vous pouvez appeler des métaphores, si vous voulez – mais je crois que cela va plus loin – topologiques, en tant qu'elles introduisent la possibilité

d'une forme non spécularisable dans la structure de certains de ces objets.

Phénoménologiquement, il semble aller de soi que la dépersonnalisation commence avec la non-reconnaissance de l'image spéculaire. Chacun sait combien le fait est sensible dans la clinique, et avec quelle fréquence c'est à ne pas se retrouver dans le miroir, ou quoi que ce soit d'analogue, que le sujet commence à être saisi par la vacillation dépersonnalisante. Mais cette formule qui donne le fait n'en est pas moins insuffisante. Si ce qui est vu dans le miroir est angoissant, c'est pour n'être pas proposable à la reconnaissance de l'Autre.

Il suffit de se référer à ce moment que j'ai marqué comme caractéristique de l'expérience du miroir et paradigmatique de la constitution du moi idéal dans l'espace de l'Autre — ce moment où l'enfant retourne la tête, selon ce mouvement familier que je vous ai décrit, vers cet Autre, ce témoin, cet adulte qui est là derrière lui, pour lui communiquer par son sourire, les manifestations de sa jubilation, disons de quelque chose qui le fait communiquer avec l'image spéculaire. Si la relation qui s'établit à l'image spéculaire est telle que le sujet est trop captif de l'image pour que ce mouvement soit possible, c'est que la relation duelle pure le dépouille de sa relation au grand Autre.

Le sentiment de dépossession a d'ailleurs été bien marqué par les cliniciens dans la psychose. La spécularisation y est étrange, *odd*, comme disent les Anglais, impaire, hors symétrie. C'est *Le Horla* de Maupassant, le hors-l'espace, en tant que l'espace est la dimension du superposable.

Au point où nous en sommes, faisons une halte sur ce que signifie la séparation liée à l'angoisse de la naissance. Quelque imprécision y subsiste, d'où s'engendrent toutes sortes de confusions. Le temps me manque pour faire plus que de l'indiquer, et j'y reviendrai, mais sachez pourtant qu'il convient de faire de grandes réserves concernant la structuration du phénomène de l'angoisse à cette place de la naissance!

Il vous suffira que vous vous reportiez au texte de Freud. Au niveau de l'angoisse de la naissance, dit-il, se constitue toute une constellation de mouvements principalement vasomoteurs et respiratoires, constellation réelle qui sera transportée à l'angoisse dans sa fonction de signal à la façon dont se constitue l'accès hystérique, lui-même reproduction de mouvements hérités pour l'expression de certains moments émotionnels. Ceci est assurément tout à fait inconcevable. Il est impossible

de sinuer au départ un rapport si complexe de l'angoisse avec le moi. Si, par la suite, elle pourra servir de signal du moi, c'est seulement par l'intermédiaire du rapport de *i(a)* avec le *a*, et précisément de ce que nous avons à y chercher de structural, à savoir la coupure.

Mais alors, la séparation caractéristique au départ, celle qui nous permet d'aborder et de concevoir le rapport, n'est pas la séparation d'avec la mère. La coupure dont il s'agit n'est pas celle de l'enfant d'avec la mère.

La façon dont l'enfant habite originellement la mère à tout du rapport de l'œuf avec le corps de la mère chez les mammifères. Vous savez qu'il y a toute une face par où il est, par rapport au corps de la mère, corps étranger, corps parasite, corps incrusté par les racines artérioveineuses de son chorion dans l'organe spécialisé pour le recevoir, l'utérus, avec la muqueuse duquel il est dans une certaine intrication. La coupure qui nous intéresse, celle qui porte sa marque dans un certain nombre de phénomènes reconnaissables cliniquement et que nous ne pouvons donc pas éluder, c'est une coupure qui, Dieu merci, pour notre conception, est beaucoup plus satisfaisante que la coupure de l'enfant qui naît au moment où il tombe dans le monde.

Coupure avec quoi? Avec les enveloppes embryonnaires.

Je n'ai qu'à vous renvoyer à n'importe quel bouquin d'embryologie datant de moins de cent ans pour que vous puissiez y saisir que, pour avoir une notion complète de cet ensemble pré-spéculaire qu'est le *a*, il faut que vous considériez les enveloppes comme élément du corps de l'enfant. C'est à partir de l'œuf que les enveloppes sont différenciées, et vous verrez sous quelles formes très curieusement elles le sont — je vous fais assez confiance après nos travaux de l'année dernière autour du *cross-cap*. Sur les schémas illustrant les enveloppes, vous pouvez voir se manifester toutes les variétés du rapport de l'intérieur à l'extérieur, le colome externe dans lequel flotte le fœtus, enveloppé de son amnios, la cavité amniotique elle-même étant enveloppée par un feuillet ectodermique, et présentant vers l'extérieur sa face en continuité avec l'endoblaste.

Bref, vous verrez à quel point est là sensible l'analogie entre ce qui est détaché de ces enveloppes avec la coupure de l'embryon, et la séparation, sur le *cross-cap*, d'un certain *a* énigmatique sur lequel j'ai

insisté. Si nous devons retrouver cette analogie par la suite, je pense que je l'aurai aujourd'hui suffisamment indiquée pour nous le faciliter.

Il nous reste donc à faire aujourd'hui ce que je vous ai annoncé concernant ce qu'indique l'*acting out* sur le rapport essentiel du pentagone avec le grand A.

3

Tout ce qui est *acting out* est à l'opposé du passage à l'acte. Il se présente avec certaines caractéristiques qui vont nous permettre de l'isoler.

Le rapport profond, nécessaire, de l'*acting out* avec le a, c'est là dans quoi je désire vous mener, en quelque sorte par la main, ne vous laissant pas tomber.

Observez dans vos repérages cliniques à quel point tenir par la main pour ne pas laisser tomber est tout à fait essentiel d'un certain type de relations du sujet. Quand vous le rencontrerez, vous pouvez absolument être sûr que c'est un a pour le sujet. Cela fait des unisens d'un type très répandu, qui n'en sont pas pour cela plus commodes à manier, car aussi bien le a dont il s'agit peut être pour le sujet le surmoi le plus incommode.

Il y a un type de mère que nous appelons femme phallique, terme non sans propriété, mais que nous employons sans savoir absolument ce que nous voulons dire. Je vous conseille la prudence avant d'en appliquer l'étiquette. Mais si vous avez affaire à quelqu'un qui vous dit, qu'à mesure même qu'un objet lui est plus précieux, inexplicablement elle sera atrocement tentée de ne pas, cet objet, le retenir dans une chute, s'attendant à je ne sais quoi de miraculeux de cette sorte de catastrophe, et que l'enfant le plus aimé est justement celui qu'un jour, elle a laissé inexplicablement tomber, alors là, vous pouvez faire l'identification de ce qu'il convient d'appeler en l'occasion une mère phallique. Il y a sans doute d'autres modes, nous disons que c'est celui-là qui nous paraît le moins tromper. Dans la tragédie grecque, et cela n'a pas échappé à la perspicacité de Giraudoux, le plus profond grief d'Électre à l'endroit de Clytemnestre, c'est qu'un jour elle l'a laissé, de ses bras, glisser

Entrons maintenant dans l'*acting out*.

Dans le cas d'homosexualité féminine, si la tentative de suicide est un passage à l'acte, toute l'aventure avec la dame de réputation douteuse qui est portée à la fonction d'objet suprême est un *acting out*. Si la fille de Dora est un passage à l'acte, tout son comportement paradoxal dans le ménage des K., que Freud découvre tout de suite avec tant de perspicacité, est un *acting out*.

L'*acting out* est essentiellement quelque chose, dans la conduite du sujet, qui se montre. L'accent démonstratif de tout *acting out*, son orientation vers l'Autre, doit être relevé.

Dans le cas d'homosexualité féminine, Freud y insiste, c'est aux yeux de tous que s'affiche la conduite de la jeune fille. Plus cette publicité devient scandaleuse, plus sa conduite s'accroît. Et ce qui se montre se montre essentiellement comme autre que ça n'est. Ce que ça est, personne ne le sait, mais que ce soit autre, personne n'en doute.

Ce que ça est, Freud le dit quand même, c'est qu'elle aurait voulu un enfant du père. Mais si vous vous contentez de ça, c'est que vous n'êtes pas difficiles, parce que cet enfant n'a rien à faire avec un besoin maternel. C'est pourquoi je tenais au moins à vous indiquer que, contrairement à tout le glissement de la pensée analytique, il convient de mettre le rapport de l'enfant à la mère dans une position en quelque sorte latérale par rapport au courant principal de l'élucidation du désir inconscient.

Dans ce que nous pouvons au moins en saisir par son incidence économique, il y a dans le rapport normal de la mère à l'enfant quelque chose de plein, de rond, de fermé, quelque chose d'aussi complet que dans la phase gestatoire, au point qu'il nous faut des soins tout à fait spéciaux pour le faire rentrer dans notre conception, et pour voir comment son incidence s'applique au rapport de coupure entre l(a) et a. Après tout, il nous suffit de notre expérience du transfert pour voir à quel moment de l'analyse nos analyses tombent enceintes et à quoi ça leur sert — c'est toujours le rempart d'un retour au plus profond narcissisme. Mais laissons cela.

Cet enfant, c'est bien comme autre chose qu'elle a voulu l'avoir, et aussi bien cette chose n'échappe-t-elle pas, Dieu merci, à Freud. Elle a voulu cet enfant comme phallus, c'est-à-dire, ainsi que la doctrine l'énonce de la façon la plus développée dans Freud, comme substitué,

ersatz, de quelque chose qui, là, tombe à plein dans notre dialectique de la coupure et du manque, du (a) comme chute, comme manque.

C'est ce qui lui permet, ayant échoué dans la réalisation de son désir, de le réaliser à la fois autrement et de la même façon, comme *insaisi*. Elle se fait *amant*. En d'autres termes, elle se pose dans ce qu'elle n'a pas, le phallus, et pour bien montrer qu'elle l'a, elle le donne. C'est en effet une façon tout à fait démonstrative. Elle se comporte vis-à-vis de la Dame, nous dit Freud, comme un chevalier servant, comme un homme, comme celui qui peut lui sacrifier ce qu'il a, son phallus.

Alors, combinons ces deux termes, du montrer, ou démontrer, et du désir, pour isoler un désir dont l'essence est de se montrer comme autre, et pourtant, se montrant comme autre, ainsi de se désigner. Dans l'*acting out*, nous dirons donc que le désir, pour s'affirmer comme vérité, s'engage dans une voie où sans doute, il n'y parvient que d'une façon que nous dirions singulière si nous ne savions déjà, par notre travail ici, que la vérité n'est pas de la nature du désir. Si nous nous rappelons la formule selon laquelle le désir n'est pas articulable encore qu'il soit articulé, nous serons moins étonnés du phénomène devant lequel nous sommes. Je vous ai même donné un chaînon de plus — il est articulé objectivement, articulé à cet objet que j'ai appelé la dernière fois cause du désir.

L'*acting out*, c'est essentiellement la monstration, le montrage, voilà sans doute, mais non pas volé en soi. Il n'est volé que pour nous, comme sujet de l'*acting out*, en tant que ça parle, en tant que ça pourrait faire vrai. Sinon, au contraire, il est visible au maximum, et c'est pour cela même que, dans un certain registre, il est invisible, montrant sa cause. L'essentiel de ce qui est montré, c'est ce reste, sa chute, ce qui tombe dans l'affaire.

Entre le sujet *S*, ici Autrifié, si je puis dire, dans sa structure de fiction, et l'Autre, *A*, non authentifiable, jamais complètement authentifiable, ce qui surgit, c'est ce reste, *a*, c'est la livre de chair. Ce qui veut dire qu'on peut faire tous les emprunts qu'on veut pour boucher les trous du désir, comme ceux de la mélancolie, et y a là le Juif qui, lui, en sait un bout sur la balance des comptes, et qui demande à la fin la livre de chair — je pense que vous savez ce que je cite. C'est là le trait que vous retrouvez toujours dans ce qui est *acting out*.

Rappelez-vous ce qu'il m'est arrivé d'écrire dans mon rapport de *La Direction de la cure*, sur l'observation d'Ernst Kris à propos du cas de

plagiarisme. Kris, parce qu'il était dans une certaine voie que nous aurons peut-être à nommer, veut réduire son patient par les moyens de la vérité, il lui montre de la façon la plus irréfutable qu'il n'est pas plagiaire, il a lu son bouquin, son bouquin est bel et bien original, c'est au contraire les autres qui l'ont copié. Le sujet ne peut pas le contester. Seulement, il s'en fout. Et en sortant, qu'est-ce qu'il va faire ? Comme vous le savez — je pense qu'il y a tout de même quelques personnes, une majorité, qui lisent de temps en temps ce que j'écris —, il va bouffer des cervelles fraîches.

Je ne suis pas en train de rappeler le mécanisme du cas. Je vous apprendis à reconnaître un *acting out* et ce que ça veut dire, à savoir, ce que je vous désigne comme le petit *a* ou la livre de chair.

Avec les cervelles fraîches, le patient fait simplement signe à Ernst Kris. Tout ce que vous dites est vrai, simplement ça ne touche pas à la question, il reste les cervelles fraîches. Pour bien vous le montrer, je vais aller en bouffer en sortant pour vous le raconter à la prochaine séance.

J'insiste, on ne saurait en ces matières aller trop lentement. Vous allez me dire — enfin, je fais les demandes et les réponses, vous pourriez me dire si je ne l'ai pas assez bien accentué — Qu'est-ce que ça a d'original, cet *acting out*, et cette démonstration de ce désir inconnu ? Le symptôme, c'est pareil. L'*acting out*, c'est un symptôme. Le symptôme se montre comme autre, lui aussi. La preuve, c'est qu'il doit être interprété. — Bon, alors mettons bien les points sur les *i*. Vous savez qu'il ne peut pas l'être, interprété, directement, le symptôme, qu'il y faut le transfert, c'est-à-dire l'introduction de l'Autre.

Vous ne saisissez peut-être pas bien encore, et vous me dites — Ben oui, c'est ce que vous êtes en train de nous dire de l'*acting out*. — Non, il n'est pas essentiellement de la nature du symptôme de devoir être interprété. Il n'appelle pas l'interprétation comme le fait l'*acting out*, contrairement à ce que vous pourriez croire.

Il faut bien le dire, d'ailleurs, l'*acting out* appelle l'interprétation, mais la question est bien de savoir si elle est possible. Je vous montrerai que oui, mais c'est en balance, dans la pratique comme dans la théorie analytiques.

S'agissant du symptôme, il est clair que l'interprétation est possible, mais à une certaine condition qui s'y surajoute, à savoir que le transfert

soit établi. Dans sa nature, le symptôme n'est pas comme l'*acting out*, appelant l'interprétation, car, on l'oublie trop, ce que l'analyse découvre dans le symptôme, c'est que le symptôme n'est pas appelé à l'Autre, n'est pas ce qui montre à l'Autre. Le symptôme, dans sa nature, est jouissance, ne l'oubliez pas, jouissance fourrée sans doute, *untergebliebene Befriedigung*, il n'a pas besoin de vous comme l'*acting out*, il se suffit. Il est de l'ordre de ce que je vous ai appris à distinguer du désir comme étant la jouissance, c'est-à-dire que lui va vers la Chose, ayant passé la barrière du bien - référence à mon Séminaire sur l'éthique -, c'est-à-dire du principe du plaisir, et c'est pourquoi cette jouissance peut se traduire par un *Unlust* - pour ceux qui ne l'ont pas encore entendu, ce terme allemand signifie *déplaisir*.

Tout cela, ce n'est pas moi qui l'invente, et ce n'est même pas moi qui l'articule, c'est dit en termes propres dans Freud.

Revenons sur l'*acting out*.

À la différence du symptôme, l'*acting out*, lui, eh bien, c'est l'amorce du transfert. C'est le transfert sauvage. Il n'y a pas besoin d'analyse, vous vous en doutez, pour qu'il y ait transfert. Mais le transfert sans analyse, c'est l'*acting out*. L'*acting out* sans analyse, c'est le transfert. Il en résulte qu'une des questions qui se posent concernant l'organisation du transfert, j'entends par là sa *Handlung*, son maniement, c'est de savoir comment le transfert sauvage, on peut le domestiquer, comment on fait entrer l'éléphant sauvage dans l'enclos, comment on met le cheval au rond, pour le faire tourner dans le manège.

C'est une des façons de poser le problème du transfert. Elle serait bien utile à poser par ce bout, parce que c'est la seule façon de savoir comment en agir avec l'*acting out*.

Aux personnes qui auront à s'intéresser prochainement à l'*acting out*, je signale l'existence, dans le *Psychoanalytic Quarterly*, de l'article de Phyllis Greenacre, *General Problems of Acting out*. C'est dans le numéro IV du volume 19 de 1950, et ce n'est donc pas introuvable. C'est un article bien intéressant à divers titres, mais il est aussi pour moi évocateur d'un souvenir.

C'était au temps, déjà éloigné d'une dizaine d'années, où nous avions déjà reçu la visite de quelques enquêteurs. Phyllis Greenacre, qui en faisait partie, me fut l'occasion d'observer un bel *acting out*, à savoir la masturbation frénétique à laquelle elle se livra devant mes yeux, d'un

peute pécheuse de moules, *netsuké* japonais qui était en ma possession, et qui en porte encore les traces, je parle de cet objet. Je dois dire aussi que sa visite me fournit l'occasion d'une conversation très agréable, bien meilleure que celle que j'eus avec Mme Lampl De Groot, et qui fut, elle, scandée de divers passages à l'acte, parmi lesquels des sauts qui la portaient presque au niveau du plafond, il faut le dire, bas, de mon cabinet.

On trouve donc dans l'article *General Problems of Acting out* des remarques très pertinentes, encore que - vous le verrez, ceux qui le liront - elles gagnent à être éclairées des lignes originelles que j'essaie de dessiner devant vous. La question est de savoir comment en agir avec l'*acting out*. Il y en a trois, dit-elle. Il y a l'interpréter, il y a l'interdire, il y a renforcer le moi.

L'interpréter, elle ne se fait pas grande illusion. C'est une femme très, très bien, Phyllis Greenacre. L'interpréter, avec ce que je viens de vous dire, est promis à peu d'effets, ne serait-ce que parce que c'est pour ça qu'il est fait, l'*acting out*. Quand vous regardez les choses de près, la plupart du temps vous vous apercevez que le sujet sait fort bien que ce qu'il fait dans l'*acting out*, c'est pour s'offrir à votre interprétation. Seulement voilà, ça n'est pas le sens, quel qu'il soit, de ce que vous interprétez qui compte, c'est le reste. Alors, pour cette fois, au moins sans addition, c'est l'impasse.

C'est très intéressant de s'attarder à scander les hypothèses.

L'interdire, naturellement, ça fait sourire, même l'auteur lui-même, qui dit - quand même, on peut faire bien des choses, mais dire au sujet, pas d'*acting out*, voilà qui est tout de même difficile. Personne n'y songe d'ailleurs. On observe tout de même à ce propos ce qu'il y a toujours de prohibitions préjudiciaires dans l'analyse. En fait, on y interdit beaucoup plus qu'on ne croit. Beaucoup de choses sont faites, évidemment, pour éviter les *acting out* en séance. Et puis, on dit aussi aux patients de ne pas prendre de décisions essentielles pour leur existence pendant l'analyse. C'est un fait que, là où on a de la prise, il y a un certain rapport avec ce qu'on peut appeler le danger, soit pour le sujet, soit pour l'analyste.

Pourquoi est-ce qu'on fait tout cela ?

Essentiellement - dirai-je pour illustrer mon propos - et parce que nous sommes médecins, et parce que nous sommes bons. Comme dit

je ne sais plus qui, on ne veut pas qu'il se fasse bobo, le patient qui vient se confier à nous. Et le plus fort, c'est qu'on y arrive. Qu'on parle de l'*acting out*, c'est tout de même le signe qu'on en empêche beaucoup. Est-ce là ce dont parle Mme Greenacre quand elle dit qu'il faut laisser s'établir plus solidement un vrai transfert ?

Je voudrais faire remarquer ici un certain côté qu'on ne voit pas de l'analyse, son côté assurance-accident, assurance-maladie. C'est très drôle, quand même, combien — au moins à partir du moment où un analyste a pris ce qu'on appelle de l'expérience, c'est-à-dire tout ce que, dans sa propre attitude à lui, bien souvent il ignore —, combien les maladies de courte durée sont rares pendant les analyses, combien dans une analyse qui se prolonge un peu, les rhumes, les gripes, tout ça s'efface, et même quant aux maladies de longue durée, s'il y avait plus d'analyses dans la société, on irait mieux. Je pense que les assurances sociales comme les assurances sur la vie devraient tenir compte de la proportion d'analyses dans la population pour modifier leur tarif.

Inversement, quand ça arrive, l'accident, je ne parle pas seulement de l'*acting out*, c'est très régulièrement mis au compte de l'analyse par le patient et par l'entourage. C'est mis au compte de l'analyse en quelque sorte par nature. Ils ont raison, c'est un *acting out*, donc ça s'adresse à l'Autre, et si on est en analyse, donc ça s'adresse à l'analyste. S'il a pris cette place, tant pis pour lui. Il a tout de même la responsabilité qui appartient à cette place qu'il a accepté d'occuper.

Ces questions sont peut-être faites pour vous éclairer ce que je veux dire quand je parle du désir de l'analyste, et quand j'en pose la question.

Cependant, je ne m'arrêterai pas à interroger ce qui a fait basculer dans le sens de renforcer le moi — troisième des hypothèses — la question de la façon dont nous domestiquons le transfert, car vous m'avez entendu dire que ça n'est pas simple. Je ne m'arrêterai pas non plus à dire ce à quoi je me suis toujours opposé, car, de l'aveu même de ceux qui se sont engagés dans cette voie depuis beaucoup plus qu'une décennie, et plus exactement depuis un si grand nombre de décennies qu'on commence à en parler moins maintenant, il s'agit de mener le sujet à l'identification. Cela est avoué dans toute une littérature.

Il ne s'agit pas d'une identification à l'image comme reflet du moi idéal dans l'Autre, mais au moi de l'analyste, avec le résultat que, dit-

Balint, la crise véritablement manaque qu'il nous décrit comme étant celle de la fin d'une analyse ainsi caractérisée.

Cette crise représente quoi, très précisément ? L'insurrection du *ça*, resté absolument intouché.

4

Revenons à Freud, et à l'observation du cas d'homosexualité féminine où nous avons toutes sortes de notations tout à fait admirables.

Alors qu'il nous dit que rien n'indique ici que quelque chose se produise qui s'appelle le transfert, il dit en même temps qu'il n'est même pas question de s'arrêter un instant à l'hypothèse qu'il n'y a pas de transfert. Là se désigne je ne sais quelle pointe aveugle dans sa position, car c'est tout à fait méconnaître ce qu'il en est de la relation de transfert, et nous le trouvons même expressément formulé dans le discours de Freud lui-même sur ce cas.

Cette patiente — la chose est articulée comme telle — lui mentait en rêve. C'est là ce par quoi Freud caractérise le cas. L'*agalma* précieux de ce discours sur l'homosexualité féminine, c'est que Freud s'arrête estomaqué devant ceci — lui aussi fait les demandes et les réponses — Alors quoi, l'inconscient peut mentir !

En effet, les rêves de cette patiente marquent tous les jours de plus grands progrès vers le sexe auquel elle est destinée, mais Freud n'y croit pas un seul instant, et pour cause, car la malade qui lui rapporte ses rêves lui dit en même temps — Mais oui, bien sûr, ça va me permettre de me marier, et ça me permettra, en même temps, de plus belle, de m'occuper des femmes.

Donc, elle lui dit elle-même qu'elle ment. Et d'ailleurs, Freud n'en doute pas. C'est justement ce qui fait l'apparence d'une absence de toute relation de transfert. Il s'arrête alors sur ceci — Mais alors, cet inconscient que nous avons l'habitude de considérer comme étant le plus profond, la vérité vraie, il peut donc nous tromper. Et tout son débat tourne autour de cette *Zutruuen*, de cette confiance à faire à l'inconscient — Pouvons-nous la lui conserver ? dit-il.

Il l'affirme dans une phrase qui est très caractéristique parce qu'elle est si elliptique et concentrée qu'elle a presque ce caractère de trébu-

chement de parole dont je parle dans mon rapport de Rome. Je vous lirai la phrase, je ne l'ai pas apportée là, je l'apporterai la prochaine fois, elle est très belle, il s'agit d'un accrochage autour de l'inconscient. L'inconscient mérite toujours la confiance, dit-il, et le discours du rêve est autre chose que l'inconscient, il est fait par un désir, venant de l'inconscient – mais il admet du même coup, allant jusqu'à le formuler que c'est donc alors le désir qui s'exprime par ces mensonges.

Elle le lui dit elle-même, que ses rêves sont menteurs. Ce devant quoi Freud s'arrête, c'est le problème de tout mensonge symptomatique – voyez ce qu'est le mensonge chez l'enfant –, c'est celui de ce que le sujet veut dire en mentant. Et l'étrange, c'est que Freud laisse tomber, devant ce grippage de tous les rouages. Il ne s'intéresse pas à ce qui le fait gripper, à savoir le déchet, le petit reste, ce qui vient tout arrêter, et qui est pourtant ici ce qui vient en question.

Sans voir de quoi il est embarrassé, il est ému, comme il le montre assurément, devant cette menace à la fidélité de l'inconscient. Et alors, il passe à l'acte.

C'est le point où Freud refuse de voir dans la vérité, qui est sa passion, la structure de fiction comme étant à son origine.

C'est le point où il n'a pas assez médité ce sur quoi, parlant du fantasme, j'avais porté l'accent devant vous dans un discours récent, à savoir le paradoxe d'Épiménide. Le *je mens* est parfaitement recevable, pour autant que ce qui ment, c'est le désir, dans le moment où, s'affirmant comme tel, il livre le sujet à cette annulation logique sur quoi s'arrête le philosophe quand il voit la contradiction du *je mens*.

Mais après tout, ce que Freud manque là, c'est, nous le savons, ce qui manque dans son discours. C'est ce qui est toujours resté pour lui à l'état de question – que veut une femme ? C'est l'achoppement de la pensée de Freud sur quelque chose que nous pouvons appeler, provisoirement, la *féminité*.

Ne me faites pas dire que la femme est menteuse en tant que telle quand je dis que la *féminité* se dérobe, et que quelque chose y soit de ce biais, pour employer les termes du *Yi-king*, *docteur fluente*, quelque chose devant quoi Freud a failli périr étouffé lorsqu'il a découvert, peu après le fait, la promenade nocturne que sa fiancée, le jour même où ils échangeaient les vœux derniers, avait faite sans le lui dire avec un vague cousin. Je l'appelle un vague cousin, je ne me rappelle plus bien.

je n'ai pas consulté la biographie, c'est n'importe quoi d'autre, c'est un de ces godailleries à l'avenir, comme on dit, assuré, ce qui veut dire qu'ils n'en ont aucun.

C'est là qu'est le point aveugle. Freud veut qu'elle lui dise tout, la femme. Eh bien, elle l'a fait – la *talking-cure* et le *chimney-sweeping*. Ah, on a bien ramonné.

Pendant un certain temps, on ne s'est pas embêté là-dedans, l'important, c'était d'être ensemble, dans la même cheminée. Seulement, quand on en sort, une question se pose – vous la connaissez, elle a été rappelée à la fin d'un de mes articles, empruntée au Talmud – quand on sort ensemble d'une cheminée, lequel des deux va-t-il aller se débarbouiller ?

Oui, je vous conseille de relire cet article, et non pas seulement celui-là, mais aussi celui que j'ai fait sur *La Chose freudienne*. La Chose freudienne, vous pourriez l'y voir désignée, si j'ose dire, avec quelque accent.

C'est Diane que je désigne comme montrant la fuite, ou la suite, de cette Chose.

La Chose freudienne, c'est ce que Freud a laissé tomber – mais elle continue après sa mort, et c'est elle encore qui emmène toute la chasse, sous la forme de nous tous.

Cette poursuite, nous la continuerons la prochaine fois.

23 JANVIER 1963

D'UN MANQUE IRRÉDUCTIBLE
AU SIGNIFIANT

*Topologie différentielle des trous
Un manque auquel le symbole ne supplée pas
L'objet dans le transfert
Margaret Little et son grand R
Interprétation-coupure*

L'angoisse, nous enseigne-t-on depuis toujours, est une crainte sans objet.

Chanson, pourrions-nous déjà dire ici, où s'est énoncé un autre discours — chanson, qui, pour scientifique qu'elle soit, se rapproche de celle de l'enfant qui se rassure — car la vérité que j'énonce pour vous, je la formule ainsi — elle n'est pas sans objet.

Ce n'est pas dire que cet objet soit accessible par la même voie que tous les autres. J'ai déjà souligné que ce serait encore une autre façon de se débarrasser de l'angoisse que de dire qu'un discours homologue ou semblable à toute autre part du discours scientifique puisse symboliser cet objet, nous mettre avec lui dans ce rapport du symbole sur lequel nous allons revenir. Si l'angoisse soutient ce rapport de n'être pas sans objet, c'est à condition qu'il soit réservé que ce n'est pas là dire, comme pour un autre, de quel objet il s'agit — ni même pouvoir le dire.

Autrement dit, l'angoisse nous introduit, avec l'accent de communicabilité maximum, à une fonction qui est, pour notre champ, radicale — la fonction du manque.

Le rapport au manque est si foncier à la constitution de toute-logique qu'on peut dire que l'histoire de la logique est celle de ses réussites à

le masquer, ce par quoi elle s'apparente à un vaste acte manqué, si nous donnons à ce terme son sens positif.

C'est bien pourquoi vous me voyez toujours revenir par quelque voie à ces paradoxes de la logique qui sont destinés à vous suggérer les portes d'entrée par où s'impose à nous et les voies par où se règle le certain style à nous permettre à nous, cet acte manqué, de le résoudre, c'est-à-dire de ne pas manquer au manque.

C'est aussi pourquoi j'ai pensé introduire une fois de plus mon discours aujourd'hui par un apologue.

Ce n'est que ça, et vous ne pouvez vous fonder sur aucune analogie pour y trouver à supporter une situation de ce manque. Mais ce apologue est pourtant utile pour rouvrir la dimension – dont tout discours, tout discours de la littérature analytique elle-même, vous fait forcément retrouver l'ornière, dans les intervalles, dirais-je, de celui où, ici, de huit jours en huit jours je vous rattrape –, la dimension que quelque chose puisse se clore dans notre expérience, et que toute béance dont elle entendrait désigner ce manque serait encore quelque chose que ce discours pourrait combler.

Donc, petit apologue, le premier qui m'est venu, il y en aura d'autres, je ne désire ici qu'aller vite.

Je vous ai dit jadis, en somme, qu'il n'y a pas de manque dans le réel, que le manque n'est saisissable que par l'intermédiaire du symbolique. C'est au niveau de la bibliothèque que l'on peut dire – *là, le volume tant manque à sa place*. Cette place est une place désignée par l'introduction préalable du symbolique dans le réel. De ce fait, ce manque dont ici je parle, le symbole le comble facilement, il désigne la place, il désigne l'absence, il présentifie ce qui n'est pas là.

Mais observez le volume que voici, que j'ai acquis cette semaine, et c'est ce qui m'a inspiré ce petit apologue.

Il porte à la première page la notation – *Les quatre gravures de tant à tant manquant*.

Est-ce à dire pour autant que la fonction de la double négation entre ici en jeu ? Que si le volume vient à manquer à sa place, le manque des quatre gravures sera levé, et les gravures reviendront dans le volume ?

Il saute aux yeux qu'il n'en est rien.

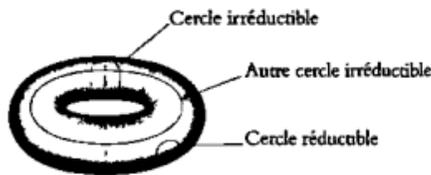
Cet apologue peut vous paraître un peu bêta, c'est pourtant toute la question de la logique quand on la transpose dans les termes intuits

que donne de l'inclusion du manque le schéma eulérien. Quelle est la position de la famille dans le genre, de l'individu dans l'espèce ? À l'intérieur d'un cercle planifié, qu'est-ce que le trou ?

Si je vous ai fait faire tant de topologie l'année dernière, c'était bien pour vous suggérer que la fonction du trou n'est pas univoque.

Il s'introduit toujours dans la voie de la pensée ce que nous appelons de noms divers, métaphoriques – la planification, l'implication du plan tout simple –, mais qui se réfère bien à quelque chose, à savoir au plan comme constituant foncièrement le support mnémotif naturel de la surface. Or, le rapport à la surface est infiniment plus complexe, comme je vous l'ai montré à simplement vous introduire l'anneau ou tore. Cette surface est en apparence des plus simples à imaginer, mais si on l'élabore pour pouvoir s'y référer, et à condition de la considérer bien pour ce qu'elle est, une surface, vous avez pu constater que l'on voit s'y diversifier étrangement la fonction du trou.

Je vous fais observer une fois de plus comment il faut l'entendre.

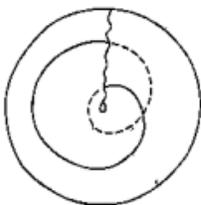


Les deux types de trous sur le tore

Il s'agit de savoir comment un trou peut se remplir et venir à se combler. Ceci est représentable comme le rétrécissement d'un cercle. Alors que n'importe quel cercle dessiné sur le plan peut se rétrécir jusqu'à n'être plus qu'un point, limite évanouissante, et disparaître, ce n'est pas le cas sur la surface du tore. Il y a sur elle des cercles sur lesquels nous pouvons ainsi opérer, mais il suffit que nous dessinions autrement notre cercle pour qu'il ne puisse pas venir à zéro. Il y a des surfaces qui ne comportent pas le complément du trou.

Si je dessine, c'est pour ne pas autrement m'exprimer.

L'essence du *cross-cap*, tel que je vous l'ai montré l'année dernière, c'est qu'il ne nous donne pas la diversité des deux types de cercle. Il n'y a jamais de cercle à réduction punctiforme, quelque coupure que vous dessiniez sur sa surface.



Surface minimale du *cross-cap*

Que nous la dessinions d'une façon qui est l'homologue de la coupure qui, sur le tore, participe des deux types de cercle, ou bien en passant par le point γ privilégié sur lequel j'ai attiré votre attention l'année dernière – au niveau du *cross-cap*, vous aurez toujours quelque chose qui, en apparence, pourra se réduire à la surface minimale, non sans qu'il ne reste à la fin, quelle que soit la variété de la coupure, quelque chose qui se symbolise, non pas comme une réduction concentrique, mais sous une forme irréductible, celle-ci ou celle-là, qui est la même, celle dite du huit intérieur, que l'on ne peut pas ne pas différencier de la pontification concentrique.

C'est en quoi le *cross-cap* a été pour nous une autre voie pour aborder la possibilité d'un type irréductible de manque.

Le manque est radical, radical à la constitution même de la subjectivité telle qu'elle nous apparaît par la voie de l'expérience analytique. J'aimerais l'énoncer en cette formule – dès que ça se sait, que quelque chose vient au savoir, il y a quelque chose de perdu, et la façon la plus certaine d'approcher ce quelque chose de perdu, c'est de le concevoir comme un morceau de corps.

Voilà, sous une forme massive et opaque, et dans son caractère irréductible, la vérité que nous donne l'expérience analytique, et qu'elle

introduit dès lors dans toute réflexion possible sur toute forme concevable de notre condition.

Ce point, faut-il bien dire, comporte assez d'insoutenable pour que nous essayions sans cesse de le contourner. Le fait est sans doute à deux faces, à savoir que, dans l'effort même de le contourner, nous ne faisons que plus en dessiner le contour, et que, à mesure même que nous nous en rapprochons, nous sommes toujours tentés de l'oublier, en fonction même de la structure que représente ce manque. D'où il résulte, autre vérité, que tout le tourment de notre expérience tient à ceci, que le rapport à l'Autre, où se situe toute possibilité de symbolisation et de lieu du discours, rejoint un vice de structure.

Le pas de plus à faire, c'est de concevoir que nous touchons là à cela même qui rend possible le rapport à l'Autre, c'est-à-dire à ce d'où surgit qu'il y a du signifiant.

Ce point d'où surgit qu'il y a du signifiant est celui qui, en un sens, ne saurait être signifié. C'est ce que j'appelle le point manque-de-signifiant.

2

J'entendais récemment quelqu'un, qui ne m'entend vraiment pas mal du tout, me demander si ce n'est pas là se référer simplement à ce qui est en quelque sorte la matière imaginaire de tout signifiant, la forme du mot ou celle du caractère chinois, si vous voulez, c'est-à-dire à ce qu'il y a d'irréductible dans le fait qu'il faut que le signifiant ait un support intuitif, comme les autres, comme tout le reste. Eh bien, justement non.

Bien sûr, c'est ce qui s'offre, c'est la tentation, mais ce n'est pas ce dont il s'agit concernant ce manque. Pour vous le faire sentir, je me référerai à des définitions que je vous ai déjà données et qui doivent servir.

Je vous ai dit que rien ne manque qui ne soit de l'ordre symbolique. Mais la privation, elle, c'est quelque chose de réel.

Ce dont nous parlons ici par exemple, c'est quelque chose de réel. Ce autour de quoi tourne mon discours quand j'essaie pour vous de représenter ce point décisif que pourtant nous oublions toujours, nous

soulement dans notre théorie mais dans notre pratique de l'expérience analytique, c'est une privation, qui se manifeste tant dans la théorie que dans la pratique. Cette privation est réelle, comme telle elle peut être réduite, mais suffit-il, pour la lever, de la cerner scientifiquement, et nous y arrivons ?

C'est parfaitement concevable, et il nous suffit de travailler la littérature analytique pour voir ce qu'il en est. Je vous en donnerai tout l'heure un échantillon.

J'ai pris le premier numéro qui m'est tombé sous la main de l'*International Journal*, et à peu près n'importe où, nous retrouvons les problèmes dont il s'agit, qu'on parle de l'anxiété, de l'*acting out* ou de R — il n'y a pas que moi qui me serve de lettres — *The Total Response*, la réponse totale de l'analyste dans la situation analytique. L'auteur de l'article qui porte ce titre est quelqu'un que nous retrouvons, puisque j'ai déjà parlé, la seconde année de mon Séminaire, de la nommée Margaret Little. Nous retrouverons, très centré dans son article, le problème de savoir où se situe la privation, car manifestement elle glisse à mesure que l'auteur entend serrer de plus près le problème que lui pose un certain type de patients.

Mais ce n'est pas la réduction de la privation, sa symbolisation, son articulation, qui lèvera pour autant le manque. C'est ce qu'il faut d'abord que nous nous mettions bien dans l'esprit, ne serait-ce que pour comprendre ce que signifie ce mode d'apparition du manque dans l'expérience analytique qui s'appelle la castration. La privation est quelque chose de réel tandis que le manque, lui, est symbolique. Il est clair qu'une femme n'a pas de pénis, mais, si vous ne symbolisez pas le pénis comme l'élément essentiel à avoir ou à ne pas avoir, de cette privation, elle n'en saura rien.

La castration, vous ai-je dit, est symbolique. C'est-à-dire qu'elle se rapporte à un certain phénomène de manque. Elle apparaît au cours de l'analyse pour autant que le rapport avec l'Autre, qui n'a d'ailleurs pas attendu l'analyse pour se constituer, y est fondamental. Au niveau de cette symbolisation — c'est-à-dire dans le rapport à l'Autre pour autant que le sujet a à se constituer dans le discours analytique — une des formes possibles de l'apparition du manque est le ($\rightarrow \phi$), le support imaginaire de la castration. Mais ce n'est là que l'une des traductions possibles du manque originel, du vice de structure inscrit dans l'être-

au-monde du sujet à qui nous avons affaire. Dans ces conditions, n'est-il pas normal de se demander pourquoi l'expérience analytique pourrait être amenée jusqu'à ce point et pas au-delà ? Le terme que Freud nous donne comme dernier, du complexe de castration chez l'homme et du *Pénisleid* chez la femme, peut être mis en question. Qu'il soit dernier n'est pas nécessaire.

C'est bien pour cette raison que c'est un chemin d'approche essentiel de notre expérience que de concevoir dans sa structure originelle la fonction du manque, et il faut y revenir maintes fois pour ne pas la manquer. Donc, autre fable.

L'insecte qui se promène à la surface de la bande de Möbius, s'il a la représentation de ce que c'est qu'une surface, peut croire à tout instant qu'il y a une face qu'il n'a pas explorée, celle qui est toujours à l'envers de celle sur laquelle il se promène. Il peut croire à cet envers, alors qu'il n'y en a pas, comme vous le savez. Lui, sans le savoir, explore la seule face qu'il y ait, et pourtant, à chaque instant, il y a bien un envers.

Ce qui lui manque pour s'apercevoir qu'il est passé à l'envers, c'est la petite pièce qu'un jour j'ai matérialisée, construite, pour vous la mettre dans la main, celle que vous dessine cette façon de couper le *cross-cap*. Cette petite pièce manquante, c'est une sorte de court-circuit qui l'amènerait, par le chemin le plus court, à l'envers du point où il était l'instant d'avant.

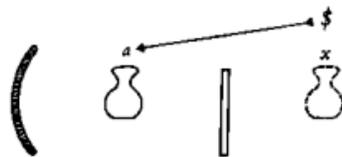
Cette petite pièce manquante, le *a* dans l'occasion, l'affaire est-elle donc résolue parce que nous la décrivons sous cette forme paradigmatique ? Absolument pas, car c'est le fait qu'elle manque qui fait toute la réalité du monde où se promène l'insecte. Le petit huit intérieur est bel et bien irréductible. Autrement dit, c'est un manque auquel le symbole ne supplée pas. Ce n'est pas une absence à laquelle le symbole puisse parler.

Ce n'est pas non plus une annulation, ni une dénégarion. Annulation et dénégarion sont des formes constituées de ce que le symbole permet d'introduire dans le réel, à savoir l'absence. Annuler et dénier, c'est tenter de défaire ce qui dans le signifiant nous écarte de l'origine et du vice de structure originel, c'est-à-dire tenter de rejoindre dans le signifiant sa fonction de signe, ce à quoi s'efforce, s'étend l'obsessionnel. Annulation et dénégarion visent donc ce point de manque, mais elles

ne le rejoignent pas pour autant, car, comme Freud l'explique, elles ne font que redoubler la fonction du signifiant en l'appliquant à elle-même. Or, plus je dis que ça n'est pas là, et plus ça est là.

La tache de sang, que ce soit celle à quoi s'étendue Lady Macbeth ou celle que Lautréamont désigne sous le terme *intellectuelle*, est impossible à effacer, parce que la nature du signifiant est justement de s'efforcer à effacer une trace. Et plus on cherche à l'effacer, pour retrouver la trace, plus la trace insiste comme signifiant. D'où il résulte que, concernant le rapport à ce comme quoi se manifeste le *a* comme cause du désir, nous avons toujours affaire à une problématique ambiguë.

En effet, quand on l'inscrit dans notre schéma, toujours à renouveler, il y a deux modes sous lesquels le *a* peut apparaître dans le rapport à l'Autre. Si nous pouvons les rejoindre, c'est justement par la fonction de l'angoisse, en tant que l'angoisse, où qu'elle se produise, en est le signal – dans la mesure du moins où il n'est pas d'autre façon d'interpréter ce qui nous en est dit dans la littérature analytique.



À propos de l'angoisse le discours analytique se divise, et présente deux faces. Observez combien il est étrange de les rapprocher.

D'une part, on réfère l'angoisse au réel, et on nous dit qu'elle est la défense majeure, la plus radicale, la réponse au danger le plus originel, à l'insurmontable *Hilfslosigkeit*, à la détresse absolue de l'entrée au monde. D'autre part, on soutient qu'elle est, par la suite, reprise par le moi comme signal de dangers infiniment plus légers, à propos desquels le discours analytique est souvent porté à l'emphase, évoquant ce qu'il appelle les menaces de l'*Ich* et de l'*Es*. Jones, sur ce point, fait preuve d'un tact et d'une mesure qui manquent à nos collègues, et parle

simplement quelque part d'un *buried desire*, un désir enterré, pour demander – est-ce bien, après tout, si dangereux que ça, le retour d'un désir enterré? Cela vaut-il la mobilisation d'un signal aussi majeur que serait l'angoisse, si nous sommes obligés pour l'expliquer de recourir au danger vital le plus absolu?

Ce paradoxe se retrouve un peu plus loin, car il n'est pas de discours analytique qui, après avoir fait de l'angoisse le corps dernier de toute défense, ne nous parle de défense contre l'angoisse. Ainsi, cet instrument si utile à nous avertir du danger, c'est contre lui que nous aurions à nous défendre. Et voilà que, par cette défense contre l'angoisse, on explique toutes sortes de réactions, de constructions, de formations dans le champ psychopathologique. N'y a pas là quelque paradoxe, et qui exige de formuler autrement les choses? – à savoir que la défense n'est pas contre l'angoisse, mais contre ce dont l'angoisse est le signal.

Ce dont il s'agit en réalité, ce n'est pas de la défense contre l'angoisse, c'est de ce certain manque, à ceci près que nous savons qu'il y a, de ce manque, des structures différentes et définissables comme telles. Le manque du bord simple, celui du rapport avec l'image narcissique, n'est pas le même que celui du bord redoublé, qui se rapporte à la coupure plus loin poussée sur le *cross-cap*, et qui concerne le *a* comme tel, en tant que c'est à lui que nous devons avoir affaire à un certain niveau du manquement du transfert.

Ici apparaîtra, me semble-t-il, mieux qu'ailleurs que le manque du manquement n'est pas le manquement du manque.

Chaque fois qu'un discours est assez loin poussé sur le rapport que nous avons comme Autre à celui que nous avons en analyse, la question est posée de ce que doit être notre rapport avec ce *a*. Il convient de le repérer, et vous le retrouvez toujours. Là encore, la béance est manifeste entre deux faces du discours analytique.

D'une part, on nous parle de l'expérience analytique comme d'une mise en question profonde et permanente qui renverrait toujours le sujet à quelque chose d'autre par rapport à ce qu'il nous manifeste, de quelque nature que ce soit. Comme me disait il n'y a pas longtemps une de mes patientes – *Si j'étais sûre que c'était uniquement du transfert*. La fonction du *ne que* dans ce n'est que du transfert est l'envers de sa fonction dans il n'a qu'à faire ainsi. Cette forme du verbe se conjugue,

mais non pas comme vous le croyez, comme il n'a qu'avait — forme que l'on voit fleurir dans un discours spontané.

Sur l'autre face, ce qu'on nous explique, c'est la charge, le fardeau, du héros analyste, qui serait d'avoir à intérioriser ce *a*, à le prendre en lui, comme bon ou mauvais objet, mais en tous les cas comme objet interne, et c'est de là que surgirait toute la créativité par où il doit restaurer du sujet l'accès au monde.

Les deux choses sont vraies, encore qu'elles ne soient pas rejointes. Mais à ne pas les rejoindre, on les confond, et, à les confondre, on ne dit rien de clair sur ce qui concerne le maniement de la relation transférentielle, celle qui tourne autour du *a*.

Mais c'est ce qu'explique suffisamment la remarque que je vous ai faite sur ce qui distingue dans la clinique la position du sujet par rapport à *a* et la constitution même de son désir.

Pour dire les choses sommairement, s'il s'agit du pervers ou du psychotique, la relation du fantasme ($S \hat{O} a$) s'institue de telle sorte que *a* est à sa place du côté de *i(a)*. Dans ce cas, pour manier la relation transférentielle, nous avons en effet à prendre en nous le *a* dont il s'agit, à la façon d'un corps étranger, d'une incorporation dont nous sommes le patient, car l'objet en tant qu'il est la cause de son manque est absolument étranger au sujet qui nous parle.

Dans le cas de la névrose, la position est différente, pour autant que quelque chose apparaît de son fantasme du côté de l'image *i'(a)*. En *x*, apparaît quelque chose qui est un *a*, et qui seulement le paraît — car le *a* n'est pas spécularisable, et ne saurait ici apparaître, si je puis dire, en personne. C'est seulement un substitut. C'est là seulement d'où se motive la mise en cause profonde de toute authenticité dans l'analyse classique du transfert.

Mais ce n'est pas dire que ce soit là la cause du transfert. Nous avons toujours affaire à ce petit *a* qui, lui, n'est pas sur la scène, mais qui ne demande à chaque instant qu'à y monter pour introduire son discours dans celui qui continue à se tenir sur la scène, fût-ce à y jeter le désordre, la pagaille, en disant *Trève de tragédie*, comme aussi bien *Trève de comédie*, encore que ce soit un peu mieux comme ça.

Pourquoi cet Ajax se met-il, comme on dit, la rate au court-bouillon ? — alors qu'après tout, s'il n'a fait qu'exterminer des moutons, tant mieux, c'est quand même moins grave que s'il avait exterminé

tous les Grecs. Puisqu'il n'a pas exterminé tous les Grecs, il est d'autant moins déshonoré, et s'il est livré à cette manifestation ridicule, tout le monde sait que c'est parce que Minerve lui a jeté un sort. Bref, il n'y a pas de drame.

La comédie est moins facile à exorciser. Comme chacun sait, elle est plus gaie, et même si on l'exorcise, ce qui se passe sur la scène peut fort bien continuer. On recommence à la chanson du pied de bouc, à la vraie histoire dont il s'agit depuis le début, à l'origine du désir. C'est bien pour ça que le nom même de la tragédie fait référence au bouc et au satyre, dont la place était d'ailleurs toujours réservée à la fin d'une trilogie.

Le bouc qui bondit sur la scène, c'est l'*acting out*. L'*acting out* dont je parle, c'est le mouvement inverse de ce à quoi le théâtre moderne aspire, à savoir que les acteurs descendent dans la salle, c'est que les spectateurs montent sur la scène et y disent ce qu'ils ont à dire.

Voilà pourquoi, si je puis dire, je convoque ici Margaret Little, prise parmi d'autres, je vous l'ai dit, à la façon dont on peut se bander les yeux, et placer un couteau en travers des pages d'un livre pour faire de la divination.

3

Margaret Little, dans son article, sur *La Réponse totale de l'analyste aux besoins de son patient*, de mai-août 1957, partie III-IV du volume 38, poursuit le discours auquel je m'étais déjà arrêté à un moment de mon Séminaire où cet article n'avait pas encore paru.

Ceux qui étaient là se souviennent des remarques que j'avais faites à propos d'un certain discours angoissé chez elle, et de ses tentatives de maîtriser cette angoisse en parlant de contre-transfert. Je ne me suis pas arrêté à l'apparence première du problème, à savoir les effets d'une interprétation mexicaine.

Un jour, un analyste reçoit l'un de ses patients qui revient de faire un *broadcast*, une émission de radio, sur un sujet qui intéresse l'analyste lui-même — nous voyons à peu près dans quel milieu ceci a pu se passer. Il lui dit — *Vous avez fort bien parlé hier, je vous vois tout déprimé*

aujourd'hui, c'est sûrement de la crainte que vous avez de m'avoir blessé en émettant sur mes plates-bandes.

Il faut deux ans de plus pour que le sujet s'aperçoive, à propos de retour d'un anniversaire, que ce qui avait fait sa tristesse tenait à ceci, que ce *broadcast* avait ravivé en lui le sentiment de deuil qu'il avait de la mort toute récente de sa mère, qui, dit-il, ne pouvait pas voir le succès que représentait pour son fils d'être ainsi promu à une position momentanée de vedette.

Margaret Little, qui a repris ce patient de l'analyste précédent, est frappée du fait que l'analyste n'avait fait, dans son interprétation, qu'interpréter ce qui se passait dans son propre inconscient, à lui l'analyste, à savoir qu'il était effectivement fort marri du succès de son patient.

Ce dont il s'agit est pourtant bien ailleurs. C'est à savoir, qu'il ne suffit pas de parler de deuil, ni même de la répétition du deuil où était alors le sujet de celui que deux ans plus tard il faisait de son analyse, mais de s'apercevoir de quoi il s'agit dans la fonction du deuil lui-même, et donc, du même coup, pousser un peu plus loin ce que Freud dit du deuil en tant qu'identification à l'objet perdu. Ce n'est pas là une définition suffisante du deuil.

Nous ne sommes en deuil que de quelqu'un dont nous pouvons nous dire *J'étais son manque*. Nous sommes en deuil de personnes que nous avons ou bien ou mal traitées, et vis-à-vis de qui nous ne savions pas que nous remplissions la fonction d'être à la place de leur manque. Ce que nous donnons dans l'amour, c'est essentiellement ce que nous n'avons pas, et quand ce que nous n'avons pas nous revient, il y a assurément régression, et en même temps révélation de ce en quoi nous avons manqué à la personne pour représenter ce manque. Mais ici, en raison du caractère irréductible de la méconnaissance concernant le manque, cette méconnaissance simplement se renverse, à savoir que cette fonction que nous avions d'être son manque, nous croyons pouvoir la traduire maintenant en ceci, que nous lui avons manqué – alors que c'était justement en cela que nous lui étions précieux et indispensables.

Voilà ce que je vous demanderai de repérer, si vous voulez bien vous y mettre, dans le nouvel article de Margaret Little, qui constitue une

phase ultérieure de sa réflexion, considérablement approfondie sinon améliorée, car, améliorée, elle ne l'est pas.

L'auteur ne s'avance à donner aucune définition du contre-transfert, question toujours si problématique, et jusqu'à un certain point nous pouvons lui en être reconnaissants, car si elle s'y était avancée, c'était, mathématiquement, dans l'erreur. Elle ne veut considérer que la réponse totale de l'analyste, c'est-à-dire tout – aussi bien le fait qu'il est là comme analyste que des choses de son propre inconscient qui peuvent lui échapper, que le fait que, comme tout être vivant, il éprouve des sentiments au cours de l'analyse, et qu'enfin – elle ne le dit pas comme ça, mais c'est de cela qu'il s'agit –, étant l'Autre, elle est dans une position d'entière responsabilité. C'est donc avec cet immense *Total* de sa position d'analyste qu'elle entend nous exposer honnêtement ce qu'elle conçoit être la réponse de l'analyste.

Il en résulte qu'elle va aller jusqu'à prendre des positions les plus contraires – ce n'est pas dire qu'elle soient fausses – aux formations classiques. Loin de rester hors du jeu, il faut que l'analyste se suppose, au principe, engagé jusqu'à la garde, se considère comme effectivement responsable, et par exemple, ne se refuse pas à témoigner si, concernant ce qui se passe dans l'analyse, elle est appelée devant une cour de justice à répondre de son sujet.

Je ne dis pas que ce ne soit pas là une attitude soutenable. Je dis que placer à l'intérieur de cette perspective la fonction de l'analyste est d'une originalité prêtant à problème. L'analyste peut, en quelque occasion, être mis en demeure de justifier tous ses sentiments non seulement au propre tribunal de l'analyste, ce que chacun admettra, mais même à l'endroit du sujet. Le poids de tous les sentiments, que peut éprouver l'analyste à l'égard de tel sujet engagé avec lui dans l'entreprise analytique, peut avoir à être, non seulement invoqué, mais promu dans quelque chose qui ne sera pas une interprétation, mais un aveu. C'est là entrer dans une voie dont la première introduction dans l'analyse par Ferenczi a fait l'objet des plus extrêmes réserves de la part des analystes classiques.

Notre auteur fait trois parts parmi les patients auxquels elle a affaire. Comme elle semble admettre de se charger du plus large éventail de cas, nous avons, d'une part, les psychoses. Là, il lui faut bien admettre de se décharger d'une part de ses responsabilités sur d'autres supports,

névroses, elle nous dit que la plus grande part de responsabilité doit nous nous décharger aussi, c'est pour la mettre sur les épaules du sujet, preuve de remarquable lucidité. Entre les deux, elle définit une tierce classe, celle des névroses de caractère ou personnalité réactionnelle, ce qu'Alexander désigne comme *neurotic characters*. Bref, c'est tout ce autour de quoi s'élaborent de bien problématiques tentatives classificatoires, alors qu'en réalité, il ne s'agit pas d'une espèce de sujets, mais d'une zone où prévaut ce que je définis ici comme *acting out*.

C'est bien, en effet, ce dont il s'agit dans le cas qu'elle nous développe. C'est le cas d'un sujet féminin qui est venu à l'analyste parce qu'elle fait des actes que l'on classe dans le cadre de la *kleptomane*. Pendant un an, elle ne fait pas la moindre allusion à ces vols. Tout au long moment de l'analyse, elle se trouve sous le feu acharné des interprétations actuelles de transfert les plus répétées au sens considéré actuellement. Dans la voie adoptée, on considère en effet que le transfert doit, à partir d'un certain moment, être étanché, épongé sans arrêt, tout au cours de l'analyse. Aucune de ces interprétations, si subtiles et variées qu'elle les élabore, n'effleure même un instant la défense de son sujet.

Si quelqu'un veut bien me rendre le service, à une date que nous allons fixer, d'entrer dans l'exposé détaillé de ce cas, ce que je ne puis faire devant vous parce que j'ai d'autres choses à vous dire, vous verrez se manifester la pertinence des remarques que je suis en train de vous faire maintenant.

L'analyse ne commence à bouger, nous dit-elle, qu'au moment où un jour, sa patiente arrive la face tuméfiée par les pleurs qu'elle verse sur la mort – dans un pays qu'elle a quitté depuis longtemps avec ses parents, à savoir l'Allemagne d'alors, l'Allemagne nazie – d'une personne qui ne se distinguait pas autrement parmi ceux qui avaient veillé sur son enfance, si ce n'est que c'était une amie de ses parents, mais une amie avec qui elle avait des rapports bien différents que ceux qu'elle avait avec ses parents. C'est un fait qu'elle n'a jamais, de personne, porté un pareil deuil.

Devant cette réaction déchainée, surprenante, quelle est la réaction de notre analyste? Celle d'interpréter, comme elle fait toujours. Là encore, elle varie ses interprétations, histoire de voir celle qui marche

contre l'objet, ou que ce deuil s'adresse peut-être à l'analyste, façon de lui apporter à elle, l'analyste, tous les reproches qu'elle a à lui faire à travers l'écran de la personne dont elle porte le deuil. Rien ne fonctionne. Un tout petit quelque chose commence à se déclencher quand l'analyste avoue au sujet qu'elle y perd son latin, et que la voir comme ça lui fait de la peine. Et aussitôt notre analyste d'en déduire que c'est le positif, le réel, le vivant d'un sentiment, qui a redonné à l'analyse son mouvement. L'auteur choisit et le style et l'ordre de son développement pour que nous puissions dire que ce qui atteint le sujet et lui permet de transférer, à proprement parler, à la relation à l'analyste la réaction dont il s'agissait dans ce deuil, tient à l'apparition de ceci, qu'il y avait une personne pour qui elle pouvait être un manque.

L'intervention avait fait apparaître à la patiente qu'il y avait chez l'analyste ce qui s'appelle de l'angoisse. Nous sommes là sur la limite de quelque chose qui désigne dans l'analyse la place du manque. Cette insertion, cette greffe, ce marcottage, ouvre une dimension qui permet à ce sujet féminin de se saisir comme un manque, alors qu'il ne le pouvait absolument pas dans toute la relation avec les parents.

Ce n'est pas en tant que sentiment positif qu'a porté l'interprétation, si on peut qualifier ainsi ce qui nous est décrit dans l'observation. Toujours est-il que le sujet ouvre les bras, et lâche que cette interprétation a porté. C'est parce qu'a été introduit par une voie involontaire ce qui est en question, et doit toujours venir en question dans l'analyse à quelque point que ce soit, fût-ce à son terme, à savoir la fonction de la coupure.

Ce qui va vous permettre de le repérer, ce sont les tournants qui survont et qui seront décisifs, pour l'analyse. Il y a deux moments.

Le premier moment. L'analyste, s'armant de courage, au nom de l'idéologie, de la vie, du réel, de tout ce que vous voudrez, fait tout de même l'intervention la plus singulière par rapport à cette perspective que j'appellerai sentimentale. Un beau jour, alors que le sujet lui ressasse toutes ses histoires d'argent avec sa mère, l'analyste lui dit en propres termes – *Écoutez, finissez-en avec ça, parce que, littéralement, je ne peux plus l'entendre, vous m'endormez*. Je ne vous donne pas ça comme un modèle de technique, je vous demande de lire une observation et de

ne serait-ce que pour, quelquefois, l'hospitalisation nécessaire. Dans les névroses, elle nous dit que la plus grande part de responsabilité des nous nous déchargeons aussi, c'est pour la mettre sur les épaules à sujet, preuve de remarquable lucidité. Entre les deux, elle définit une tierce classe, celle des névroses de caractère ou personnalité réactionnelle, ce qu'Alexander désigne comme *neurotic characters*. Bref, c'est tout ce autour de quoi s'élaborent de bien problématiques tentatives classificatoires, alors qu'en réalité, il ne s'agit pas d'une espèce de sujets, mais d'une zone où prévaut ce que je définis ici comme *acting out*.

C'est bien, en effet, ce dont il s'agit dans le cas qu'elle nous développe. C'est le cas d'un sujet féminin qui est venu à l'analyse pure qu'elle fait des actes que l'on classe dans le cadre de la kleptomane. Pendant un an, elle ne fait pas la moindre allusion à ces vols. Tout un long moment de l'analyse, elle se trouve sous le feu acharné des interprétations actuelles de transfert les plus répétées au sens considéré actuellement. Dans la voie adoptée, on considère en effet que le transfert doit, à partir d'un certain moment, être étanché, épongé sans arrêt, tout au cours de l'analyse. Aucune de ces interprétations, si subtiles et variées qu'elle les élabore, n'effleure même un instant la défense de son sujet.

Si quelqu'un veut bien me rendre le service, à une date que nous allons fixer, d'entrer dans l'exposé détaillé de ce cas, ce que je ne puis faire devant vous parce que j'ai d'autres choses à vous dire, vous venez se manifester la pertinence des remarques que je suis en train de vous faire maintenant.

L'analyse ne commence à bouger, nous dit-elle, qu'au moment où, un jour, sa patiente arrive la face tuméfiée par les pleurs qu'elle verse sur la mort — dans un pays qu'elle a quitté depuis longtemps avec ses parents, à savoir l'Allemagne d'alors, l'Allemagne nazie — d'une personne qui ne se distinguait pas autrement parmi ceux qui avaient vécu sur son enfance, si ce n'est que c'était une amie de ses parents, mais une amie avec qui elle avait des rapports bien différents que ceux qu'elle avait avec ses parents. C'est un fait qu'elle n'a jamais, de personne, porté un pareil deuil.

Devant cette réaction déchainée, surprenante, quelle est la réaction de notre analyste? Celle d'interpréter, comme elle fait toujours. Là encore, elle varie ses interprétations, histoire de voir celle qui marche

Interprétations classiques, à savoir que ce deuil est un besoin de rétorsion contre l'objet, ou que ce deuil s'adresse peut-être à l'analyste, façon de lui apporter à elle, l'analyse, tous les reproches qu'elle a à lui faire à travers l'écran de la personne dont elle porte le deuil. Rien ne fonctionne. Un tout petit quelque chose commence à se déclencher quand l'analyste avoue au sujet qu'elle y perd son latin, et que la voir comme ça lui fait de la peine. Et aussitôt notre analyste d'en déduire que c'est le positif, le réel, le vivant d'un sentiment, qui a redonné à l'analyse son mouvement. L'auteur choisit et le style et l'ordre de son développement pour que nous puissions dire que ce qui atteint le sujet et lui permet de transférer, à proprement parler, à la relation à l'analyste la réaction dont il s'agissait dans ce deuil, tient à l'apparition de ceci, qu'il y avait une personne pour qui elle pouvait être un manque.

L'intervention avait fait apparaître à la patiente qu'il y avait chez l'analyste ce qui s'appelle de l'angoisse. Nous sommes là sur la limite de quelque chose qui désigne dans l'analyse la place du manque. Cette insertion, cette greffe, ce marcottage, ouvre une dimension qui permet à ce sujet féminin de se saisir comme un manque, alors qu'il ne le peut absolument pas dans toute la relation avec les parents.

Ce n'est pas en tant que sentiment positif qu'a porté l'interprétation, si on peut qualifier ainsi ce qui nous est décrit dans l'observation. Toujours est-il que le sujet ouvre les bras, et lâche que cette interprétation a porté. C'est parce qu'a été introduit par une voie involontaire ce qui est en question, et doit toujours venir en question dans l'analyse à quelque point que ce soit, fût-ce à son terme, à savoir la fonction de la coupure.

Ce qui va vous permettre de le repérer, ce sont les tournants qui suivront et qui seront décisifs, pour l'analyse. Il y a deux moments.

Le premier moment. L'analyste, s'armant de courage, au nom de l'idéologie, de la vie, du réel, de tout ce que vous voudrez, fait tout de même l'intervention la plus singulière par rapport à cette perspective que j'appellerai sentimentale. Un beau jour, alors que le sujet lui ressasse toutes ses histoires d'argent avec sa mère, l'analyste lui dit en propres termes — *Écoutez, finissez-en avec ça, parce que, littéralement, je ne peux plus l'entendre, vous m'endormez*. Je ne vous donne pas ça comme un modèle de technique, je vous demande de lire une observation et de

suivre les problèmes qui se posent à une analyste aussi expérimentée que brûlante d'authenticité.

La seconde fois, il s'agit de légères modifications qui ont été faites chez l'analyste à ce qu'elle appelle la décoration de son cabinet — nous en croyons ce qu'est en moyenne la décoration chez nos confrères, ça doit être joli. Notre Margaret Little a déjà été tannée toute la journée par les remarques de ses patients — *C'est bien, c'est mal, ce bon et dégoûtant, ce vert est admirable* —, et voilà notre patiente qui rapplaque vers la fin de la journée, et qui remet ça en termes encore un peu plus agressifs que les autres. L'analyste lui dit textuellement — *Écoutez, je ne fiche totalement de ce que vous pouvez en penser. Comme la première fois, la patiente est choquée, estomaquée, après quoi elle ressort de son silence avec des cris d'enthousiasme — Ce que vous avez fait là, c'est formidable, etc.*

Je vous passe les progrès de cette analyse. Ce que je voudrais simplement désigner ici à propos d'un cas choisi, dans une partie du champ particulièrement favorable à cette problématique, c'est que le facteur décisif du progrès de la cure tient à l'introduction de la fonction de la coupure. La première interprétation a consisté à lui dire — *Vous me faites l'effet du bouchon de carafe, vous m'endormez*. La seconde fois, elle l'a littéralement reniée à sa place — *Pensez ce que vous voudrez de la décoration de mon cabinet, je m'en balance*. Et c'est alors que quelque chose de décisif a été mobilisé dans la relation transférentielle ici en cause.

Cela permet de désigner que l'un de ses problèmes était qu'elle n'avait jamais pu faire la moindre ébauche de sentiment de deuil à l'égard d'un père qu'elle admirait. Mais les histoires qui nous sont rapportées nous montrent surtout qu'elle ne pouvait d'aucune façon représenter quelque chose qui ait pu, sous quelque angle que ce soit, manquer à son père. Scène bien significative — lors d'une petite promenade avec lui, elle tient un petit bâton de bois, bien symbolique du pénis, et la malade elle-même le souligne. De façon, semble-t-il, assez innocente, le père lui balance cette petite badine à l'eau, de la façon la moins commentée. Nous ne sommes pas aux dimanches de Ville-d'Avray, dans cette histoire.

Quant à la mère, dont l'incidence est la plus proche dans le déterminisme des vols, elle n'a jamais pu faire de cette enfant autre chose qu'un prolongement d'elle-même, qu'un meuble, voire qu'un instru-

ment, instrument de menace et de chantage à l'occasion, mais, en aucun cas, quelque chose, qui aurait pu avoir un rapport causal par rapport à son propre désir. C'est bien pour désigner ceci, à savoir que son désir — elle ne sait bien entendu pas lequel — pourrait être pris en considération, que chaque fois que la mère se rapproche, entre dans le champ d'induction où elle peut avoir quelque effet, le sujet se livre très régulièrement à un vol, qui, comme tous les vols de kleptomane, veut simplement dire — *Je vous montre un objet que j'ai ravi par la force ou par la ruse, parce qu'il y a quelque part un autre objet, le mien, le a, qui mériterait qu'on le considère, qu'on le laisse un instant s'isoler*. Cette fonction de l'isolement de l'être-seul est en quelque sorte le pauvre corrélatif de la fonction de l'angoisse. *La vie*, dit quelque part quelqu'un qui n'est pas analyste, Étienne Gilson, *l'existence est un pouvoir ininterrompu d'actives séparations*.

Je pense qu'après le discours d'aujourd'hui vous ne confondrez pas cette remarque avec celle qui est faite d'habitude sur les frustrations. Il s'agit d'autre chose. Il s'agit de la limite où s'instaure la place du manque.

Une réflexion continue et variée sur les formes diverses, métonymiques, où apparaissent dans la clinique les points foyers de ce manque, fera la suite de notre discours. Mais nous ne pouvons pas ne pas mettre en question aussi les buts de l'analyse. Les positions prises à cet égard sont si instructives, enseignantes, que je voudrais, au point où nous en sommes, que soit repris l'article d'un nommé Szasz sur les buts du traitement analytique, *On the Theory of Psychoanalytic Treatment*, dans lequel est avancé que les buts de l'analyse sont donnés dans sa règle, et que, du même coup, la fin dernière de toute analyse, didactique ou non, ne peut se définir que par l'initiation du patient à un point de vue scientifique sur ses propres mouvements.

C'est là une position extrême, assurément très singulière et spécialisée. Je ne dis pas — *Est-ce là une définition que nous puissions accepter ?*, je dis — *Qu'est-ce que peut nous apprendre cette définition ?* Vous en avez, ici, entendu assez pour savoir que s'il y a quelque chose que j'ai mis maintes fois en cause, c'est bien le point de vue scientifique, en tant que sa visée est toujours de considérer le manque comme comblable, à l'opposé de la problématique d'une expérience qui inclut en elle de tenir compte du manque comme tel.

PUNCTUATIONS SUR LE DÉSIR

*Du contre-transfert au désir de l'analyste
Le désir comme volonté de jouissance
Le désir, de la lutte à l'amour*

Il n'en reste pas moins qu'un tel point de vue est utile à repérer, surtout si on le met en rapport avec l'article plus ancien d'une autre analyste, Barbara Low, concernant ce qu'elle appelle les *Entschädigungen*, les compensations de la position de l'analyste. Vous y verrez produite une conception tout opposée de la position de l'analyste à celle de l'artiste. Ce dont il s'agit dans l'analyse, nous dit-elle, est quelque chose de tout à fait comparable – ce n'est pas une analyste moins remarquable pour la fermeté de ses conceptions – à la sublimation qui prétend à la création artistique. L'article est en allemand dans l'*Internationale Zeitschrift* de la vingtième année, je le tiens, malgré sa rareté, à la disposition de celui qui voudrait bien s'en charger.

Le 20 février, jour de ma rentrée, puisque je vais m'absenter maintenant, deux personnes qui sont ici, et que j'ai interrogées tout à l'heure, pourraient-elles s'occuper des trois articles dont je viens de parler en se répartissant les rôles comme bon leur semble, et s'adjoignant à l'occasion une troisième pour le troisième article, ne pourraient-elles pas s'engager à ne pas laisser trop longtemps cette tribune vide, et à la reprendre à ma place si je ne suis pas là, avec moi dans l'assistance si j'y reviens ?

Je crois avoir obtenu d'eux – il s'agit, respectivement, de Granoff et de Perrier – leur consentement. Je vous donne donc rendez-vous, pour les entendre, le 20 février, c'est-à-dire dans très exactement trois semaines. (*Lacan ne sera de retour que le 27 février.*)

30 JANVIER 1963

Bon, me voilà de retour des sports d'hiver.

La plus grande part de mes réflexions y était comme d'habitude tournée à votre service, non pas exclusivement pourtant.

Outre qu'ils me réussissent cette année, ce qui n'est pas toujours le cas, les sports d'hiver m'ont frappé par je ne sais quoi qui m'est apparu finalement, et qui m'a ramené à un problème dont ils me semblent une incarnation évidente, une matérialisation très vive – le problème contemporain de la fonction du camp de concentration.

Les sports d'hiver sont une sorte de camp de concentration pour la vieillesse aisée, dont chacun sait qu'elle deviendra de plus en plus un problème dans l'avancement de notre civilisation, vu l'avancement de l'âge moyen avec le temps.

Cela m'a rappelé que le problème du camp de concentration, et de sa fonction à cette époque de notre histoire, a vraiment été jusqu'ici intégralement loupé, complètement masqué par l'ère de moralisation crépusculaire qui a suivi immédiatement la sortie de la guerre, et l'idée absurde qu'on allait pouvoir en finir aussi vite avec ça – je parle toujours des camps de concentration. Je n'épiloguerai pas plus longtemps sur les divers commis voyageurs qui se sont fait une spécialité d'étouffer l'affaire, au premier rang desquels il y en a eu un qui y a récolté le prix Nobel. On a vu à quel point il était à la hauteur de son héroïsme de l'absurde au moment où il s'est agi de prendre sérieusement parti sur une question actuelle.

Parallèlement à ces réflexions, je relisais, toujours à votre service, mon Séminaire sur l'éthique d'il y a quelques années, et cela pour renouveler le bien-fondé de ce que je crois y avoir articulé de plus

essentiel après notre maître Freud, que je crois avoir accentué d'une façon digne de la vérité dont il s'agit, à savoir que toute morale est, chercher, dans son principe et dans sa provenance, du côté du réel. Encore faut-il savoir ce qu'on entend par là.

Que la morale soit sans doute à chercher du côté du réel, et plus spécialement en politique, n'est pas vous inciter pour autant à la chercher du côté du Marché commun.

Je vais maintenant remettre non seulement la parole, mais même la présidence, ou plus exactement la position de *chairman*, à celui qui l'a occupée la dernière fois, Granoff. Puisqu'il a fait une introduction générale aux trois parties, il faudra bien qu'il donne au moins un peu mot de réponse à Mme Aulagnier, qui va finir aujourd'hui la boucle de ce qui avait été amorcé la dernière fois sur l'article de Margan Little. (*Suivent les interventions.*)

L'article de Barbara Low est certainement de beaucoup le plus extraordinaire et le plus remarquable des trois. J'ai vu un petit peu le signe d'une évasion dans le fait que Granoff nous ait renvoyés à une forme plus moderne d'intervention, sous la forme de l'article de Luca Tower. Je lui en suis, d'autre part, assez reconnaissant, puisque le voilà introduisant, cet article, ce que je n'aurais pas fait moi-même cette année, mais nous ne pouvons plus maintenant l'éviter. Je suis également très reconnaissant à Perrier de m'avoir envoyé hier un petit résumé de ce qu'il a apporté de son côté. Je me laisse le temps, et peut-être une meilleure information, pour faire allusion à des points de détail que j'aurai à relever.

Les auteurs de ces interventions ne perdent donc rien pour attendre un peu.

1

Je pense que, massivement, vous en savez assez sur ce que je désire apporter par la référence à ces articles tous centrés sur le contre-transfert, sujet que je ne prétends pas pouvoir maintenant préciser comme il le mérite. Je ne l'ai évoqué que dans la perspective de ce que j'ai à vous dire sur l'angoisse, plus exactement de la fonction que doit remplir la référence à l'angoisse dans la suite générale de mon enseignement.

Ce propos sur l'angoisse ne saurait se tenir plus longtemps éloigné d'une approche plus précise de ce qui vient, d'une façon toujours plus insistante depuis quelque temps dans mon discours, à savoir le problème du désir de l'analyste.

En fin de compte, même les oreilles les plus dures ne peuvent manquer d'entendre que, dans la difficulté de l'abord de ces auteurs concernant le contre-transfert, c'est le problème du désir de l'analyste qui fait l'obstacle. Prise massivement, sans l'appui d'une élaboration comparable à celle que nous avons faite ici, toute intervention de cet ordre, si surprenant que cela paraisse après soixante ans d'élaboration analytique, semble participer d'une foncière impudence.

Aucun des auteurs dont il s'agit – qu'il s'agisse de Szasz, qu'il s'agisse de Barbara Low elle-même, qu'il s'agisse bien plus encore de Margaret Little, et je dirai tout à l'heure en quoi consiste l'avancement de la chose dans les prodigieuses confidences de Lucia Tower, dernier auteur en date, dans l'aveu très profond qu'elle fait de son expérience – ne peut éviter de mettre les choses sur le plan du désir.

Le terme de contre-transfert vise en gros la participation de l'analyste. Mais plus essentiel est l'engagement de l'analyste, à propos duquel vous voyez se produire dans ces textes les vacillations les plus extrêmes, depuis la responsabilité cent pour cent jusqu'à la plus complète extraction de l'épingle du jeu.

Le dernier article, celui de Lucia Tower, pointe, non pas pour la première fois, mais pour la première fois d'une façon articulée, ce qui dans cet ordre est beaucoup plus suggestif, à savoir ce qu'elle appelle un petit changement qui peut survenir du côté de l'analyste. Elle nous dit – est contre-transfert tout ce que le psychanalyste refoule de ce qu'il reçoit dans l'analyse comme signifiant.

Il ne s'agit pas d'une exacte définition du contre-transfert, qui pourrait être donnée très simplement. Ce propos décharge complètement de sa portée ce dont il s'agit. La question du contre-transfert n'est d'ailleurs pas véritablement la question, car c'est de l'état de confusion où elle nous est apportée qu'elle prend sa signification. La seule signification à laquelle aucun auteur ne peut échapper, c'est justement le désir de l'analyste.

Si la question de ce désir non seulement n'est pas résolue, mais n'est pas même commencée d'être résolue, c'est simplement pour ceci, qu'il

n'y a eu jusqu'à présent dans la théorie analytique, hormis dans ce Séminaire précisément, aucune exacte mise en position de ce que c'est que le désir.

C'est sans doute que le faire n'est pas petite entreprise. Aussi bien pouvez-vous constater que je n'ai jamais prétendu le faire d'un seul pas. J'ai commencé par vous apprendre à situer le désir dans sa distinction par rapport à la demande. Puis, nommément au début de cette année, j'ai introduit quelque chose de nouveau, vous le suggérant d'abord pour voir votre réponse, vos réactions comme on dit, qui n'ont pas manqué, à savoir, l'identité du désir et de la loi.

Il est assez curieux qu'une pareille évidence, inscrite aux premières pas de la doctrine analytique, n'ait pu être introduite, ou réintroduite, qu'avec de telles précautions. C'est pourquoi je reviens aujourd'hui sur ce point pour en montrer quelques aspects, voire implications.

2

Le désir, donc, c'est la loi.

Ce n'est pas seulement vrai dans la doctrine analytique, où c'est le corps central de l'édifice. Il est clair que ce qui fait la substance de la loi, c'est le désir pour la mère, et qu'inversement, ce qui normative le désir lui-même, ce qui le situe comme désir, c'est la loi dite de l'interdiction de l'inceste.

Prenons les choses par le biais que définit ce mot qui a un sens, prénatalisé à l'époque que nous vivons, l'érotisme.

On le sait, sa manifestation oedipienne, sinon sadienne, est la plus exemplaire. Le désir se présente comme volonté de jouissance, par quelque biais qu'il apparaisse, du biais sadien, je n'ai pas dit sadique, comme du côté de ce que l'on appelle le masochisme.

Même dans la perversion, où le désir se donne pour ce qui fait loi, c'est-à-dire pour une subversion de la loi, il est en fait, bel et bien, le support d'une loi. S'il y a quelque chose que nous savons maintenant du pervers, c'est que ce qui apparaît du dehors comme satisfaction sans frein est défense, et mise en exercice d'une loi en tant qu'elle freine, suspend, arrête le sujet sur le chemin de la jouissance. La volonté de jouissance chez le pervers est, comme chez tout autre, une volonté qui

échoue, qui rencontre sa propre limite, son propre freinage, dans l'exercice même du désir. Comme l'a très bien souligné l'une des personnes qui ont parlé aujourd'hui sur ma demande, le pervers ne sait pas au service de quelle jouissance il exerce son activité. Ce n'est, en tous les cas, pas au service de la sienne.

C'est ce qui permet de situer ce dont il s'agit au niveau du névrosé. Le névrosé a été le chemin exemplaire pour nous mener à la découverte, qui est un pas décisif en morale, de la véritable nature du désir. Ce pas décisif n'a été franchi qu'à partir du moment où, ici, l'attention a été pointée sur ce que je suis expressément en train d'articuler devant vous. Le névrosé nous montre en effet qu'il a besoin de passer par l'institution de la loi elle-même, pour soutenir son désir. Plus que tout autre sujet, le névrosé met en valeur ce fait exemplaire, qu'il ne peut désirer que selon la loi. Il ne peut donner son statut à son désir que comme insatisfait ou comme impossible.

Il reste que je me fais la partie belle en ne vous parlant que de l'hystérique et de l'obsessionnel, puisque c'est laisser en dehors du champ ce dont nous sommes encore embarrassés, à savoir la névrose d'anxiété, sur laquelle j'espère cette année, par ce qui est engagé ici, vous faire faire le pas nécessaire. N'oublions pas que c'est de là que Freud est parti, et que si sa mort nous a privés de quelque chose, c'est de ne pas lui avoir pleinement laissé le temps d'y revenir.

Aussi paradoxal que cela vous paraîsse, le sujet de l'anxiété nous ramène donc à ce plan crucial que j'appellerai le mythe de la loi morale, à savoir que toute position saine de la loi morale serait à chercher dans le sens d'une autonomie du sujet.

L'accentuation toujours plus grande, au-cours de l'histoire des théories éthiques, de la notion d'autonomie, montre assez ce dont il s'agit, à savoir d'une défense. Ce qu'il s'agit d'avaler, c'est cette vérité première et d'évidence que la loi morale est hétéronome.

C'est pourquoi j'insiste sur ceci, qu'elle provient de ce que j'appelle le réel, en tant qu'il intervient; quand il intervient, comme Freud nous le dit, à savoir en y élidant le sujet, et en déterminant, de par son intervention même, le refoulement: Ce que l'on appelle ainsi ne prend son plein sens qu'à partir de la fonction synchronique que j'ai articulée devant vous en vous parlant de ce qui, en première approximation, s'appelle tout simplement effacer les traces.

Ce n'est évidemment pas une première approximation, puisque chacun sait que les traces ne s'effacent pas, et c'est ce qui fait l'aporie de cette affaire. Cette aporie n'en est pas une pour vous, puisque c'est très précisément pour la résoudre qu'est élaborée devant vous la notion de signifiant. Il ne s'agit pas de l'effacement des traces, mais du retour du signifiant à l'état de trace. L'abolition du passage de la trace au signifiant, c'est ce que j'ai essayé de vous faire sentir par une mise entre parenthèses de la trace, un soulignement, un barrage, une marque de la trace. Le signifiant est ce qui saute avec l'intervention du réel. Le réel renvoie le sujet à la trace, et, du même coup, abolit aussi le sujet, car il n'y a de sujet que par le signifiant, le passage au signifiant. Un signifiant est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant.

Le ressort de ce dont il s'agit ici n'est pas à saisir dans la perspective, toujours trop facile, de l'histoire et du souvenir. L'oubli paraît être une chose très matérielle, trop naturelle pour qu'on ne croie pas que ça va tout seul, alors que c'est la chose la plus mystérieuse du monde à partir du moment où la mémoire est posée pour exister. C'est pourquoi j'essaie de vous introduire à une dimension transversale, pas encore autant synchronique que l'autre.

Prenez le masochiste, le maso, comme on dit, paraît-il.

C'est le plus énigmatique à mettre en suspens de la perversion. Lui, allez-vous me dire, il sait bien que c'est l'Autre qui jouit. Ce serait donc le pervers venu au jour de sa vérité. Il ferait exception à tout ce que j'ai dit tout à l'heure, que le pervers ne sait pas qui jouit. Bien sûr, c'est toujours l'Autre, et le maso le saurait. Eh bien, ce qui l'échappe au masochiste, et qui le met dans le même cas que tous les pervers, c'est qu'il croit, bien sûr, que ce qu'il cherche, c'est la jouissance de l'Autre, et justement, parce qu'il le croit, ce n'est pas cela qu'il cherche. Ce qui lui échappe, encore que ce soit vérité sensible, traînant partout à la portée de tout le monde, mais pour autant jamais vu à son véritable niveau de fonction, c'est qu'il cherche l'angoisse de l'Autre.

Cela ne veut pas dire qu'il cherche à l'embêter. Faute de comprendre ce que veut dire chercher l'angoisse de l'Autre, c'est à ce niveau grossier, voire stupide, que les choses sont ramenées par une sorte de sens commun. Faute de voir la vérité qu'il y a derrière cela, on abandonne cette coquille dans laquelle quelque chose de plus profond est contenu, qui se formule ainsi que je viens de vous le dire.

C'est pourquoi il est nécessaire de parler de l'angoisse.

3

Qu'apporte de nouveau la dimension introduite dans l'enseignement de Lacan concernant l'angoisse ?

Freud, au terme de son élaboration, parle d'angoisse-signal se produisant dans le moi et concernant un danger interne. C'est un signe, représentant quelque chose pour quelqu'un, soit le danger interne pour le moi.

J'utilise cette structure en lui donnant son plein sens, à supprimer cette notion de danger interne. Comme je vous l'ai dit – paradoxalement pour les oreilles distraites – au moment où je suis revenu sur la topologie de l'*Entwurf* quand je vous ai fait mon Séminaire sur l'éthique, il n'y a pas de danger interne pour la raison que cette enveloppe qu'est l'appareil neurologique n'a pas d'intérieur, puisque c'est une seule surface, et que le système Ψ , comme *Aufbau*, comme structure, comme ce qui s'interpose entre perception et conscience, se situe dans une autre dimension, comme Autre en tant que lieu du signifiant. Dès l'année dernière, j'ai dès lors introduit l'angoisse comme la manifestation spécifique du désir de l'Autre.

Que représente le désir de l'Autre en tant que survenant par ce biais ? C'est là que le signal prend sa valeur. S'il se produit en un endroit que l'on peut appeler topologiquement le moi, il concerne bien quelqu'un d'autre. Si le moi est le lieu du signal, ce n'est pas pour le moi que le signal est donné. C'est bien évident. Si ça s'allume au niveau du moi, c'est pour que le sujet soit averti de quelque chose, à savoir d'un désir, c'est-à-dire d'une demande qui ne concerne aucun besoin, qui ne concerne rien d'autre que mon être même, c'est-à-dire qui me met en question. Disons qu'il m'annule. En principe, il ne s'adresse pas à moi comme présent, il s'adresse à moi, si vous voulez, comme attendu, et bien plus encore comme perdu. Il sollicite ma perte, pour que l'Autre s'y retrouve. C'est cela qui est l'angoisse.

Le désir de l'Autre ne me reconnaît pas. Hegel le croit, ce qui rend la question bien facile, car s'il me reconnaît, comme il ne me recon-

naïtra jamais suffisamment, je n'ai qu'à user de violence. À la vérité, il ne me reconnaît ni ne me méconnaît. Ce serait trop facile, je pourrais toujours en sortir par la lutte et la violence. Il me met en cause, il m'interroge à la racine même de mon désir à moi comme a, comme cause de ce désir, et non comme objet. Et parce que c'est là qu'il vise, dans un rapport temporel d'antécedence, que je ne puis rien faire pour rompre cette prise, sauf à m'y engager.

Cette dimension temporelle est l'angoisse, cette dimension temporelle est celle de l'analyse. C'est parce que le désir de l'analyste suscite en moi la dimension de l'attente, que je suis pris dans l'efficacité de l'analyse. Je voudrais bien qu'il me vît comme tel ou tel, qu'il fit de moi un objet. Le rapport hégélien à l'autre est ici bien commode, parce qu'ailleurs, en effet, j'ai contre ça toutes les résistances, alors que contre l'autre dimension, une bonne part de la résistance glisse. Seulement, il faut savoir ce que c'est que le désir. Sa fonction n'est pas seulement sur le plan de la lutte, mais là où Hegel, et pour de bonnes raisons, n'a pas voulu aller le chercher – sur le plan de l'amour.

Plus j'y pense, et plus j'en parle, et plus je trouve indispensable d'illustrer les choses dont je parle. Si vous lisez l'article de Lucia Tower, vous verrez l'histoire d'amour de deux bonshommes – pour parler comme on parlait après la guerre, quand on parlait des bonnes femmes dans un certain milieu. Dans un cas, le sujet l'a mise sur le plan de l'amour. Dans l'autre cas, il n'y est pas arrivé, et elle dit pourquoi. Je l'indique pour nous induire à quelques réflexions sur le fait que, s'il y a quelques personnes qui ont dit sur le soi-disant contre-transfert quelque chose de sensé, ce sont uniquement des femmes.

Vous me direz – Michael Balint. Seulement, il a fait son article avec Alice, Ella Sharp, Margaret Little, Barbara Low, Lucia Tower. Ce sont des femmes en majorité écrasante qui ont osé parler de la chose, et qui ont dit des choses intéressantes. Pourquoi la question s'éclairera tout à fait si nous la prenons sous le biais dont je parle, à savoir la fonction du désir, dans l'amour. Vous êtes mûrs pour entendre ceci, qui est d'ailleurs une vérité depuis toujours bien connue, mais à laquelle on n'a toujours pas donné sa place – pour autant que le désir intervient dans l'amour et en est un enjeu essentiel, le désir ne concerne pas l'objet aimé.

Tant que cette vérité première, autour de quoi seulement peut tourner une dialectique valable de l'amour, sera mise par vous au rang d'un

accident, d'une *Erniedrigung* de la vie amoureuse, d'un Œdipe qui se prend les pattes, eh bien, vous ne comprendrez absolument rien à la façon dont il convient de poser la question concernant ce que peut être le désir de l'analyste, c'est qu'il faut partir de l'expérience de l'amour, comme je l'ai fait l'année de mon Séminaire sur le transfert pour situer la topologie où ce transfert peut s'inscrire.

Sans doute mon discours prend-il, du fait que je vais le terminer maintenant, un aspect interrompu. Ce que j'ai produit au dernier terme comme formule peut ne passer que pour une pause, tête de chapitre, ou conclusion, comme vous l'entendrez. Après tout, il vous est loisible de le prendre comme pierre de scandale ou, à votre gré, pour une banalité.

C'est là que j'entends que nous reprenons, la prochaine fois, la suite de ce discours, pour situer exactement la fonction indicative de l'angoisse, et ce en quoi elle nous permettra ensuite d'accéder.

27 FÉVRIER 1963

*L'ANGOISSE
ENTRE JOUISSANCE ET DÉSIR*

L'ANGOISSE, SIGNAL DU RÉEL

Les frayeurs de Tchekhov
La mamme et l'objet caduc
Agathe et Lucie
La perversion et l'angoisse de l'Autre
De la détumescence à la castration

Nous allons donc continuer à cheminer dans notre approche de l'angoisse, cette angoisse que je vous fais entendre pour être elle-même de l'ordre de l'approche.

Vous êtes déjà suffisamment avisés par ce que je produis ici pour savoir que l'angoisse n'est pas ce qu'un vain peuple pense.

Néanmoins, en relisant par après les textes majeurs sur la question de l'angoisse, vous pourrez voir que ce que je vous aurai appris est loin d'en être absent, simplement il y est voilé, masqué, par des formules qui sont des modes d'abord peut-être trop précautionneux sous le revêtement, si on peut dire, de leur carapace.

Les meilleurs auteurs laissent pourtant apparaître ce sur quoi j'ai mis l'accent, que l'angoisse n'est pas *objektlos*, qu'elle n'est pas sans objet.

1

Dans *Hemmung, Symptom und Angst*, appendice B, *Ergänzung zur Angst*, Complément au sujet de l'angoisse, vous pouvez lire la phrase où, suivant en cela la tradition, Freud évoque l'indétermination, l'*Objektlosigkeit*, de l'angoisse. Je n'aurai besoin que de vous rappeler la masse même de l'article pour dire que cette caractéristique d'être sans objet ne peut pas être retenue. Mais voyez la phrase d'avant. Freud dit lui-même que l'angoisse est essentiellement *Angst vor etwas*, angoisse devant quelque chose.

Pouvons-nous nous contenter de cette formule? Bien sûr que non. Nous devons aller plus loin, en dire plus sur cette structure. Celle-ci se pose en contraste avec celle que j'ai introduite en plaçant la cause du désir en arrière du désir. Comment est-elle passée devant? C'est peut-être là un des ressorts du problème.

Quoi qu'il en soit, soulignons bien que nous nous trouvons là avec la tradition devant un thème presque littéraire, un lieu commun - la peur et l'angoisse. Tous les auteurs qui se réfèrent à la formation sémantique des mots les opposent au moins au départ, même si certains les rapprochent par la suite, ou les réduisent l'une à l'autre, ce qui n'est pas le cas chez les meilleurs. On tend à accentuer l'opposition de la peur et de l'angoisse en fonction de la position de chacune par rapport à l'objet, et il est significatif de l'erreur ainsi commise qu'on est amené à accentuer que la peur, elle, a un objet.

Il y aurait là danger objectif, *Gefahr*, dangerité, *Gefährdung*, situation de danger, entrée du sujet dans le danger. Cela mérite arrêt. Qu'est-ce qu'un danger? On va à dire que la peur est de sa nature, adéquate, correspondante, *entsprechend*, à l'objet d'où part le danger.

L'article de Goldstein sur le problème de l'angoisse sur lequel nous nous arrêterons, est très significatif à cet égard d'une plume qui se laisse entraîner chez un auteur qui a pourtant su approcher en notre sujet des caractéristiques très précieuses. Il insiste sur le caractère orienté de la peur, comme si elle était toute faite du repérage de l'objet, d'une organisation de la réponse, de l'opposition, l'*Entgegenstellen*, de ce qui est *Umwelt* et de tout ce qui a, dans le sujet, à y faire face.

Je crois vous avoir déjà souligné ce que l'on trouve à ce sujet dans ce qui n'est même pas une petite nouvelle, mais une notation, une impression de Tchekhov, qui a été traduite sous le titre de *Frayers*. J'ai essayé de me faire rendre compte du titre russe, en vain, car inexplicablement, ce texte, parfaitement repéré avec son année dans la traduction française, nul de mes auteurs russophones n'a pu me le retrouver dans les éditions de Tchekhov, pourtant chronologiques. C'est déroutant, et je ne peux pas dire que je n'en sois pas déçu.

Il s'agit des *frayers* qu'il a éprouvés, lui, Tchekhov. Un jour, avec un jeune garçon qui conduit son traîneau, sa *droschka*, il s'avance dans une plaine, et, au coucher du soleil, alors que le soleil est déjà tombé sous l'horizon, il voit au loin un clocher, qui apparaît assez proche

pourtant pour qu'il puisse en voir les détails. Il voit alors vaciller par une lucarne, à un étage très élevé dont il sait, parce qu'il connaît l'endroit, qu'on ne peut y accéder d'aucune façon, une mystérieuse, inexplicable flamme, que rien ne lui permet d'attribuer à aucun effet de reflet. Il fait un bref compte de ce qui peut motiver l'existence de ce phénomène, et, ayant exclu toute espèce de cause connue, il est sans tout d'un coup de quelque chose qui, à lire ce texte, ne peut aucunement s'appeler angoisse, et que l'on a traduit par le terme de *frayer*. Ce dont il s'agit est de l'ordre, non de l'angoisse, mais de la peur. Ce dont il a peur n'est pas quoi que ce soit qui le menace, mais quelque chose qui a le caractère de se référer à l'inconnu de ce qui se manifeste.

Second exemple. Un jour, il voit passer dans son horizon une espèce de wagon qui lui donne l'impression d'être un wagon fantôme, puisque rien n'explique son mouvement. Ce wagon passe à toute vitesse, prenant la courbe du rail qui se trouve à ce moment-là devant lui. D'où vient-il? Où va-t-il? Cette apparition arrachée, en apparence, à tout déterminisme repérable, voilà encore ce qui le met, pour un instant, dans le désordre d'une véritable panique, qui est bel et bien de l'ordre de la peur. Là non plus, il n'y a pas de menace, la caractéristique de l'angoisse manque, en ce sens que le sujet n'est ni étreint, ni concerné, ni intéressé au plus intime de lui-même.

Le troisième exemple, c'est celui d'un chien de race dont rien ne lui permet d'expliquer la présence en cette heure et en ce lieu. Il se met à fomentier le mystère du chien de Faust. C'est bel et bien du côté de l'inconnu que se dessine là la peur. Il ne sait pas la forme sous laquelle l'aborde le diable. Ce n'est pas d'un objet, ce n'est pas du chien qui est là qu'il a peur, c'est d'autre chose, quelque chose en arrière du chien.

On insiste sur le fait que les effets de la peur auraient de principe un caractère d'adéquation, à savoir déclencheraient la fuite. Cette thèse est suffisamment compromise par le fait que, dans bien des cas, la peur paralyse, se manifeste en actions inhabitantes, voire pleinement désorganisantes, ou jette le sujet dans le désarroi le moins adapté à la réponse. C'est donc ailleurs qu'il convient de chercher la référence par où l'angoisse s'en distingue.

Vous pensez bien que ce n'est pas seulement désir de jouer avec un renversement, un paradoxe, si je promeus devant vous que l'angoisse n'est pas sans objet. Bien sûr, le terme d'objet, depuis longtemps par

moi préparé, à ici un accent distinct de celui qu'il a chez les autres qui parlent de l'objet de la peur. Cette formule dessine un rapport subjectivé. Elle marque une étape à partir de laquelle je désire m'avancer plus avant aujourd'hui.

Le *vor etwas* de Freud, il est facile de lui donner tout de suite son support, puisque celui-ci l'articule de toutes les manières dans son article. C'est ce qu'il appelle le danger, *Gefahr* ou *Gefährdung*, interne, celui qui vient du dedans. Je vous l'ai dit, il s'agit de ne pas nous contenter de cette notion de danger. Je vous ai déjà signalé tout à l'heure son caractère problématique quand il s'agit du danger extérieur. Qu'est-ce qui avertit le sujet que c'est un danger? – sinon la peur elle-même, sinon l'angoisse. Le sens que peut avoir le terme de danger intérieur est lié à la fonction d'une structure à conserver. Il est de l'ordre de ce que nous appelons défense. Dans le terme même de défense, la fonction du danger est elle-même impliquée, mais elle n'est pas pour autant éclaircie.

Essayons donc de suivre pas à pas la structure, et de désigner où nous entendons repérer ce trait de signal sur lequel Freud s'est arrêté, comme à celui qui est le plus propre à nous indiquer, à nous autres analystes, l'usage que nous pouvons faire de la fonction de l'angoisse.

Seule la notion de réel, dans la fonction opaque qui est celle dont je parle pour lui opposer celle du signifiant, nous permet de nous orienter. Nous pouvons déjà dire que cet *etwas* devant quoi l'angoisse opère comme signal est de l'ordre de l'irréductible du réel. C'est en ce sens que j'ai osé devant vous formuler que l'angoisse, de tous les signaux, est celui qui ne trompe pas.

Du réel donc, d'un mode irréductible sous lequel ce réel se présente dans l'expérience, tel est ce dont l'angoisse est le signal. Tel est le fil conducteur auquel je vous demande de vous tenir pour voir où il nous mène.

2

Ce réel, sa place peut s'inscrire, avec le support du signe de la barre, dans l'opération que l'on appelle arithmétiquement la division.

$$\frac{A}{a} \bigg| \frac{S}{\$}$$

Troisième schéma de la division

Je vous ai déjà appris à situer le procès de la subjectivation, pour autant le sujet a à se constituer au lieu de l'Autre sous les espèces primaires du signifiant, et sur le donné de ce trésor du signifiant déjà constitué dans l'Autre, aussi essentiel à tout avènement de la vie humaine que tout ce que nous pouvons concevoir de l'*Umwelt* naturel. Le trésor du signifiant où il a à se situer attend d'ores et déjà le sujet, qui, à ce niveau mythique, n'existe pas encore. Il n'existera que partant du signifiant qui lui est antérieur, et qui est constituant par rapport à lui.

Disons que le sujet fait une première opération interrogative dans A – combien de fois? L'opération étant supposée, il apparaît alors une différence entre le A-réponse, marqué de l'interrogation, et le A-donné, que que chose qui est le reste, l'irréductible du sujet. C'est a. Le a est ce qui reste d'irréductible dans l'opération totale d'avènement du sujet au lieu de l'Autre, et c'est de là qu'il va prendre sa fonction.

Le rapport de ce a à l'S, le a en tant qu'il est justement ce qui représente le S dans son réel irréductible, ce a sur S est ce qui boucle l'opération de la division, puisque en effet A, si l'on peut dire, n'a pas de commun dénominateur entre le a et le S. Si nous voulons, par convention, boucler tout de même l'opération, que faisons-nous? Nous mettons au numérateur le reste et au dénominateur le diviseur. Le S est équivalent au a sur S.

$$\$ = \frac{a}{S}$$

En tant qu'il est la chute, si l'on peut dire, de l'opération subjective, ce reste, nous y reconnaissons structurellement, par analogie de calcul, l'objet perdu. C'est ça à quoi nous avons à faire, d'une part dans le dés, d'autre part dans l'angoisse. Nous y avons à faire dans l'angoisse

à un moment logiquement antérieur au moment où nous y avons fait dans le désir.

A	S	x
a	A	angoisse
§		désir

L'angoisse entre x et désir

Pour nommer les trois étages de l'opération de la division, nous dirons qu'il y a ici au départ un *x* que nous ne pouvons nommer que rétroactivement, qui est à proprement parler l'abord de l'Autre, la visée essentielle où le sujet a à se poser. Nous avons ici le niveau de l'angoisse, constitutif de l'apparition de la fonction *a*. Et c'est au troisième terme qu'apparaît le § comme sujet du désir.

Pour faire vivre l'abstraction sans doute extrême que je viens d'articuler, je vais vous ramener à l'évidence de l'image, et d'autant plus légitimement que c'est d'image qu'il s'agit, que cet irréductible du § est de l'ordre de l'image.

Celui qui a possédé l'objet du désir et de la loi, celui qui a joué de sa mère, Œdipe pour le nommer, fait ce pas de plus, il voit ce qu'il a fait. Vous savez ce qui arrive alors. Comment dire ce qui est de l'ordre de l'indicible, et dont je veux pourtant faire surgir l'image ? Il voit ce qu'il a fait, ce qui a pour conséquence qu'il voit — c'est le mot devant lequel je bute — l'instant d'après ses propres yeux, boursoufflés de leur tumeur vitreuse, au sol, confus amas d'ordures, puisque, pour les avoir arrachés de leurs orbites, ses yeux, il a bien évidemment perdu la vue. Et pourtant, il n'est pas sans les voir, les voir comme tels, comme l'objet-cause, enfin dévoilé de la dernière, ultime, non pas coupable mais hors des limites, concupiscence, celle d'avoir voulu savoir.

La tradition dit même que c'est à partir de ce moment qu'il devient vraiment voyant. À Colone, il voit aussi loin qu'on peut voir, si loin en avant qu'il voit le destin futur d'Athènes.

Quel est le moment de l'angoisse ? Est-ce le possible de ce geste par où Œdipe s'arrache les yeux, en fait le sacrifice, les offre en rançon de l'éveil où s'est accompli son destin ? Est-ce cela, l'angoisse ? Est-ce la possibilité qu'à l'homme de se mutiler ? Non, c'est proprement

ce que je m'efforce de vous désigner par cette image, c'est l'impossible que vous menace, de vos propres yeux par terre.

C'est là la clé la plus sûre pour ce que vous pourrez toujours retrouver dans le phénomène de l'angoisse, sous quelque mode d'abord qu'il se présente à vous.

Si expressive, si provocante que soit, si l'on peut dire, l'étroitesse de la localité que je vous désigne comme étant ce qui est cerné par l'angoisse, apercevez-vous bien que cette image, ce n'est pas par quelque précision de mon choix qu'elle se trouve là comme hors des limites. Ce n'est pas un choix excentrique. Il est courant de la rencontrer.

Allez dans la première exposition venue, par exemple celle qui est actuellement ouverte au public au musée des Arts décoratifs, et vous y verrez deux Zurbarán, l'un de Montpellier, l'autre de Nantes, qui vous présentent qui Lucie, qui Agathe, avec chacune, qui ses yeux dans un plat, qui la paire de ses seins, martyrs, ce qui veut dire témoins.

Ce n'est pas que ces yeux soient émucléés, que ces seins soient arrachés, qui est l'angoisse. Il vaut d'être remarqué que ces images chrétiennes ne sont pas spécialement mal tolérées, malgré que certains, pour des raisons qui ne sont pas toujours les meilleures, fassent à leur endroit la petite bouche. Stendhal, parlant de San Stefano il Rotondo à Rome, trouve que les images qui sont sur les murs sont dégoûtantes. Assurément, à l'endroit nommé, elles sont assez dépourvues d'art pour qu'on soit introduit un peu plus vivement à leur signification. Mais les charmantes personnes que nous amène Zurbarán, à nous présenter ces objets sur un plat, ne nous présentent rien d'autre que ce qui peut faire à l'occasion, et nous ne nous en privons pas, l'objet de notre désir. Ces images ne nous introduisent d'aucune façon, pour ce qui est du commun d'entre nous, à l'ordre de l'angoisse.

Pour que cela se produise, il conviendrait que le sujet y fût concerné plus personnellement, qu'il fût sadique ou masochiste par exemple. Je ne parle pas de quelqu'un qui peut avoir des fantasmes que nous épingleons comme sadiques ou masochistes, mais d'un vrai masochiste, d'un vrai sadique, dont nous pouvons repérer, coordonner, construire la condition essentielle, la situation fondamentale, par éliminations successives, par nécessité de pousser plus loin le plan de sa position que de ce qui nous est donné par d'autres comme *Erebnis* — terme plus homogène au névrosé — mais qui n'est que l'image de quelque chose

au-delà qui fait la spécificité de la position perverse, où le névrosé prend référence et appui pour des fins sur lesquelles nous reviendrons. Essayons donc de dire ce que nous pouvons présumer de ce qu'est la position sadique ou masochiste. Ce que les images où Lucie et Agathe peuvent vraiment intéresser, la clé en est l'angoisse. Mais il faut la chercher.

Le masochiste, je vous l'ai dit la dernière fois, quelle est sa position? Qu'est-ce que lui masque son fantasme d'être l'objet d'une jouissance de l'Autre? — qui est sa propre volonté de jouissance, car après tout, le masochiste ne rencontre pas forcément son partenaire, comme un apologue humoristique jadis cité ici pour le rappeler. Qu'est-ce que masque cette position d'objet? — si ce n'est de rejoindre lui-même, de se poser dans la fonction de la loque humaine, de ce pauvre déchet de corps séparé qui nous est présenté sur ces toiles. C'est pourquoi je dis que la visée de la jouissance de l'Autre est une visée fantasmatique. Ce qui est cherché, c'est chez l'Autre, la réponse à cette chute essentielle du sujet dans sa misère dernière, et cette réponse est l'angoisse.

Où est l'Autre dont il s'agit? C'est bien pourquoi a été produit dans ce cercle le troisième terme toujours présent dans la jouissance perverse. L'ambiguïté profonde où se situe une relation en apparence duelle, se retrouve ici. Nous pourrions dire en effet — et la chose est suffisamment mise en relief par toutes sortes de traits de l'histoire — que cette angoisse, qui est la visée aveugle du masochiste car son fantasme la lui masque, n'en est pas moins réellement ce que nous pourrions appeler l'angoisse de Dieu.

Ai-je besoin de faire appel au mythe chrétien le plus fondamental pour donner corps à ce qu'ici j'avance? Toute l'aventure chrétienne est engagée sur une tentative centrale incarnée par un homme dont toutes les paroles sont encore à réentendre, d'être celui qui a poussé les choses jusqu'au dernier terme d'une angoisse qui ne trouve son véritable cycle qu'au niveau de celui pour lequel est instauré le sacrifice, c'est-à-dire le Père.

Dieu n'a pas d'âme. Ça, c'est bien évident, aucun théologien n'a encore songé à lui en attribuer une. Pourtant, le changement radical de la perspective du rapport à Dieu a commencé avec un drame, une passion, où quelqu'un s'est fait l'âme de Dieu. La place de l'âme est à situer au niveau *a* de résidu, d'objet chu. Il n'y a pas de conception

vivante de l'âme, avec tout le cortège dramatique où cette notion apparaît et fonctionne dans notre être et culture, sinon accompagnée, de la façon la plus essentielle, de l'image de la chute. Tout ce qu'articule Kierkegaard n'est rien que référence à ces grands repères structureaux.

Observez que j'ai commencé par le masochiste. C'était le plus difficile, mais aussi bien celui qui évitait les confusions, car de là on peut mieux comprendre ce que c'est que le sadique, et le piège qu'il y a à n'en faire que le retournement, l'envers, la position inversée du masochiste, à moins qu'on procède, comme ce qui se fait d'habitude, en sens contraire.

Chez le sadique, l'angoisse est moins cachée. Elle l'est même si peu qu'elle vient en avant dans le fantasme, lequel fait de l'angoisse de la même une condition exigée. Seulement, c'est cela même qui doit nous mettre en méfiance.

Qu'est-ce que le sadique cherche dans l'Autre? Il est bien clair que, pour lui, l'Autre exaste, et ce n'est pas parce qu'il le prend pour objet que nous devons dire qu'il y a là je ne sais quelle relation immature ou encore prégénitale. L'Autre est absolument essentiel, et c'est bien ce que j'ai voulu articuler quand je vous ai fait mon Séminaire sur l'éthique en approchant Sade de Kant, et en vous montrant que l'essentielle mise à la question de l'Autre par Sade va jusqu'à simuler, et non par hasard, les exigences de la loi morale, qui sont bien là pour nous montrer que la référence à l'Autre comme tel fait partie de sa visée.

Qu'est-ce qu'il cherche? C'est ici que les textes, ceux qui donnent quelques prises à une suffisante critique, ont leur prix, signalé par l'arrangé de tels moments, de tels détours qui se détachent, détonnent par rapport au fil suivi. Je vous laisse rechercher dans *Juliette*, voire dans *Les Cent Vingt Journées*, les quelques passages où les personnages, tout occupés à assouvir sur leurs victimes choisies leur avidité de tourments, errent dans cette bizarre, singulière et curieuse transe qui s'exprime en ces mots étranges, en effet, qu'il me faut bien ici articuler — *J'ai eu les maux de tourmenteur, j'ai eu la peau du con*.

Ce n'est pas là un trait qui va de soi dans le sillon de l'imaginable. Son caractère privilégié, le moment d'enthousiasme qui le connote, son statut de trophée suprême brandi au sommet du chapitre, est suffisamment indicatif de ceci, que c'est en quelque sorte l'envers du sujet qui est cherché, ce qui prend sa signification de ce trait de gant retourné

que souligne l'essence féminine de la victime. Il s'agit du passage à l'extérieur de ce qui est le plus caché. Observons en même temps que le texte lui-même indique en quelque sorte que ce moment est totalement impénétré par le sujet, et laisse masqué pour lui le trait de sa propre angoisse.

Le peu de lumière que nous donnent sur la relation véritablement sadique les textes de forme explicative, car ils se détournent du fantasme, nous suggère tout de même une chose, à savoir le caractère instrumental à quoi se réduit la fonction de l'agent, ce qui lui dérobe, sauf en éclair, la visée de son action.

Son opération a le caractère d'un travail qui a rapport à Dieu. Dieu s'étale partout dans le texte de Sade. Celui-ci ne peut avancer d'un pas dans la référence à l'Être-suprême-en-méchanceté sans qu'il n'apparaisse – et c'est aussi clair pour lui que pour celui qui parle – que c'est de Dieu qu'il s'agit. Il se donne, lui, un mal fou, considérable, épouvanté jusqu'à manquer son but, pour réaliser ce que, Dieu merci, c'est le cas de le dire, Sade nous épargne d'avoir à reconstruire car il l'articule comme tel, à savoir – réaliser la jouissance de Dieu.

Je pense vous avoir montré ici le jeu d'occultation par quoi, chez le sadique et chez le masochiste, angoisse et objet sont amenés à passer au premier plan, l'un aux dépens de l'autre terme.

Dans ces structures se dénonce le lien radical de l'angoisse à l'objet en tant qu'il choisit. Sa fonction essentielle est d'être le reste du sujet, reste comme réel.

Assurément, cela nous incite à mettre plus d'accent sur le statut réel de ces objets.

3

Passant à ce chapitre suivant, je ne peux manquer de remarquer à quel point le statut réel des objets, déjà par nous repéré, a été lussé de côté ou mal défini par des gens qui se veulent pourtant pourvus de repères biologiques.

C'est l'occasion de s'apercevoir d'un certain nombre de traits qui ont leur relief, et que je voudrais vous introduire comme je le peux, en poussant ma charrue devant moi. Car enfin, puisque nous les avons

là, par exemple sur le plat de la sainte Agathe, n'est-ce pas une occasion de réfléchir sur ce qu'on a dit depuis longtemps? – à savoir, que l'angoisse apparaît dans la séparation. En effet, nous le voyons bien, ce sont des objets séparables. Ils ne sont pas séparables par hasard, comme la pâte d'une sauterelle. Ils sont séparables parce qu'ils ont déjà anatomiquement un certain caractère plaqué, parce qu'ils sont là accrochés.

Ce caractère très particulier de certaines parties anatomiques spécifie un secteur de l'échelle animale, celui que l'on appelle mammifère. Il est assez curieux que l'on ne se soit pas aperçu du caractère à proprement parler signifiant de ce trait. Il semble qu'il y a des choses plus structurales que les mamelles pour désigner ce groupe animal, qui présente bien d'autres traits d'homogénéité par où on pourrait le désigner. Sans doute n'a-t-on pas eu tort de choisir ce trait, mais c'est bien un cas où l'on voit que l'esprit d'objectivation n'est pas sans être influencé par la prégnance psychologique de certaines significations dans lesquelles nous sommes les plus engagés.

Vivipares ou ovipares, cette division est vraiment faite pour embrouiller. Tous les animaux sont vivipares puisqu'ils engendrent des œufs dans lesquels il y a un vivant, et tous sont ovipares puisqu'il n'y a pas de vivipares qui n'aient viviparé à l'intérieur d'un œuf.

Mais pourquoi ne pas donner toute son importance à ce fait vraiment analogue à ce que je vous ai dit du sein? – à savoir que, pour les œufs qui ont un certain temps de vie intra-utérine, il y a un élément irréductible à la division de l'œuf qui s'appelle le placenta. Il y a là aussi quelque chose de plaqué. Pour tout dire, ce n'est pas tellement l'enfant qui pompe la mère de son lait, c'est le sein. De même, c'est l'existence du placenta qui donne à la position de l'enfant à l'intérieur du corps de la mère son caractère de nidation parasitaire, parfois manifeste sur le plan de la pathologie. Vous voyez que j'entends mettre l'accent sur le privilège d'éléments que nous pouvons qualifier d'ambocepteurs.

De quel côté est ce sein? Du côté de ce qui suce, ou du côté de ce qui est sucé? Il y a là une ambiguïté dont la théorie analytique a été parfois amenée à parler à propos du sein et de la mère, en soulignant bien sûr que ce n'est pas la même chose. Est-ce bien tout ce que de qualifier le sein d'objet partiel? Quand je dis *ambocepteur*, je souligne qu'il est aussi nécessaire d'articuler le rapport du sujet maternel au sein

que le rapport du nourrisson au sein. La coupure ne passe pas pour tous les deux au même endroit.

Il y a deux coupures si distantes qu'elles laissent des déchets différents. Pour l'enfant, la coupure du cordon laisse séparées les enveloppes, qui sont homogènes à lui, continues avec son ectoderme et son endoderme. Pour la mère, la coupure se place au niveau de la chute du placenta. C'est même pour cette raison que l'on appelle ça les caduques. La caducité de l'objet *a* est là, qui fait sa fonction. La chute, le *niederkommen*, est typique de l'approche d'un *a* pourtant plus essentiel au sujet que toute autre part de lui-même.

Ce brossage hâif des lignes de séparation où se produit cette chute n'est pas fait pour vous amener tout de suite à des révisions imprudentes, mais pour vous faire naviguer tout droit sur le niveau où cette interrogation se transporte, celui de la castration.

Là aussi, nous avons affaire à un organe. Est-ce que nous ne pouvons pas chercher, par analogie avec l'image que j'ai produite aujourd'hui devant vous, si nous n'avons pas déjà l'indication que l'angoisse est à placer ailleurs que dans la menace de castration, c'est-à-dire ce que j'ai appelé le geste possible ?

On se gargarise toujours de biologie, avec un caractère d'incroyable légèreté dans l'abord du phénomène. Un pénis n'est pas limité au champ du manifeste. Il y a des tas d'insectes, diversement répugnants, de la blatte au cafard, qui ont des dards. Ça va très loin chez l'animal, le dard. Je ne voudrais pas vous faire aujourd'hui un cours d'anatomie comparée, je vous prie de vous référer aux auteurs, à l'occasion je vous les indiquerai, mais dans beaucoup de cas le dard est un instrument qui sert à accrocher.

Nous ne connaissons rien des jouissances amoureuses de la blatte ou du cafard. Rien n'indique pourtant qu'ils en soient privés. Jouissance et conjonction sexuelle ont-elles toujours le rapport le plus étroit ? C'est assez probable, mais n'importe. Notre expérience, à nous hommes, nous pouvons présumer qu'elle est celle des mammifères qui nous ressemblent le plus. Du coup, que l'on étende ça aux insectes, et que l'on joigne la jouissance et le dard, nous prenons la chose pour allant de soi. Or, tout indique que, là où l'instrument copulatoire est un dard, une griffe, un objet d'accrochage, c'est en tous les cas un objet qui n'est ni tumescent ni détumescent.

Que chez nous, pour nous limiter à nous, la jouissance de l'orgasme coincide avec la mise hors de combat, hors de jeu, de l'instrument par la détumescence, mérite que nous ne le tenions pas pour un trait qui appartient à la *Wesenheit*, l'essentialité de l'organisme, terme de Goldstein. Dès que l'on y songe, cette coïncidence n'a rien de rigoureux, et elle n'est pas, si je puis dire, dans la nature des choses de l'homme.

En fait, la première intuition de Freud le porte à situer une certaine source de l'angoisse dans le *coitus interruptus*, où, par la nature même des opérations en cours, l'instrument est mis au jour dans sa fonction, et soudain déchu, pour autant que l'orgasme est supposé signifier une satisfaction commune. Il y a là des questions que je laisse en suspens, je dis simplement que l'angoisse est promue par Freud dans sa fonction essentielle là où la montée orgasmique est justement disjointe de la mise en exercice de l'instrument. Le sujet peut en venir à l'éjaculation, mais c'est une éjaculation au-dehors, et l'angoisse est provoquée par la mise hors de jeu de l'instrument dans la jouissance. La subjectivité est focalisée sur la chute du phallus.

Cette chute existe aussi bien dans l'orgasme accompli normalement. La détumescence dans la copulation mérite de retenir l'attention pour mettre en valeur l'une des dimensions de la castration. Le fait que le phallus est plus significatif dans le vécu humain par sa possibilité d'être objet cho que par sa présence, voilà qui désigne la possibilité de la place de la castration dans l'histoire du désir. Il est essentiel de le mettre en relief, car tant que le désir n'est pas structurellement distingué de la dimension de la jouissance, et tant que la question n'est pas posée de savoir s'il y a pour chaque partenaire un rapport, et lequel, entre le désir, nommément le désir de l'Autre, et la jouissance, toute l'affaire est condamnée à l'obscurité.

Grâce à Freud, nous avons le point de clivage. Cela seul est miraculeux. Grâce à la perception ultra-précoce que Freud a eue de son caractère essentiel, nous avons la fonction de la castration. Elle est nommément liée aux traits de l'objet caduc. La caducité le caractérise essentiellement. C'est seulement à partir de cet objet caduc que nous pourrions voir ce que veut dire qu'on ait parlé d'objet partiel. En fait, je vous le dis tout de suite, l'objet partiel est une invention du névrosé. C'est un fantasme. C'est le névrosé qui en fait un objet partiel.

Quant à l'orgasme, il a un rapport essentiel avec la fonction que nous définissons comme la chute du plus réel du sujet. Ceux qui ont ici une expérience d'analyste n'en ont-ils pas eu plus d'une fois le témoignage ? Combien de fois vous aura-t-il été dit qu'un sujet aura eu, je ne dis pas forcément son premier, mais un de ses premiers orgasmes, au moment où il fallait rendre en toute hâte la copie d'une composition ou d'un dessin qu'il fallait rapidement terminer ? Et puis, on ramasse quoi ? Son œuvre, ce sur quoi il était essentiellement attendu. Quelque chose est à arracher de lui. C'est le ramassage des copies. À ce moment-là, il éjacule. Il éjacule au sommet de l'angoisse.

On nous parle de la fameuse érotisation de l'angoisse. N'est-il pas d'abord nécessaire de savoir quels rapports a l'angoisse avec l'éros ?

Nous essaierons d'engager la prochaine fois l'étude des versants respectifs de l'angoisse du côté de la jouissance et du côté du désir.

6 MARS 1963

XIII

APHORISMES SUR L'AMOUR.

*La négation en russe
Le désir et le professeur
Le sujet de la jouissance
a n'est pas un signifiant
L'homme et la femme*

Страхи

У страха глаза велики
я боюсь утроб он не пришёл
небоюсь боюсь, что он не придёт

Plusieurs ont bien voulu combler ma plainte de la dernière fois, à savoir de n'avoir pas encore pu connaître le terme russe qui correspondait au titre de ce morceau de Tchekhov dont je dois la connaissance à M. Pierre Kaufmann. Celui-ci, quoiqu'il ne soit pas russophone, m'a apporté aujourd'hui le terme exact, que j'ai demandé à Smirnoff, comme russophone, de bien vouloir me commenter rapidement.

J'ose à peine articuler ces vocables dont je n'ai pas la phonologie. Il s'agit dans le titre de *страхи*, qui est le pluriel de *страх*. Ce mot, comme tous ceux qui concernent la crainte, la peur, l'angoisse, la terreur, les effres, nous pose de très difficiles problèmes de traduction. C'est un petit peu, j'y pense à l'instant, comme les couleurs, dont la connotation ne se recouvre pas d'une langue à l'autre. Quoi qu'il en soit, j'ai bien pu comprendre, à travers les débats entre les russophones qui sont ici, que ce que j'avais la dernière fois était correct, à savoir que Tchekhov, dans son titre, n'entendait pas parler de l'angoisse.

Là-dessus, je désire rendre un témoignage. La dernière fois, je me suis servi de cet exemple pour éclairer d'une façon latérale le renversement que je désire opérer devant vous, à savoir poser, comme je

J'avais d'ailleurs déjà fait auparavant, que l'angoisse n'est pas sans objet. Introduire la question en disant qu'il serait tout aussi légitime de soutenir que la peur n'a pas d'objet, avait un certain intérêt pour moi. Mais il est évident que ça n'épuise pas la question de ce que sont les peurs, ou frayeurs, ou affres, désignées dans les exemples de Tchekhov. Il est opportun que je vous signale à ce propos que Pierre Kaufmann a le souci de donner une articulation précise dans un travail ultérieur centré sur ces frayeurs tchekhoviennes.

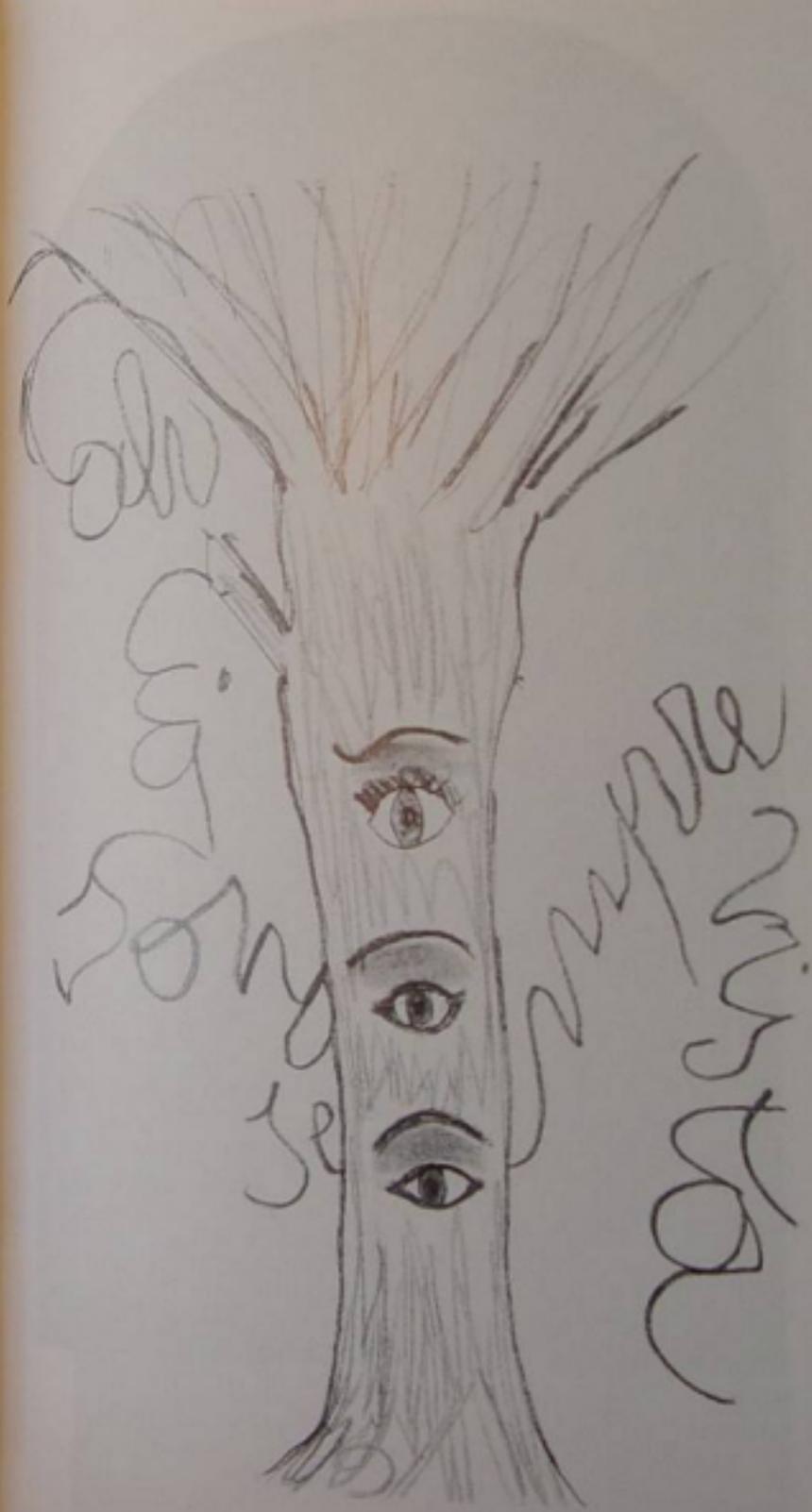
Avant de commencer, je vous ferai bénéficier encore d'une petite trouvaille, toujours due à M. Kaufmann.

Celui-ci a trouvé le terme le plus commun pour dire *je crains*, et qui est *боясь*. Il s'est amusé à ce propos à retrouver en russe la fonction de la négation dite explétive, sur laquelle j'ai mis tellement d'accent. Vous la trouvez en français dans la phrase *je crains qu'il ne vienne*, que vous dites quand ce que vous craignez, c'est qu'il vienne. Ce *ne*, il ne suffit pas de le qualifier de discordantiel, parce qu'il marque la discordance qu'il y a entre ma crainte, puisque je crains qu'il vienne, et mon espoir, car j'espère qu'il ne viendra pas. Pour ma part, je n'y trouve rien de moins que la trace signifiante de ce que j'appelle le sujet de l'énonciation, distinct du sujet de l'énoncé.

Eh bien, il semble, d'après le russe, que nous voyions qu'il faille lui accorder encore plus de spécificité, et cela va bien dans le sens de la valeur que je donne à ce *ne* explétif, à savoir que c'est bien le sujet de l'énonciation comme tel qu'il représente, et non pas simplement son sentiment. Si j'ai bien entendu Smirnoff, la discordance en russe est indiquée par une nuance spéciale. Le *боясь* serait déjà en lui-même un *que ne*, mais il est en outre marqué d'une autre nuance, pour autant que le *que* qui distingue ce *боясь* du *que* simple du *быть* qui est dans la seconde phrase, nuance le verbe d'une sorte d'aspect conditionnel, de sorte que la discordance est déjà marquée au niveau de la lettre *б*. La négation est donc encore plus explétive en russe du simple point de vue du signifié.

Cela n'empêche pas qu'elle fonctionne tout de même en russe comme en français, laissant donc ouverte la question de son interprétation, dont je viens de dire comment je la résous.

Et maintenant, comment vais-je entrer en matière ?



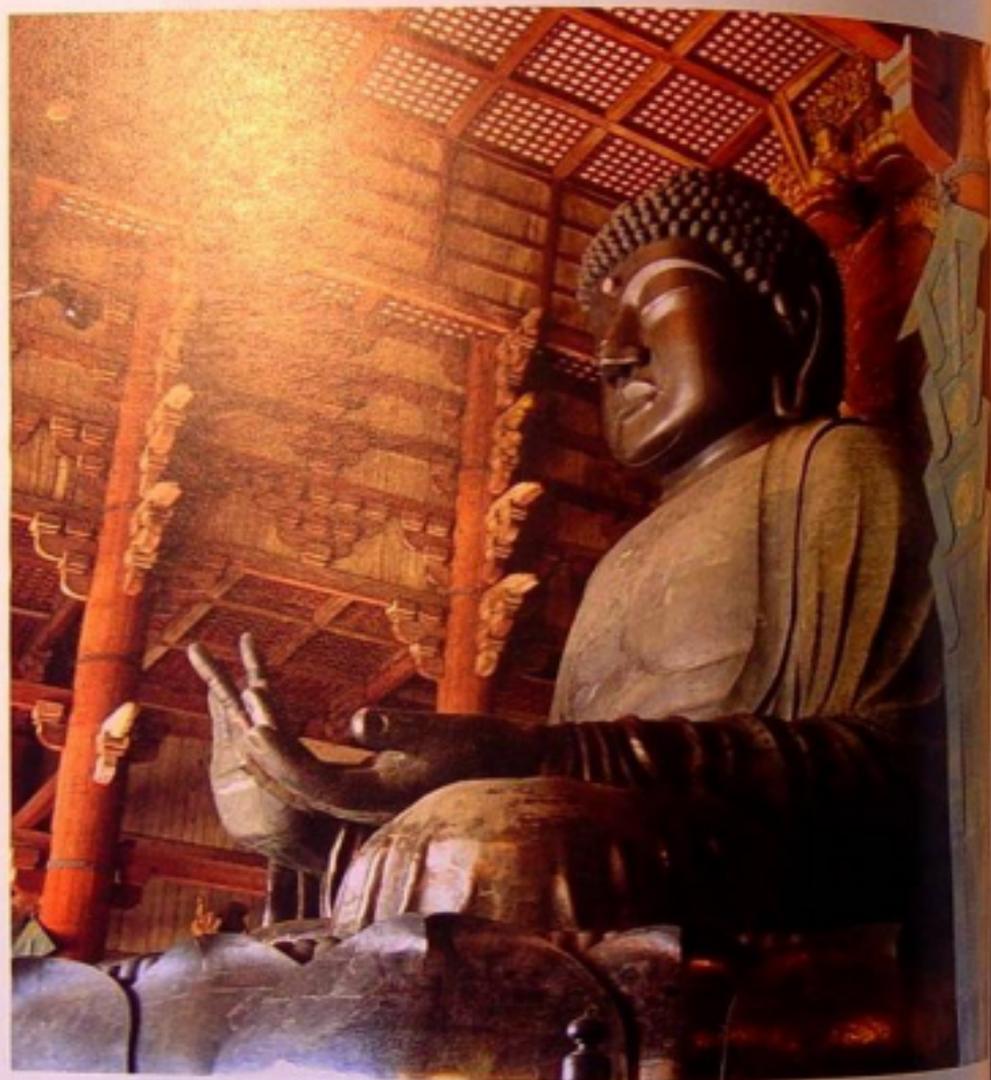
«Io sono sempre vista»



Ci-dessus: Francisco de Zurbarán, *Sainte Lucie*,
musée des Beaux-Arts, Chartres.
© Photo RMN/Lagiewski.

Ci-contre: Francisco de Zurbarán, *Sainte Agathe*,
musée Fabre, Montpellier.
© Photo Lauros/Giraudon/Bridgeman.





Le Grand Bouddha, temple Todai-Ji, Nara, Japon.
© Michel Gotin.

Ce matin, assez remarquablement, alors que je pensais à ce que j'allais ici produire, je me suis mis tout d'un coup à évoquer le temps où l'un de mes analyses parmi les plus intelligents – il y en a toujours de cette espèce – me posait avec insistance la question – *Qu'est-ce qui peut bien vous pousser à vous donner tout ce mal pour leur raconter ça ?* C'était dans les années arides où la linguistique, voire le calcul des probabilités tenaient sa quelque place.

Je me suis dit que ce n'était pas un mauvais biais pour introduire le désir de l'analyste que de rappeler qu'il y a une question du désir de l'enseignant.

Je ne vous en donnerai pas ici le mot, et pour cause, mais quand j'éprouve une ébauche de culpabilité au niveau de ce que l'on peut appeler la tendresse humaine, quand il m'arrive de penser aux tranquillités auxquelles j'attende, il est frappant que j'avance volontiers l'excuse que, par exemple, je n'enseignerai pas s'il n'y avait pas eu la scission de 1953. Ce n'est pas vrai. Enfin, j'aurais évidemment aimé me consacrer à des travaux plus limités, voire plus intermittents, mais pour le fond, ça ne change rien.

Qu'on puisse poser la question du désir de l'enseignant à quelqu'un, c'est le signe, comme dirait M. de La Palice, que la question existe. C'est aussi le signe qu'il y a un enseignement. Et cela nous introduit, en fin de compte, à cette curieuse remarque que, là où on ne se pose pas la question, c'est qu'il y a le professeur. Le professeur existe chaque fois que la réponse à cette question est, si je puis dire, écrite, écrite sur son aspect ou dans son comportement, dans cette sorte de conditionnement que l'on peut situer au niveau de ce que nous appelons le préconscient, c'est-à-dire de quelque chose que l'on peut sortir, d'où que ça vienne, des institutions, ou même de ce que l'on appelle ses penchants.

Il n'est pas inutile de s'apercevoir que le professeur se définit alors comme celui qui enseigne sur les enseignements. Autrement dit, il découpe dans les enseignements. Si cette vérité était mieux connue, qu'il s'agit de quelque chose d'analogue au collage, ça permettrait aux professeurs d'y mettre un art plus consommé, dont le collage, tel qu'il a pris son sens par l'œuvre d'art, nous montre la voie. S'ils faisaient leur

collage d'une façon moins soucieuse du raccord, moins tempérée, à auraient quelque chance d'aboutir au même résultat à quoi vise le collage, soit d'évoquer ce manque qui fait toute la valeur de l'œuvre figurative elle-même, quand elle est réussie, bien entendu. Et par cette voie, ils arriveraient donc à rejoindre l'effet propre de ce qu'est justement un enseignement.

Voilà qui est dit pour le situer, voire pour rendre hommage à ceux qui veulent bien prendre la peine de voir par leur présence ce qu's'enseigne ici, et aussi pour les remercier.

Là-dessus, puisqu'aussi bien j'ai quelquefois affaire à des auditeurs qui ne viennent ici que de façon intermittente, je vais me faire pour un instant le professeur de mon propre enseignement, et vous rappeler le point majeur de ce que j'ai apporté la dernière fois.

Partant donc de la distinction de l'angoisse et de la peur, j'ai tenté, au moins comme premier pas, de renverser l'opposition, actuellement reçue pour tout le monde, où s'est arrêtée la dernière élaboration de leur distinction.

Ce n'est certainement pas dans le sens de la transition de l'une à l'autre que va le mouvement. S'il en reste des traces dans Freud, ce ne peut être que par erreur qu'on lui attribuerait l'idée d'une réduction de l'une à l'autre. Malgré qu'à tel détournement de phrase le terme *angst* puisse revenir, il dit bien que l'angoisse est *Angst vor etwas*, angoisse devant quelque chose. Ce n'est certes pas pour la réduire à être une autre forme de la peur, puisqu'il souligne la distinction essentielle de la provenance de ce qui provoque l'une et l'autre. Ce que j'ai dit au passage concernant la peur doit donc être retenu du côté du refus de toute accentuation qui isolerait la peur de l'*entgegenstehen*, ce qui se pose devant, de la peur comme réponse, *empfangen*.

Dans l'angoisse en revanche, le sujet est étroit, concerné, intéressé, au plus intime de lui-même. Sur le plan phénoménologique, nous en voyons déjà l'amorce. J'ai rappelé à ce propos le rapport étroit de l'angoisse avec l'appareil de ce que nous appelons défense, et, sur cette voie, j'ai pointé à nouveau que c'est bien du côté du réel, en première approximation, que nous avons à chercher de l'angoisse ce qui ne trompe pas.

Ce n'est pas dire que le réel épuise la notion de ce que vise l'angoisse. Ce que vise l'angoisse dans le réel, ce par rapport à quoi elle se présente

comme un signal, c'est ce que j'ai essayé de vous montrer par le tableau, si je puis dire, de la division significative du sujet. Il vous présente le x d'un sujet primitif allant vers son avènement comme sujet, selon la figure d'une division du sujet S par rapport au A de l'Autre, puisque c'est par la voie de l'Autre que le sujet a se réalise.

$$\frac{A}{S}$$

Dans sa première position, ce sujet, je vous l'ai laissé indéterminé quant à sa dénomination, mais la fin de mon discours vous a permis de reconnaître comment il pourrait être dénommé à ce niveau mythique, préalable à tout le jeu de l'opération. C'est le sujet de la jouissance, pour autant que ce terme ait un sens, mais justement, pour des raisons sur lesquelles nous reviendrons, on ne peut d'aucune façon l'isoler comme sujet, sinon mythiquement.

A	S	Jouissance
a	Å	Angoisse
Å		Désir

L'angoisse entre jouissance et désir

J'ai écrit ici la dernière fois les trois étages auxquels répondent les trois temps de cette opération. Ce sont respectivement la jouissance, l'angoisse et le désir. C'est dans cet étagement que je vas aujourd'hui m'avancer pour vous montrer la fonction, non pas médiatrice mais médiane, de l'angoisse entre la jouissance et le désir.

Comment pourrions-nous encore commenter ce temps important de notre exposé ? — sinon à dire ceci, dont je vous prie de prendre les divers termes en leur donnant le sens le plus plein, que la jouissance ne connaît pas l'Autre, sinon par ce reste, a .

Ce qui vient à l'étage inférieur, ce qui advient à la fin de l'opération, c'est le sujet barré, à savoir le sujet en tant qu'impliqué dans le fantasme, où il est l'un des deux termes qui constituent le support du désir. Le fantasme, c'est $\$$ dans un certain rapport d'opposition à a , rapport dont

la polyvalence est suffisamment définie par le caractère composé du losange qui est aussi bien la disjonction, \vee , que la conjonction, \wedge , qui est aussi bien le plus grand que le plus petit. \mathfrak{S} est le terme de cette opération à forme de division, puisque a est irréductible, est un reste, et qu'il n'y a aucune façon d'opérer avec lui. Dans cette façon de l'imager par des formes mathématiques, il ne peut représenter que le rappel que, si la division se faisait, ce serait le rapport de a à S qui serait intéressé dans le \mathfrak{S} .

Qu'est-ce à dire ? Pour ébaucher la traduction de ce que je désigne ainsi, je pourrais suggérer que a vient à prendre fonction de métaphore du sujet de la jouissance. Ce ne serait juste que si a était assimilable à un signifiant. Or il est justement ce qui résiste à toute assimilation à la fonction du signifiant, et c'est bien pour cela qu'il symbolise ce qui, dans la sphère du signifiant, se présente toujours comme perdu, comme ce qui se perd à la signifiantisation. Or, c'est justement ce déchet, cette chute, ce qui résiste à la signifiantisation, qui vient à se trouver constituer le fondement comme tel du sujet désirant — non plus le sujet de la jouissance, mais le sujet en tant que sur la voie de sa recherche, qui n'est pas recherche de sa jouissance. Mais c'est à vouloir faire entrer cette jouissance au lieu de l'Autre comme lieu du signifiant, que le sujet se précipite, s'anticipe comme désirant. S'il y a ici précipitation, anticipation, ce n'est pas au sens que cette démarche sauterait, irait plus vite que ses propres étapes, c'est au sens où elle aborde, en deçà de sa réalisation, la béance du désir à la jouissance. C'est là que se situe l'angoisse.

Cela est si sûr que le temps de l'angoisse n'est pas absent de la constitution du désir, même si ce temps est éliidé, non repérable dans le concret. Ceux à qui j'ai besoin de suggérer une autorité pour qu'ils se fient à ce que je ne fasse point d'erreur, se souviendront à ce propos de la première analyse du fantasme, donnée par Freud dans l'analyse d'*Ein Kind wird geschlagen*, analyse qui est non seulement structurale, mais dynamique. Freud parle justement, lui aussi, d'un second temps, toujours éliidé dans la constitution du fantasme, tellement éliidé que même l'analyse ne peut que le reconstruire. Ce n'est pas dire que ce temps de l'angoisse soit toujours aussi inaccessible. À bien des niveaux, il est phénoménologiquement repérable.

L'angoisse est donc terme intermédiaire entre la jouissance et le désir.

en tant que c'est franchie l'angoisse, fondé sur le temps de l'angoisse, que le désir se constitue.

2

La suite de mon discours a été faite pour illustrer ce dont on s'était aperçu depuis longtemps, mais dont nous ne savons pas faire pleinement notre profit quand il s'agit pour nous de comprendre à quoi répond le complexe de castration, qui prend dans notre discours d'analystes une tout autre valeur.

Au cœur, dis-je, de l'expérience du désir, il y a ce qui reste quand le désir est, disons, satisfait, ce qui reste à la fin du désir, fin qui est toujours une fausse fin, fin qui est toujours le résultat d'une méprise. J'ai suffisamment articulé la dernière fois, à propos de la détumescence, la valeur que prend le phallus à l'état flaps. Cet élément synchronique, bête comme chou, et même comme la tige d'un chou pour le dire avec Petrone, est là pour nous rappeler que, essentiellement, l'objet choisit du sujet dans sa relation au désir.

Que l'objet soit dans cette chute, c'est là une dimension qu'il convient d'accentuer pour faire ce petit pas de plus auquel je désire vous amener aujourd'hui, et qui, avec un peu d'attention, pouvait déjà vous apparaître la dernière fois dans mon discours, à partir du moment où j'ai essayé de montrer sous quelle forme s'incarne l'objet à du fantasme, support du désir.

Quand je vous ai parlé des seins et des yeux à partir de Zurbarán, de Lucie et d'Agathe, n'avez-vous pas été frappés du fait que ces objets à se présentaient là sous une forme positive ? Ces seins et ces yeux que je vous ai montrés sur le plat où les supportent les deux dignes saintes, voire sur le sol amer où se portent les pas d'Œdipe, apparaissent avec un signe différent de ce que je vous ai montré ensuite à propos du phallus, lequel est spécifié par le fait qu'à un certain niveau de l'ordre animal, la jouissance coïncide avec la détumescence, sans qu'il n'y ait rien là de nécessaire, ni rien qui soit lié à la *Wesenheit* de l'organisme au sens goldsteinien. C'est parce que le phallus fonctionne dans la copulation humaine, non pas seulement comme instrument du désir, mais aussi comme son négatif, qu'il se présente en la fonction de a avec le signe moins.

Il est essentiel de différencier l'angoisse de castration de ce qui se maintient chez le sujet à la fin d'une analyse, et que Freud désigne comme la menace de castration. C'est là un point dépassable. Il n'est pas absolument nécessaire que le sujet reste suspendu, quand il est mêlé, à la menace de la castration, et quand il est de l'autre sexe, au *Penisvid*. Pour savoir comment nous pourrions franchir ce point limite, il faut savoir pourquoi l'analyse, menée dans une certaine direction, aboutit à cette impasse par quoi le négatif qui marque le fonctionnement physiologique de la copulation chez l'être humain se trouve promu au niveau du sujet sous la forme d'un manque irréductible. Ceci sera à retrouver comme question par la suite, et je crois important de l'avoir marqué ici.

J'ai apporté ensuite l'articulation de deux points concernant le sadisme et le masochisme, dont je vous résume ici l'essentiel, capital à soutenir pour autant qu'il vous permet de donner son plein sens à ce qui s'est dit de plus élaboré à ce propos dans l'état actuel des choses. À ma surprise et aussi à ma joie, une lecture récente m'a montré qu'un auteur a mené les choses très loin concernant le masochisme, aussi près que possible du point où j'essaierai de vous mener cette année sous un angle qui est le nôtre. Il reste que même cet article, dont je vous donnerai le titre, demeure comme tous les autres strictement incompréhensible, pour la raison que l'évidence de ce que je vais énoncer à l'instant s'y trouve comme éblouie.

On est arrivé à se dépêtrer de mettre l'accent sur ce qui heurte le plus notre finalisme au premier abord, à savoir le fait que la fonction de la douleur intervient dans le masochisme. On est arrivé à bien comprendre que ce n'est pas là l'essentiel. On est arrivé dans l'expérience analytique, Dieu merci, à s'apercevoir que l'Autre est visé, que les manœuvres masochistes dans le transfert se situent à un niveau qui n'est pas sans rapport avec l'Autre. Beaucoup d'auteurs s'en tiennent là, pour tomber dans un *insight* dont le caractère superficiel saute aux yeux, quelque maniables que se soient révélés certains cas à n'être parvenus qu'à ce niveau. On ne peut pas dire que la fonction du narcissisme, par exemple, sur laquelle a mis l'accent un auteur qui n'est pas sans un certain talent d'exposition, Ludwig Heidelberg, puisse nous suffire.

Sans du tout vous avoir fait pénétrer encore dans la structure du fonctionnement masochiste, j'ai voulu accentuer la dernière fois, parce

que la lumière en éclairera les détails du tableau d'un tout autre jour, ce qui n'est pas vu dans la visée du masochiste. On dit — le masochiste vise la jouissance de l'Autre. Je vous ai montré que ce qui est caché par cette idée, c'est que, au dernier terme, il vise en fait l'angoisse de l'Autre. C'est ce qui permettra de déjouer la manœuvre. Du côté du sadisme, remarque analogue. Ce qui est patent, c'est que le sadique recherche l'angoisse de l'Autre. Ce qui est masqué par là, c'est la jouissance de l'Autre.

Nous nous trouvons donc, entre sadisme et masochisme, en présence de ce qui se présente comme une alternance. Ce qui est, chez chacun, au niveau second, voilé, caché, apparaît chez l'autre au niveau de la visée. Il y a l'occultation de l'angoisse dans le premier cas, de l'objet *a* dans l'autre. Ce n'est pas pour autant un processus inverse, un renversement. Le sadisme n'est pas l'envers du masochisme. Ce n'est pas un couple de réversibilité. La structure est plus complexe. Quoique je n'isole aujourd'hui que deux termes, vous pouvez présumer, d'après maints de mes schémas essentiels, qu'il s'agit d'une fonction à quatre termes, une fonction carrée. Le passage de l'un à l'autre se fait par une rotation au quart de tour, et non par aucune symétrie ou inversion.

Je vous ai indiqué la dernière fois que ce qui se cache derrière la recherche de l'angoisse de l'Autre dans le sadisme, c'est la recherche de l'objet *a*. Je l'ai qualifié d'un terme expressif pris dans le texte des fantasmes sadiques, que je ne vous rappelle pas maintenant.

Je termine par un bref rappel qui revient en arrière sur ce que j'ai dit du *s*, de cet objet, en accentuant un caractère manifeste qu'il a, que nous connaissons bien, encore que nous ne nous apercevions pas de son importance. Je veux parler de l'anatomie, dont Freud a tort de dire sans autre précision qu'elle est le destin.

La limitation à quoi est soumise chez l'homme la destinée du désir pour ressort la conjonction d'une certaine anatomie, celle que j'ai essayé de vous caractériser la dernière fois par l'existence de ce que j'ai appelé les caduques, qui n'existent qu'au niveau mammifère des organismes, avec ce qui est effectivement le destin, à savoir l'*Anankè* par quoi la jouissance a à se confronter avec le signifiant. Le désir est voué à rencontrer l'objet dans une certaine fonction qui se localise et précède au niveau des caduques et de tout ce qui peut servir comme ces caduques. Ce terme nous servira à mieux explorer les moments de

coupure où l'angoisse peut être attendue, de confirmer que c'est bien là qu'elle émerge, et de donner un catalogue exhaustif de ces frontières.

J'ai terminé par un exemple clinique des plus connus illustrant la connexion étroite, beaucoup moins accidentelle qu'on ne le croit, de l'orgasme et de l'angoisse, en tant que l'un et l'autre peuvent être définis par une situation exemplaire, celle de l'attente de l'Autre. La copie, blanche ou pas, que doit remettre le candidat, est un exemple saisissant de ce que peut être pour le sujet, un instant, le *a*.

3

Après tous ces rappels, nous allons essayer de nous avancer un peu plus loin. Je le ferai par une voie qui n'est peut-être pas, je l'ai dit, tout à fait celle à laquelle je me serais de moi-même résolu. Vous verrez ce que j'entends dire par là.

Je vous ai fait remarquer à propos du contre-transfert combien les femmes semblaient s'y déplacer plus à l'aise. Si elles s'y déplacent plus à l'aise dans leurs écrits théoriques, c'est, je présume, qu'elles ne s'y déplacent pas mal non plus dans la pratique, même si elles n'en voient – ou plutôt n'en articulent pas, car pourquoi ne pas leur faire le crédit d'un petit peu de restriction mentale? – d'une façon tout à fait claire le ressort.

Il s'agit bien évidemment d'attaquer ici quelque chose qui est de l'ordre du rapport du désir à la jouissance. À nous référer à de tels travaux, il semble que la femme comprenne très, très bien ce qu'est le désir de l'analyste. Comment cela se fait-il?

Pour le saisir, il nous faut reprendre les choses au point où je les ai laissées par ce tableau, en vous disant que l'angoisse fait le médium du désir à la jouissance. J'apporterai ici quelques formules, où je laisse à chacun de se retrouver par son expérience, car elles seront aphoristiques, il est facile de comprendre pourquoi.

Sur un sujet toujours aussi délicat que celui des rapports de l'homme et de la femme, articuler tout ce qui peut rendre licite, justifié, la permanence d'un malentendu obligé ne peut qu'avoir l'effet raviissant de permettre à chacun de mes auditeurs de noyer ses difficultés personnelles, qui sont très en deçà de ce que je vise, dans l'assurance que

ce malentendu est structural. Pourtant, si vous savez m'entendre, parler de malentendu n'équivaut nullement à parler d'échec nécessaire. Si le réel est toujours sous-entendu, on ne voit pas pourquoi la jouissance la plus efficace ne pourrait être atteinte par les voies mêmes du malentendu.

La seule chose qui distingue l'aphorisme du développement doctrinal, c'est qu'il renonce à l'ordre préconçu. De ces aphorismes j'avancerai ici quelques formes. Je choisirai donc d'abord celui-ci, qui peut vous parler d'une façon moins sujette à ce que vous vous roulez dans le ricanement – Seul l'amour permet à la jouissance de descendre au désir.

Nous en avancerons aussi quelques autres, qui se déduisent de notre petit tableau où il se montre que *a*, comme tel, et rien d'autre, c'est l'accès, non pas à la jouissance, mais à l'Autre. C'est tout ce qui en reste, à partir du moment où le sujet veut faire son entrée dans cet Autre.

Cela est propre à dissiper au dernier terme le fantôme, empoisonnant depuis l'an 1927, de l'oblativité, inventée par le grammairien Pichon. Dieu sait que je lui reconnais de mérite dans la grammaire, mais on ne saurait trop regretter qu'une analyse, si l'on peut dire, absente, l'ait entièrement livré, dans l'exposé de la théorie psychanalytique, à la merci des idées qu'il avait préalablement, et qui n'étaient autres que les idées maurassiennes.

Quand S ressort de cet accès à l'Autre, il est l'inconscient, c'est-à-dire l'Autre barré. Comme je vous l'ai dit tout à l'heure, il ne lui reste qu'à faire de *A* quelque chose dont c'est moins la fonction métaphorique qui importe, que le rapport de chute où il va se trouver par rapport à ce *a*. Donc, désirer l'Autre, grand *A*, ce n'est jamais désirer que *a*.

Pour traiter de l'amour comme pour traiter de la sublimation, il faut se souvenir de ce que les moralistes d'avant Freud – je parle de ceux de la bonne tradition, et nommément de la tradition française, celle qui passe dans l'homme du plaisir dont je vous ai jadis rappelé la scansion – ont déjà pleinement articulé, et dont il convient que nous ne considérions pas l'acquis comme dépassé, que l'amour est la sublimation du désir.

Il en résulte que nous ne pouvons pas du tout nous servir de l'amour comme premier ni comme dernier terme, tout primordial qu'il se

présente dans notre théorisation. L'amour est un fait culturel. Ce n'est pas seulement *Combien de gens n'auraient jamais aimé s'ils n'avaient entendu parler de l'amour*, comme l'a fort bien articulé La Rochefoucauld, c'est qu'il ne serait pas question d'amour s'il n'y avait pas la culture. Cela doit nous inciter à poser autrement les arches de ce que nous avons à dire concernant la conjonction de l'homme et de la femme, à ce point où le dit Freud lui-même, soulignant que ce détour aurait pu se produire différemment.

Je continue dans ma voie aphoristique. Me proposer comme désirant, être, c'est me proposer comme manque de *a*, et c'est par cette voie que j'ouvre la porte à la jouissance de mon être.

Le caractère aporique de cette position ne peut manquer de vous apparaître, mais il y a quelques pas de plus à faire. Je pense que vous avez déjà saisi, parce que je vous l'ai dit depuis longtemps, que si c'est au niveau de l'*énon* que je suis, que j'ouvre la porte à la jouissance de mon être, il est clair que le plus proche déclin qui s'offre à cette entreprise, c'est que je sois apprécié comme *érotéménos*, aimable. C'est ce qui, sans fatuité, ne manque pas d'arriver, mais où se lit déjà que quelque chose est loupé dans l'affaire.

Cela n'est pas un aphorisme, mais déjà un commentaire. J'ai cru devoir le faire pour deux raisons, d'abord parce que j'ai fait une espèce de petit lapsus à double négation, ce qui devait m'avertir de quelque chose, et deuxièmement parce que j'ai cru entrevoir le miracle de l'incompréhension briller sur certaines figures.

Je continue. Toute exigence de *a* sur la voie de cette entreprise de rencontrer la femme — puisque j'ai pris la perspective androcentrique — ne peut que déclencher l'angoisse de l'Autre, justement en ceci que je ne le fais plus que *a*, que mon désir le *aise*, si je puis dire. C'est bien pour ça que l'amour-sublimation permet à la jouissance de condescendre au désir. Ici, mon petit circuit d'aphorismes se mord la queue.

Que voilà de nobles propos. Vous voyez que je ne crains pas le ridicule. Ça vous a un petit air de prêche, et chaque fois que l'on avance dans ce terrain, on ne manque pas d'en courir le risque. Mais il me semble que vous preniez tout de même votre temps, avant d'en rire. Je ne saurais que vous en remercier, et je repars.

Je ne repartirai aujourd'hui que pour un court instant, mais laissez-moi encore faire quelques petits pas. Cette même voie que je viens de

parcourir sur un ton qui vous a, comme ça, un petit air d'héroïsme, nous pouvons la prendre dans le sens contraire, et nous y verrons surgir quelque chose qui vous apparaîtra peut-être d'un ton moins conquérant, ce qui confirmera une fois de plus la non-réversibilité de ces parcours.

Sur la voie qui condescend à mon désir, ce que l'Autre veut, ce qu'il veut même s'il ne sait pas du tout ce qu'il veut, c'est pourtant nécessairement mon angoisse. Il ne suffit pas de dire que la femme surmonte la sienne par amour. C'est à voir.

Procédant par la voie que j'ai choisie aujourd'hui, je laisse de côté, ce sera pour la prochaine fois, comment se définissent les partenaires au départ. L'ordre des choses dans lesquelles nous nous déplaçons implique toujours que nous prenons les choses en route, et même quelquefois à l'arrivée, car nous ne pouvons pas les prendre au départ.

Quoi qu'il en soit, c'est en tant qu'elle veut ma jouissance, c'est-à-dire, j'our de moi, que la femme suscite mon angoisse. Ceci, pour la raison très simple, inscrite depuis longtemps dans notre théorie, qu'il n'y a de désir réalisable qu'impliquant la castration. Dans la mesure où il s'agit de jouissance, c'est à-dire où c'est à mon être qu'elle en veut, la femme ne peut l'atteindre qu'à me châtrer.

Que cela ne conduise la partie masculine de mon auditoire à nulle résignation quant aux effets toujours manifestes de cette vérité première dans ce que l'on appelle, d'un terme classificatoire, la vie conjugale. La définition d'une vérité première n'a absolument rien à faire avec ses incidences accidentelles. Il n'en reste pas moins que l'on clarifie beaucoup les choses à l'articuler proprement.

Or, l'articuler comme je viens de le faire, encore que cela recouvre l'expérience la plus manifeste, frise le danger que l'on y voie ce que l'on appelle dans le langage courant une fatalité, ce qui voudrait dire que c'est écrit. Ce n'est pas parce que je le dis qu'il faut penser que ce soit écrit. Aussi bien, si je l'écrivais, y mettrais-je plus de formes. Ces formes consistent justement à entrer dans le détail, c'est-à-dire à dire le pourquoi.

En référence à ce qui fait la clé de la fonction de l'objet du désir, ce qui saute aux yeux, c'est que la femme ne manque de rien. On aurait tout à fait tort de considérer que le *Penisnéid* soit un dernier terme. Je

présente dans notre théorisation. L'amour est un fait culturel. Ce n'est pas seulement *Combien de gens n'auraient jamais aimé s'ils n'avaient entendu parler de l'amour*, comme l'a fort bien articulé La Rochefoucauld, c'est qu'il ne serait pas question d'amour s'il n'y avait pas la culture. Cela doit nous inciter à poser autrement les arches de ce que nous avons à dire concernant la conjonction de l'homme et de la femme, à ce point où le dit Freud lui-même, soulignant que ce détour aurait pu se produire différemment.

Je continue dans ma voie aphoristique. Me proposer comme désirant, *érotin*, c'est me proposer comme manque de *a*, et c'est par cette voie que j'ouvre la porte à la jouissance de mon être.

Le caractère aporique de cette position ne peut manquer de vous apparaître, mais il y a quelques pas de plus à faire. Je pense que vous avez déjà saisi, parce que je vous l'ai dit depuis longtemps, que si c'est au niveau de l'*érotin* que je suis, que j'ouvre la porte à la jouissance de mon être, il est clair que le plus proche déclin qui s'offre à cette entreprise, c'est que je suis apprécié comme *érotéménos*, aimable. C'est ce qui, sans fatuité, ne manque pas d'arriver, mais où se lit déjà que quelque chose est loupé dans l'affaire.

Cela n'est pas un aphorisme, mais déjà un commentaire. J'ai cru devoir le faire pour deux raisons, d'abord parce que j'ai fait une espèce de petit lapsus à double négation, ce qui devait m'avertir de quelque chose, et deuxièmement parce que j'ai cru entrevoir le miracle de l'incompréhension briller sur certaines figures.

Je continue. Toute exigence de *a* sur la voie de cette entreprise de rencontrer la femme – puisque j'ai pris la perspective androcentrique – ne peut que déclencher l'angoisse de l'Autre, justement en ceci que je ne le fais plus que *a*, que mon désir le *aise*, si je puis dire. C'est bien pour ça que l'amour-sublimation permet à la jouissance de condescendre au désir. Ici, mon petit circuit d'aphorismes se mord la queue.

Que voilà de nobles propos. Vous voyez que je ne crains pas le ridicule. Ça vous a un petit air de prêche, et chaque fois que l'on avance dans ce terrain, on ne manque pas d'en courir le risque. Mais il me semble que vous preniez tout de même votre temps, avant d'en rire. Je ne saurais que vous en remercier, et je repars.

Je ne repartirai aujourd'hui que pour un court instant, mais laissez-moi encore faire quelques petits pas. Cette même voie que je viens de

parcourir sur un ton qui vous a, comme ça, un petit air d'héroïsme, nous pouvons la prendre dans le sens contraire, et nous y verrons surgir quelque chose qui vous apparaîtra peut-être d'un ton moins conquérant, ce qui confirmera une fois de plus la non-réversibilité de ces parcours.

Sur la voie qui condescend à mon désir, ce que l'Autre veut, ce qu'il veut même s'il ne sait pas du tout ce qu'il veut, c'est pourtant nécessairement mon angoisse. Il ne suffit pas de dire que la femme surmonte la sienne par amour. C'est à voir.

Procédant par la voie que j'ai choisie aujourd'hui, je laisse de côté, ce sera pour la prochaine fois, comment se définissent les partenaires au départ. L'ordre des choses dans lesquelles nous nous déplaçons implique toujours que nous prenions les choses en route, et même quelquefois à l'arrivée, car nous ne pouvons pas les prendre au départ.

Quoi qu'il en soit, c'est en tant qu'elle veut ma jouissance, c'est-à-dire, jour de moi, que la femme suscite mon angoisse. Ceci, pour la raison très simple, inscrite depuis longtemps dans notre théorie, qu'il n'y a de désir réalisable qu'impliquant la castration. Dans la mesure où il s'agit de jouissance, c'est-à-dire où c'est à mon être qu'elle en veut, la femme ne peut l'atteindre qu'à me châtrer.

Que cela ne conduise la partie masculine de mon auditoire à nulle résignation quant aux effets toujours manifestes de cette vérité première dans ce que l'on appelle, d'un terme classificatoire, la vie conjugale. La définition d'une vérité première n'a absolument rien à faire avec ses incidences accidentelles. Il n'en reste pas moins que l'on clarifie beaucoup les choses à l'articuler proprement.

Or, l'articuler comme je viens de le faire, encore que cela recouvre l'expérience la plus manifeste, frise le danger que l'on y voie ce que l'on appelle dans le langage courant une fatalité, ce qui voudrait dire que c'est écrit. Ce n'est pas parce que je le dis qu'il faut penser que ce soit écrit. Aussi bien, si je l'écrivais, y mettrais-je plus de formes. Ces formes consistent justement à entrer dans le détail, c'est-à-dire à dire le pourquoi.

En référence à ce qui fait la clé de la fonction de l'objet du désir, ce qui saute aux yeux, c'est que la femme ne manque de rien. On aurait tout à fait tort de considérer que le *Penuseid* soit un dernier terme. Je

vous ai déjà annoncé que ce serait là l'originalité de ce que j'essaie cette année d'avancer devant vous sur ce point.

Le fait est qu'elle n'a sur ce point rien à désirer. Peut-être essaierai-je d'articuler anatomiquement pourquoi. L'analogie clitoris-pénis est loin d'être fondée. Un clitoris n'est pas simplement un plus petit pénis, c'est une part du pénis, qui correspond aux corps caverneux. Un pénis, que je sache, sauf chez l'hypospadias, ne se limite pas aux corps caverneux. Cela est une parenthèse.

Le fait de n'avoir rien à désirer sur le chemin de la jouissance ne règle pas absolument pour elles la question du désir, justement dans la mesure où la fonction du *a* joue tout son rôle pour elles comme pour nous. Mais cela simplifie tout de même beaucoup pour elles la question du désir – pas pour nous en présence de leur désir. Mais enfin, de s'intéresser à l'objet comme objet de notre désir, leur fait beaucoup moins de complications.

L'heure s'avance. Je laisse les choses au point où j'ai pu les mener. Ce point est suffisamment alléchant pour que beaucoup de mes auditeurs désirent en connaître la suite.

Pour vous en donner quelques prémices, je vous dirai que, si l'on peut donner un titre à ce que j'énoncerai la prochaine fois, ce serait quelque chose comme – *Des rapports de la femme, comme psychanalyse, avec la position de Don Juan.*

13 MARS 1963

XIV

LA FEMME, PLUS VRAIE
ET PLUS RÉELLE

*Tiétivas aveuglé
Le trou, le vide, le pot
À la femme il ne manque rien
Don Juan, rêve féminin
Lucia Tower et son désir*

Pour vous situer l'angoisse, j'ai annoncé qu'il me fallait en revenir au champ central déjà dessiné dans le Séminaire sur l'éthique comme étant celui de la jouissance.

On s'avance aujourd'hui à essayer d'articuler pourquoi.

I

Un certain nombre d'approches, celles notamment que j'ai faites l'année du Séminaire précité, vous ont déjà appris que, si mythiquement que nous devions en situer le point, il nous faut concevoir la jouissance comme profondément indépendante de l'articulation du désir.

Le désir, en effet, se constitue en deçà de la zone qui sépare jouissance et désir, et qui est la faille où se produit l'angoisse. Ce n'est pas dire que le désir ne concerne pas l'Autre intéressé dans la jouissance, qui est l'Autre réel. Il est normatif, dirai-je, que le désir, la loi qui constitue le désir comme désir, n'arrive pas à concerner cet Autre en son centre. Elle ne le concerne qu'excentriquement et à côté – petit *a*, substitut de grand *A*. C'est dire que tous les *Erniedrigungen*, les ravalements de la vie amoureuse qui viennent pointés, ponctuels par Freud, sont les effets de cette structure fondamentale, qui est irréductible. C'est là la béance que nous n'entendons pas masquer, si, d'autre part, nous pen-

sons que complexe de castration et *Penisneid*, qui y fleurissent, ne sont pas eux-mêmes les derniers termes à la désigner.

La femme s'avère comme supérieure dans le domaine de la jouissance, en ceci que son lien au nœud du désir est beaucoup plus lâche. Le manque, le signe *moins* dont est marquée la fonction phallique pour l'homme et qui fait que sa liaison à l'objet doit passer par la négativation du phallus et le complexe de castration, le statut du (-φ) au centre du désir de l'homme, voilà qui n'est pas pour la femme un nœud nécessaire.

Ce n'est pas dire qu'elle soit pour autant sans rapport avec le désir de l'Autre. Au contraire, c'est justement au désir de l'Autre comme tel qu'elle est affrontée, et d'autant plus que, dans cette confrontation, l'objet phallique ne vient pour elle qu'en second, et pour autant qu'il joue un rôle dans le désir de l'Autre. C'est une grande simplification.

Ce rapport simplifié avec le désir de l'Autre est ce qui permet à la femme, quand elle s'emploie à notre noble profession, d'être à l'endroit de ce désir dans un rapport dont nous sentons qu'il est beaucoup plus libre, nonobstant chaque particularité qu'elle peut représenter dans un rapport, si je puis dire, essentiel. Cela est manifesté chaque fois qu'elle aborde le champ confusément désigné comme celui du contre-transfert. Si elle a cette plus grande liberté, c'est parce que, le rapport à l'Autre, elle n'y tient pas aussi essentiellement, *wesentlich*, que l'homme, en particulier pour ce qui est de la jouissance.

Sur ce, vous ayant l'autre jour incarné le *a* dans la chute des yeux d'Œdipe, je ne peux manquer de vous rappeler Tirésias aveuglé.

Tirésias, celui qui devrait être le patron des psychanalystes, Tirésias le voyant, fut rendu aveugle par la suprême déesse, Junon, la jalouse, qui se vengeait ainsi de ce qu'il l'ait offensée dans des circonstances qu'Ovide nous explique fort bien au livre troisième des *Métamorphoses*, du vers 316 au vers 338. Je vous prie de vous reporter à ce texte dont une note du *Waste Land* souligne ce que T.S. Eliot appelle le très grand intérêt anthropologique.

Jupiter, un jour, ayant pour une fois un rapport détendu avec son épouse, la taquinait sur le fait qu'assurément la volupté que vous éprouvez, vous les femmes - c'est lui qui parle -, est plus grande que celle que ressent l'homme. Là-dessus, le voilà qui consulte Tirésias comme ça, à la blague, les dieux ne mesurant pas toujours les consé-

quences de leurs actes. Mais à propos, dit-il, que n'y pensais-je ? Tirésias lui sept ans femme.

Tous les sept ans, la boulangère changeait de peau, chantait Guillaume Apollinaire, et Tirésias changeait de sexe, non par simple périodicité, mais en raison d'un accident. Ayant eu l'imprudence de troubler deux serpents accouplés, ceux de notre caducée, il s'était retrouvé femme. Puis, renouvelant cet attentat, il avait retrouvé sa position première. Quoi qu'il en soit du sens de ces serpents que l'on ne peut dénouer sans courir si grand danger, c'est au titre d'avoir été dans l'intervalle une femme sept ans durant qu'il est appelé à témoigner devant Jupiter et Junon sur la question de la jouissance. Et alors, que dit-il ? Qu'il dira la vérité, quelles qu'en doivent être les conséquences. Je corroboie, dit-il, ce que dit Jupiter. La jouissance des femmes est plus grande que celle de l'homme.

Est-ce d'un quart ou d'un dixième ? Il y a aussi des versions plus précises, mais la proportion importe peu. Elle ne dépend, en somme, que de la limitation qu'impose à l'homme sa relation au désir, qui inscrit l'objet dans la colonne du négatif. C'est ce que je désigne comme le (-φ). Tandis que le prophète du savoir absolu enseigne à cet homme qu'il fait son trou dans le réel, ce qui s'appelle chez Hegel la négativité, je dis autre chose, à savoir que le trou commence au bas de son ventre, tout au moins si nous voulons remonter à la source de ce qui fait chez lui le statut du désir.

Sartre, là-dessus, post-hégélien, ne manque pas de nous glisser ici, avec ce que j'appellerai son merveilleux talent de fourvoyeur, une image que vous connaissez bien. C'est celle de l'enfantelet, qu'il nous fait bourgeois-né, naturellement, histoire de corser un peu l'affaire, et qui, d'enfoncer son doigt dans le sable de la plage, mûme à ses yeux et à notre intention l'acte qui serait l'acte fondamental.

On peut exercer une dérision bien méritée sur ce qui est ici une nouvelle forme du petit-homme-qui-est-dans-l'homme, que nous incarnons maintenant dans le personnage de cet enfant sans nous apercevoir qu'il mérite toutes les objections philosophiques qui furent faites au dit petit-homme. Mais enfin, la dérision ne suffit pas. Cette figure que Sartre nous présente, elle porte, elle fait résonner quelque chose dans l'inconscient. Quoi ? Eh bien, mon Dieu, rien d'autre que l'engloutissement désuré de tout le corps dans le sein de la terre-mère, dont Freud dénonce le sens comme il convient quand il dit textuellement, à la fin d'un des chapitres d'*Hemmung, Symptom und Angst*, que

le retour au sein maternel est un fantasme d'impuissant. C'est bien pourquoi la pupille que Sartre s'applique à couvrir dans cet homme, et qu'il incite par toute son œuvre à partager de l'existence la seule qui, se laissera être le phallus, l'accent étant ici sur l'être.

Vous pouvez voir le phallus dont il s'agit à l'incarner en une image qui est à la portée de votre recherche, celle que l'on trouve recelée aux valves de ces petits animaux que l'on appelle des couteaux. Ceux-ci se mettent à l'occasion à vous trer la langue soudain dans la souprière où vous en avez colloqué la récolte, laquelle se fait comme celle des asperges, avec un long canif et une simple tige de fil de fer que l'on accroche au fond du sable. Je ne sais si vous avez tous déjà vu ces langues sortir des couteaux en opisthotonos, mais quand cela manquerait à votre expérience, c'est un spectacle unique qu'il faut vous offrir, et dont le rapport m'apparaît évident avec le fantasme sur lequel Sartre insiste dans *La Nausée*, celui de voir de telles langues se darder brusquement d'une muraille ou d'une autre surface, ceci s'inscrivant dans la thématique du rejet de l'image du monde dans une insondable facticité.

Eh bien, et après ? peut-on se demander. Puisqu'il s'agit en fin de compte d'exorciser le cosmos après avoir sapé les termes fondamentaux de la théologie, la cosmologie étant ici considérée de même nature, je dirai que ce curieux usage des langues ne me semble pas être la bonne voie. Mais bien plutôt que de le croire être comme tout à l'heure doublé essentiellement, *wesentlich* – et j'aurais voulu pouvoir vous sonoriser le mot dans bien d'autres langues encore –, je me trouve ici devant un certain babélisme, dont on finira par faire, si l'on me chatouille, un des points clés de ce dont j'ai à me défendre.

Quoi qu'il en soit, cette référence vous indique pourquoi mon expérience à moi n'est pas la même, de ce qu'on voit, quand on est petit, sur la plage, c'est-à-dire là où on ne peut faire un trou sans que l'eau n'y monte. Eh bien, pour l'avouer, c'est une irritation, qui monte aussi mas en moi, devant la démarche oblique du crabe, toujours prêt à y dérober son intention de vous pincer les doigts. C'est très adroit, un crabe. Vous pouvez lui donner à battre des cartes, ce qui est beaucoup moins difficile que d'ouvrir une moule, chose que le crabe fait tous les jours – eh bien, n'y eût-il que deux cartes, il tentera toujours de les brouiller.

Ainsi dit-on par exemple que le réel est toujours plein. Ça fait de l'effet, ça sonne avec un petit air qui donne crédit à la chose, un petit

air d'ici, celui d'un lacanisme de bon aloi. Qui peut parler comme ça du réel, sinon moi ? L'ennui, c'est que je n'ai jamais dit ça. Le réel fourmille de creux, on peut même y faire le vide. Ce que je dis est tout différent. C'est qu'au réel, il ne manque rien.

J'ai ajouté que, si l'on fait des pots, même tous pareils, il est sûr que ces pots sont différents. Il est tout de même énorme que, sous le nom de principe d'individuation, cela donne autant de coton à la pensée classique. Voyez où l'on en est encore. On en est au niveau de Bertrand Russell, à mobiliser le temps et l'espace tout entiers pour soutenir la distinction des individus. Avouez que c'est une rigolade.

Mon histoire de pots se poursuit. Le temps suivant, c'est que leur identité, c'est-à-dire le substituable entre les pots, est le vide autour duquel un pot est fait. Et le troisième, que l'action humaine a commencé quand ce vide est barré, pour se remplir avec ce qui va faire le vide du pot à côté, autrement dit, quand être demi-plein est pour un pot la même chose que d'être à demi vide. Cela suppose qu'un pot, ça ne fuit pas de partout.

Dans toutes les cultures, on peut être sûr qu'une civilisation est d'ores et déjà complète et installée quand on trouve les premières céramiques. Je contemple quelquefois chez moi à la campagne une très, très belle collection que j'ai de vases. Manifestement, pour ces gens, à leur époque, comme beaucoup d'autres cultures en témoignent, c'était là leur bien principal. Même si nous ne pouvons pas lire ce qui est magnifiquement, luxueusement, peint sur leurs parois, même si nous ne pouvons pas les traduire dans un langage articulé de rites et de mythes, il y a une chose que nous savons, c'est que, dans ce vase, il y a tout. Le vase, ça suffit, le rapport de l'homme à l'objet et au désir est là tout entier, sensible et survivant.

C'est bien ce qui légitime ce fameux pot de moutarde qui fit jadis grincer des dents mes collègues pendant plus d'un an, au point que moi, toujours gentil, j'ai fini par le remettre sur la planche des pots à colle. Et pourtant, j'en avais l'usage. Il me servait d'exemple en ceci que, sur la table, c'est frappant, le pot de moutarde est toujours vide, comme vous le savez d'expérience.

Il n'y a jamais de moutarde que quand elle vous monte au nez.

Contrairement à ce que l'on croit, je ne suis pas du tout regardant sur l'usage des pots. Je le dis parce qu'il s'est récemment posé pour nous

un problème de cet ordre. Piera Aulagnier, qui est un esprit ferme, comme savent l'être les femmes, et même que c'est ça qui lui fera du tort, sait très bien qu'il est licite de mettre l'étiquette *Confiture de groseilles* sur le pot qui contient de la rhubarbe. Il suffit de savoir que l'on veut purger par ce moyen et d'attendre, pour en recueillir ce qu'on voulait du sujet.

Tout de même, quand je vous apporte ici des batteries de pots signalés, ne croyez pas que ce soit jamais sans en avoir envoyé beaucoup à la casse. J'ai fait, moi aussi, dans mon bon temps, des discours entés où l'action, la pensée, la parole faisaient la ronde de façon à puer la symétrie. Eh bien, c'est allé au panier.

Quand je mets *empêchement* en haut de la colonne qui contient *acting out*, *embarras* en haut de celle d'à côté, qui contient le passage à l'acte, si vous voulez, Piera, distinguer le cas d'*acting out* que vous avez observé, et fort bien, si vous voulez le distinguer pour être ce que vous appelez *transfert agit* — ce qui, bien sûr, est une idée distincte, qui est la vôtre, qui mérite discussion —, il n'en reste pas moins que c'est à mon tableau que vous vous reporterez, puisque vous invoquez dans ce texte l'*embarras* où se serait trouvé votre sujet. Ce terme n'étant guère employé hors d'ici, c'est ici que vous l'avez pris en note.

Il est manifeste dans l'observation que le malade a été empêché par l'accoucheur d'assister à l'issue de son rejeton hors des portes maternelles, et que c'est l'émoi d'être impuissant à surmonter un nouvel empêchement de cet ordre qui le précipite à jeter les gardiens de l'ordre dans l'angoisse par la revendication écrite du droit du père à ce que j'appellerai l'hylophagie, pour préciser la notion représentée par l'image de la dévotion de Saturne. Ce monsieur se présente en effet au commissariat pour dire que rien dans la loi ne l'empêche de manger son bébé, qui vient de mourir. Au contraire, c'est manifestement l'embarras où le plonge le calme que garde en cette occasion le commissaire, qui n'est pas né des dernières pluies, et le choc de l'émoi qu'il voulait provoquer, qui le fait passer à l'acte, à des actes de nature à le faire coffrer.

Alors, ne pas reconnaître — quand manifestement vous y êtes, que je ne pouvais pas trouver plus belle observation pour expliquer ce que vous savez, que vous y êtes bien, que vous avez mis le doigt dessus —, c'est un peu vous trahir vous-même.

Ceci, qui ne saurait bien entendu être reproché à personne quand il

s'agit du maniement de choses, comme ça, fraîches émoulues, m'autorise tout de même à rappeler que mon travail, le mien, n'a d'intérêt que si on l'emploie comme il faut, c'est-à-dire pas comme on en a en général pris l'habitude, la mauvaise habitude, de le faire dans l'enseignement — ceci ne s'adresse pas à vous, Piera — à l'endroit de notions que l'on groupe dans une sorte de ramassage, uniquement pour meubler.

Ce rappel étant fait afin de vous indiquer ce qui vous donne un peu le droit de veiller sur ce que je vous apporte et que je vous ai choisis avec tant de soin, je reprends mon propos.

2

Ce que j'entends dire maintenant quant au rapport de la femme à la jouissance et au désir, je vais essayer de vous le faire sentir moi aussi avec une de mes observations.

Voici une femme qui me dit un jour que son mari, dont les instances, si je puis dire, sont de fondation dans le mariage, la délaisse depuis un peu trop longtemps pour qu'elle ne le remarque pas. Vu la façon dont elle accueille toujours ce qu'elle ressent de sa part comme plus ou moins malade, ça la soulagerait plutôt. C'est alors qu'elle lâche une phrase que je vas tout de même extraire de son monologue, en comptant que vous ne vous précipitez pas tout de suite pour savourer une ironie qui me serait tout à fait indûment attribuée. Elle s'exprime ainsi — *Peu importe qu'il me désire, pourvu qu'il n'en désire pas d'autres*.

Je n'irai pas jusqu'à dire que ce soit là position commune ni régulière. Cela ne peut prendre sa valeur que de la suite de la constellation telle qu'elle va se dérouler dans les associations qui constituent son monologue.

Voici donc qu'elle parle de son état à elle. Elle en parle, une fois n'est pas coutume, avec une singulière précision, qui fait bien apparaître que la tumescence n'est pas le privilège de l'homme. Cette femme, qui a une sexualité normale, témoigne de ce qui se produit pour elle si, alors qu'elle est par exemple au volant, surgit l'alerte d'un mobile qui la fait monologuer quelque chose comme *Dieu, une voiture!* Eh bien, inexplicablement, elle s'aperçoit alors de l'existence d'un gonflement vaginal. C'est cela qui la frappe ce jour-là, et elle note que, dans

certaines périodes, le phénomène vient répondre au surgissement dans son champ de n'importe quel objet, tout à fait étranger en apparence à l'espace sexuel. Cet état, qui n'est pas désagréable, dit-elle, qui est plutôt de la nature de l'encombrant, cède de lui-même.

Là-dessus, et ça m'ennuie d'enchaîner avec ce que je vais vous dire, dit-elle, ça n'a aucun rapport, bien entendu, elle me dit que chacune de ses initiatives me sont dédiées, à moi, son analyste. *Je ne peux pas dire consacrées, ajoute-t-elle, ça voudrait dire le faire dans un certain but, mais non, n'importe quel objet m'oblige à vous évoquer comme témoin, même pas pour avoir de ce que je vois votre approbation, non, simplement le regard, et en disant ça, je m'avance même un petit peu trop, disons que ce regard m'aide à faire prendre à chaque chose un sens.*

Là-dessus, évocation ironique de la rencontre, à une date juvénile de sa vie, du titre bien connu de la pièce de Steve Passeur, *Je vivais un grand amour*. A-t-elle connu à d'autres moments de sa vie cette référence? Cette question la fait se reporter au début de sa vie de mariage, puis remonter au-delà, et témoigner de ce qui fut en effet son premier amour, celui qui ne s'oublie pas. Il s'agissait d'un étudiant dont elle fut vite séparée, mais avec lequel elle resta en correspondance, au plein sens du terme. Et tout ce qu'elle lui écrivait, dit-elle, était vraiment, je la cite, *un tissu de mensonges. Je créais fil à fil un personnage, ce que je dois être à ses yeux, que je n'étais d'aucune façon. Ceci fut, je le crains, une entreprise purement romanesque, et que je poursuivis de la façon la plus obstinée, m'envelopper, dit-elle, dans une espèce de cocon. Elle ajoute, fort gentiment - Vous savez, il a eu du mal à s'en remettre.*

Là-dessus, elle revient à ce qu'elle fait à mon usage. *C'est tout à fait à l'opposé, ce qu'ici je m'efforce à être. Je m'efforce à être toujours vraie avec vous. Je n'écris pas un roman quand je suis avec vous. Je l'écris quand je ne suis pas avec vous. Elle revient sur le tissage, toujours fil à fil, de cette dédicace de chaque geste qui n'est pas forcément un geste censé me plaire, ni même qui me soit forcément conforme. Ne dites pas qu'elle forçait son talent. Ce qu'elle voudrait, après tout, ça n'est pas tant que je la regarde, c'est que mon regard vint se substituer au sien. C'est le secours de vous-même que j'appelle. Le regard, le mien, est insuffisant pour capter tout ce qui est à absorber de l'extérieur. Il ne s'agit pas de me regarder faire, il s'agit de faire pour moi.*

44 Je mets un terme à cette lecture, dont j'ai encore toute une grande page

Je n'en veux extraire que le seul mot de mauvais goût qui y passe - *Je suis*, dit-elle. *télécommandée*. Ceci n'exprime aucune métaphore, il n'y a nul sentiment d'influence, croyez-le bien. Je ne ressors cette formule que parce que vous avez pu la lire dans les journaux à propos de cet homme de gauche qui, après s'être roulé dans un faux attentat, a cru devoir nous donner l'exemple immortel de ce que, dans la politique, la gauche est en effet toujours téléguidée par la droite. C'est bien ainsi d'ailleurs qu'une relation étroitement paritaire peut s'établir entre ces deux parts.

Alors, où tout ceci nous mène-t-il? Au vase. Le vase féminin est-il vide, est-il plein? Qu'importe, puisqu'il suffit à lui-même, même si c'est pour se consommer bêtement, comme s'exprime ma patiente. Il n'y manque rien. La présence de l'objet y est, si l'on peut dire, de surcroît. Pourquoi? Parce que cette présence n'est pas liée au manque de l'objet cause du désir, au (- ϕ) auquel il est relié chez l'homme.

L'angoisse de l'homme est liée à la possibilité de ne pas pouvoir. D'où le mythe, bien masculin, qui fait de la femme l'équivalent d'une de ses côtes. On lui a retranché cette côte, on ne sait pas laquelle, et d'ailleurs, il ne lui en manque aucune. Mais il est clair que dans le mythe de la côte il s'agit justement de cet objet perdu. La femme, pour l'homme, est un objet fait avec ça.

L'angoisse existe aussi chez la femme. Kierkegaard, qui devait avoir quelque chose de la nature de Tirésias, probablement plus que moi car je tiens à mes yeux, dit même que la femme est plus que l'homme ouverte à l'angoisse. Faut-il y croire? À la vérité, ce qui nous importe, c'est de saisir le lien de la femme aux possibilités infinies ou plutôt indéterminées du désir dans le champ qui s'étend autour d'elle-même.

Elle se tente en tentant l'Autre, ce en quoi le mythe nous servira ici aussi. Comme le montre le complément du mythe de tout à l'heure, la fameuse histoire de la pomme, n'importe quoi lui est bon pour le tenter, n'importe quel objet, même superflu pour elle, car, après tout, cette pomme, qu'est-ce qu'elle avait à en faire? Pas plus que n'a à en faire un pousson. Mais il se trouve que cette pomme, c'est déjà assez bon pour, elle le petit poisson, crocher le pêcheur à la ligne. C'est le désir de l'Autre qui l'intéresse.

Pour mettre un peu mieux l'accent, je dirais que le désir est chose mercantile, qu'il y a une cote du désir qu'on fait monter et baisser culturellement, et que c'est du prix qu'on donne au désir sur le marché

que dépendent à chaque moment le mode et le niveau de l'amour. L'amour, tel qu'il est lui-même une *valeur*, comme le disent très bien les philosophes, est fait de l'idéalisation du désir. Je dis l'idéalisation, parce que ce n'est pas comme d'un désir malade que notre patiente de tout à l'heure parlait du désir de son mari. Qu'elle y tienne, c'est ça, l'amour. Qu'elle ne tienne pas tellement à ce qu'il le manifeste, ce n'est pas obhligé, mais c'est dans l'ordre des choses.

À propos de la jouissance de la femme, qui mérite bien de concentrer sur elle toutes sortes de soins de la part du partenaire et sait très bien l'obtenir, l'expérience nous apprend que l'impuissance du partenaire peut être fort bien agréée, et aussi ses offenses techniques, puisque la chose se manifeste aussi bien à l'occasion du fiasco, ainsi que Stenôhal nous l'a fait remarquer. Dans les cas où cette impuissance est durable, si l'on voit à l'occasion la femme s'adjoindre après un certain temps quelque aide réputée plus efficace, il semble que ce soit plutôt par une espèce de pudeur, pour qu'il ne soit pas dit que ça lui est refusé, à quelque titre que ce soit.

Si vous vous rappelez mes formules de la dernière fois sur le masochisme, qui sont destinées, vous le verrez, à redonner au masochisme, qu'il s'agisse du masochisme du pervers, du masochisme moral, du masochisme féminin, son unité autrement insaisissable, si vous rappelez ce que j'ai pu souligner de l'occultation, par la jouissance de l'Autre, ou la jouissance en apparence alléguée de l'Autre, d'une angoisse qu'il s'agit incontestablement d'éveiller, vous verrez que le masochisme féminin en prend un tout autre sens, assez ironique, et une tout autre portée.

Elle ne s'attrape qu'à bien saisir qu'il faut poser en principe que le masochisme féminin est un fantasme masculin.

Deuxième point. Dans ce fantasme, et en rapport avec la structure masochiste imaginée chez la femme, c'est par procuration que l'homme fait se soutenir sa jouissance de quelque chose qui est sa propre angoisse. C'est ce que recouvre l'objet. Chez l'homme, l'objet est la condition du désir. La jouissance dépend de cette question. Or, le désir, lui, ne fait que couvrir l'angoisse. Vous voyez donc la marge qui lui reste à parcourir pour être à portée de la jouissance.

Pour la femme, le désir de l'Autre est le moyen pour que sa jouissance ait un objet, si je puis dire, convenable. Son angoisse n'est que devant

le désir de l'Autre dont elle ne sait pas bien, en fin de compte, ce qu'il couvre. Pour aller plus loin dans mes formules, je dirai que dans le régime de l'homme, il y a toujours la présence de quelque imposture. Dans celui de la femme, si quelque chose y correspond, c'est la mascarade, comme nous l'avons déjà dit en son temps en référence à un article de Joan Riviere, mais c'est tout à fait autre chose.

Dans l'ensemble, la femme est beaucoup plus réelle et beaucoup plus vraie que l'homme, en ceci qu'elle sait ce que vaut l'aune de ce à quoi elle a affaire dans le désir, qu'elle en passe par là avec une fort grande tranquillité, et qu'elle a, si je puis dire, un certain mépris de sa méprise, luxe que l'homme ne peut s'offrir. Il ne peut pas mépriser la méprise du désir, parce que c'est sa qualité d'homme de priser.

Laisser voir son désir pour la femme, évidemment, c'est angoissant à l'occasion. Pourquoi? Je vous prie au passage de remarquer la distinction de la dimension du laisser-voir par rapport au couple du voyeurisme et de l'exhibitionnisme. Il n'y a pas que le montrer et le voir, il y a le laisser-voir pour la femme, dont tout au plus le danger vient de la mascarade. Ce que pour la femme il y a à laisser voir, c'est ce qu'il y a, bien sûr. S'il n'y a pas grand-chose, c'est angoissant, mais c'est toujours ce qu'il y a, au lieu que, pour l'homme, laisser voir son désir, c'est essentiellement laisser voir ce qu'il n'y a pas.

Ainsi, voyez-vous, ne croyez pas que cette situation, dont la démonstration peut vous sembler assez complexe, soit pour autant à prendre pour tellement désespérée. Si elle ne vous représente assurément pas ça comme facile, pouvez-vous ignorer l'accès à la jouissance qu'elle ménage pour l'homme?

Il n'en reste pas moins que tout ceci est fort maniable si l'on n'en attend que du bonheur.

Cette remarque étant conclusive, nous entrons dans l'exemple dont je me trouve, en somme, en posture de vous faire profiter, de la faveur que nous devons tous à Granoff de l'avoir introduit ici.

Pour comprendre ce que Lucia Tower nous dit dans son article à propos des deux mâles qu'elle a eus en main, je ne crois pas pouvoir

trouver de meilleur préambule, je vous l'ai dit, que l'image de Don Juan.

J'ai beaucoup retravaillé pour vous la question ces temps-ci. Je ne peux pas vous en faire parcourir les dédales. Lisez ce livre exécrationnel de Rank qui s'appelle *Die Don Juan Gestalt*. Une chatte n'y retrouverait pas ses petits, mais si vous avez le fil que je vais vous donner, ça vous paraîtra beaucoup plus clair. Don Juan est un rêve féminin.

Ce qu'il faudrait à l'occasion, c'est un homme qui serait parfaitement égal à lui-même, comme la femme peut d'une certaine façon se targuer de l'être par rapport à l'homme. Don Juan est un homme auquel il ne manquerait rien. Cela est parfaitement sensible dans ce terme sur lequel j'aurai à revenir à propos de la structure générale du masochisme. Ça a presque l'air d'un bateau que de souligner le rapport de Don Juan à l'image du père en tant que non châtré. Ce qui l'est peut-être est de marquer que c'est là une pure image féminine. Ce rapport se lit parfaitement dans ce que vous pourrez trouver au dédale et au détour de Rank. Si nous arrivons à le rattacher à un certain état des mythes et des rites, Don Juan représenterait, nous dit-il, et là, son flair le guide, celui qui, dans des époques dépassées, est capable de donner l'âme sans perdre la sienne pour autant. La fameuse pratique du droit de cuissage, comme l'existence, que vous savez mythique, du prêtre déflorateur de la première nuit seraient fondées là-dessus. Mais Don Juan est une belle histoire, qui fonctionne et qui fait son effet même pour ceux qui ne connaissent pas toutes ces gentilleses. Assurément, elles ne sont pas absentes du chant mozartien, et sont plutôt à trouver du côté des *Nois de Figaro* que de *Don Giovanni*.

La trace sensible de ce que je vous avance concernant Don Juan, c'est que le rapport complexe de l'homme à son objet est pour lui effacé, mais c'est au prix d'accepter son imposture radicale. Le prestige de Don Juan est lié à l'acceptation de cette imposture. Il est toujours là à la place d'un autre. Il est, si je puis dire, l'objet absolu.

Remarquez qu'il n'est pas dit du tout qu'il inspire le désir. S'il se glisse dans le lit des femmes, il est là on ne sait comment. On peut même dire qu'il n'en a pas non plus. Il est en rapport avec quelque chose vis-à-vis de quoi il remplit une certaine fonction. Ce quelque chose, appelez-le *odore di femmina*, et ça nous porte loin. Mais le désir fait si-peu de choses en l'affaire que, quand passe l'*odore di femmina*, il

est capable de ne pas s'apercevoir que c'est Donna Elvira, à savoir celle dont il a soupé au maximum, qui vient de traverser la scène.

Il faut bien le dire, ce n'est pas là un personnage angoissant pour la femme. Quand il arrive que la femme se sente vraiment être l'objet au centre d'un désir, eh bien, croyez-moi, c'est là qu'elle fuit vraiment.

Nous allons maintenant entrer, si nous le pouvons, dans l'histoire de Lucia Tower.

Elle a deux hommes, je parle en analyse. Comme elle le dit, elle aura toujours avec eux des relations humainement très satisfaisantes. Ne me faites pas dire que l'affaire est simple, ni qu'ils n'en tiennent pas un bon bout. Ce sont tous deux des névroses d'angoisse. Du moins est-ce le diagnostic auquel, tout bien examiné, elle s'arrête. Ces deux hommes ont eu, comme il convient, quelques difficultés avec leur mère, et avec des *female-siblings*, ce qui veut dire des sœurs, mais situées dans une équivalence avec les frères. Ils se trouvent maintenant accointés avec des femmes qu'ils ont bel et bien choisies, nous dit-on, pour pouvoir exercer un certain nombre de tendances agressives et autres, et s'y protéger d'un penchant, mon Dieu analytiquement non contestable, vers l'autre sexe. Avec ces deux hommes, nous dit-elle, *j'étais parfaitement au fait de ce qu se passait avec leur femme et nommément, dit-elle, qu'ils étaient trop soumis, trop peu hostiles, et en un sens trop dévotieux, et que les deux femmes, nous dit-elle, car elle entre de plain-pied dans l'appréciation du point de vue avec la lognette, que les deux femmes étaient frustrées par ce manque d'une suffisamment non-inhibited masculine assertiveness, d'une façon suffisamment non inhibée de s'affirmer comme homme. En d'autres termes, ils ne font pas assez semblant. Nous entrons là dans le vif du sujet, elle a son idée sur l'affaire.*

Quant à elle, bien entendu, sans savoir ce qui risque là-dedans de la piéger, elle se sent elle-même toute *protective*, un peu trop *protective*, quoique différemment, nous dit-elle. Dans le cas du premier homme, elle protège un petit peu trop sa femme. Dans le cas du second, un tout petit peu trop lui. Ce qui la rassure, c'est qu'elle est beaucoup plus attirée par le second, et ceci parce que le premier a tout de même quelques *psychosexual problems* pas tellement attractifs. Il faut tout de même lire les choses dans leur innocence et leur fraîcheur. Mais le premier se manifeste d'une façon qui ne se distingue pas tellement de celle de l'autre.

Tous les deux la fatiguent par leurs marmottes, leurs arrêts dans la parole, leur *circumstantiality*, ce qui veut dire qu'ils en racontent tant et plus, leur façon de se répéter, leur minutie. Enfin, elle est analyste tout de même, et ce qu'elle remarque chez le premier, c'est sa tendance à l'attaquer, elle, dans sa puissance d'analyste. Pour le second, plutôt que de la détruire comme frustrante, il s'agit d'aller prendre chez elle un objet. Elle se fait à ce propos la remarque que c'est peut-être parce que le second est plus narcissique. À la vérité, comme ceux qui ont un peu de culture peuvent le remarquer, cela ne colle pas avec les autres références que nous pouvons avoir concernant le narcissisme. D'autre part, ce n'est pas tellement le narcissisme qui est ici en jeu le concernant que ce qu'on appelle le versant anaclitique, comme elle le verra bien par la suite.

Si long, si fastidieux que soit le chemin qui est parcouru avec l'un comme avec l'autre sans que rien ne manifeste l'efficacité de l'analyse du transfert, il n'en reste pas moins que de tout cela, nous dit-elle, il subsiste en elle quelque chose qui n'a rien de foncièrement désagréable, et les réponses contre-transférentielles qu'elle perçoit pour être les siennes ne dépassent pas du tout, dit-elle, la limite du raisonnable, au-delà desquelles serait exposée à se perdre toute analyste féminine qui, avec de tels personnages, ne serait pas sur ses gardes. Elle l'est, et tout spécialement.

Tout spécialement, s'agissant de son premier patient, elle fait attention à ce qui se passe du côté de sa femme. Elle veille sur celle-ci un peu plus précieusement peut-être. Quand elle apprend que l'épouse fait un petit accident psychosomatique, elle se dit que ce n'est pas mal, qu'elle craignait que cette femme ne dérivât un peu vers la psychose, mais que voilà une angoisse bien fixée.

Et puis, elle n'y pense plus, et la même situation se poursuit. On a beau analyser tout ce qui se passe dans le transfert, et donc même l'usage que le patient, le premier, peut faire dans son analyse de ses conflits avec sa femme pour obtenir d'autant plus d'attention de son analyste et les compensations qu'il n'a jamais trouvées du côté de sa mère, ça n'avance toujours pas.

Qu'est-ce qui va déclencher le mouvement et faire avancer les choses ? Un rêve, nous dit-elle, qui lui arrive à elle, l'analyste, et par où elle s'aperçoit qu'il n'est peut-être pas si sûr que ça que ça aille si mal du côté de cette épouse.

Dans le rêve, cette femme l'accueille, elle, l'analyste, excessivement

bien, elle lui montre de toutes les façons qu'elle n'a aucune intention de rompre l'analyse de son mari, ce qui était jusque-là dans les présupposés de l'affaire, et qu'elle est donc toute prête à être avec l'analyste de son mari dans une disposition que nous appellerons, pour traduire l'atmosphère du rêve, coopérative. Cela met à notre analyste la puce à l'oreille. Elle comprend qu'il y a quelque chose de tout entier à réviser dans sa conception de son patient, que ce type cherche vraiment dans son ménage à faire ce qu'il faut pour mettre sa femme plus à l'aise, autrement dit, que le désir du bonhomme n'est pas si à la dérive que ça, que le patient se prend quand même au sérieux, qu'il y a moyen de s'occuper de lui. En d'autres termes, il est capable de se prendre au jeu, de se prendre pour un homme, ce dont on lui refusait jusque-là la dignité.

Quand elle a fait cette découverte, quand elle a réaxé sa relation au désir de son patient, quand elle s'est aperçue qu'elle a méconnu jusque-là où les choses se situaient, elle peut vraiment faire avec lui une révision de tout ce qui jusque-là s'est joué avec elle dans le leurre, les revendications de transfert se découvrent avoir été elles-mêmes une imposture, et à partir de ce moment-là, nous dit-elle, tout change.

Mais tout change comment, et dans quel sens ?

Il faut la lire pour comprendre que c'est à partir de ce moment-là que l'analyse devient particulièrement dure à supporter pour elle. Tout se passe, dit-elle, au milieu d'un orage de mouvements dépressifs et de rages nues, comme s'il me mettait à l'épreuve, moi l'analyste, dans chacun de mes plus petits morceaux. Si un instant d'inattention, nous dit-elle, avait fait que chacun de ces petits morceaux ne sonnât pas vrai, qu'il y en ait un qui fût en toc, j'avais le sentiment que mon patient s'en traitait tout entier en morceaux. Si elle ne voit pas tout, elle sait pourtant nommer ce dont il s'agit, c'est, dit-elle, du sadisme phallique couché dans un langage oral.

Qu'est-ce qui va nous retenir ici ? Deux choses.

Premièrement, les termes mêmes qui sont ici employés confirment ce que je vous ai désigné comme étant la nature du sadisme, à savoir, que la quête sadique vise l'objet, et, dans l'objet, le petit morceau qui manque. Une fois que la vérité de son désir a été reconnue, c'est bien d'une recherche de l'objet qu'il s'agit dans la façon dont se comporte le patient, dont les anomalies signalées comme peu attractives sont certainement d'ordre sadique.

Deuxièmement, ce n'est nullement être masochiste que de se mettre dans la ligne par où passe la recherche de l'objet sadique. Notre Lucia Tower ne s'accuse de rien de pareil, et nous n'avons nul besoin non plus de le lui imputer. Simplement, elle s'attire un orage, et de la part d'un personnage avec lequel elle ne s'est vraiment mise en relation dans le transfert qu'à partir du moment où son désir à elle y a été intéressé, comme elle le souligne avec un particulier courage, et dans la fonction où elle-même est en posture de rivalité tierce avec des personnages de sa propre histoire. Elle supporte donc les conséquences de ce désir, au point qu'elle en éprouve ce que les analystes englobent sous le nom de *carry-over*, qui veut dire *report*, et qui désigne le phénomène où les effets du contre-transfert sont le plus manifestes. C'est quand vous continuez à penser à un patient alors que vous êtes avec un autre.

Et pourtant, nous dit-elle, alors que j'étais presque arrivée au bout de mes forces, tout ça disparaît de la façon la plus amusante, *amusingly*, et soudaine. Partant en vacances lors d'une des pauses annuelles, elle s'aperçoit que de cette affaire il ne lui reste rien. Cette affaire ne l'intéresse absolument pas. Elle est véritablement dans la position mythique du plus libre et du plus aérien Don Juan au sortir de la chambre où il vient de faire des siennes.

Cette scission, ce décollement une fois accomplis, elle retrouve son efficace, son adaptation au cas et, si je puis dire, l'implacable nudité de son regard. Il a fallu qu'elle prenne la mesure de son rapport au désir, et qu'elle s'aperçoive que, si complexe qu'on puisse le supposer, car elle indique bien qu'elle a aussi ses problèmes, ce n'est jamais en fin de compte que quelque chose avec quoi elle peut garder ses distances.

C'est là-dessus que je poursuivrai la prochaine fois.

20 MARS 1963

UNE AFFAIRE DE MÂLE

*Lucia Tower et la comédie oedipienne
Ce qui manque, une affaire de mâle
Ce que l'on appelle ridiculement la perversion
Un vase sans intérieur, ni extérieur
La circonsion, une institution*

Alors, nous reprenons dans le vif.

Je vais vous poser une question collective. Que ceux qui, en raison des vacances scolaires, croient ne pas pouvoir être à notre rendez-vous mercredi prochain lèvent la main

Bien. Alors, il n'y aura pas de Séminaire mercredi prochain, ni le suivant, de la semaine dite des Rameaux, ni le suivant, de la semaine dite de Pâques. Nous reprendrons donc le mercredi de la semaine dite de Quasimodo, c'est-à-dire le 24 avril.

1

Je reprends les choses par notre Lucia Tower, que je me trouve avoir prise comme exemple, sous un certain biais, de ce que j'appellerai les facilités de la position féminine quant au rapport au désir

Le terme de facilités a ici une portée ambiguë. Disons qu'une moindre implication dans les difficultés du désir lui a permis de raisonner dans la position psychanalytique, sinon plus sagement, du moins plus librement, dans son article, dit article sur le contre-transfert.

Par l'effet de ce qu'elle appelle ici assez sagement son contre-transfert et que j'appellerai son auto-critique interne, elle s'est aperçue qu'elle avait négligé quelque chose de ce que l'on pourrait appeler la juste appréciation ou axation du désir de son patient. Elle ne nous livre pas à proprement parler ce qu'elle lui a dit à ce moment-là, elle nous dit

seulement qu'elle est revenue une fois de plus sur les exigences trans-férentielles de ce patient, mais en lui mettant cette fois les choses à point.

Or, ce faisant, elle n'a pu que lui donner l'impression qu'elle était sensible à ce dont elle-même vient de faire la découverte — à savoir qu'il s'occupe beaucoup plus de sa femme, qu'il est plus ménager de ce qui se passe à l'intérieur du cercle conjugal, qu'elle ne l'avait soupçonné — et le patient n'a pu que traduire cette rectification, semble-t-il, dans les termes suivants — son désir à lui, le patient, est beaucoup moins dépourvu de prise qu'il ne croyait sur son analyste, et il n'est pas exclu que cette femme, qui est son analyste, il ne puisse, jusqu'à un certain point, la courber à son désir — *to stoop* en anglais, se courber, *She stoops to conquer*, titre d'une comédie de Sheridan. C'est du moins ce que Lucia Tower nous rapporte en propres termes, nous ne pouvons que nous fier à elle.

Elle nous souligne également qu'il n'est pas un seul instant question que cela se produise. Elle est à cet égard très suffisamment sur ses gardes *to ware off*, elle n'est pas un bébé — et quand une femme l'est-elle ? Mais la question n'est pas là. Par cette rectification, qui lui apparaît être une concession, une ouverture qui lui est faite, le désir de l'analysé est vraiment remis à sa place. Or, toute la question, c'est que cette place, il n'a jamais pu la trouver. C'est ça, sa névrose d'angoisse.

Ce qu'elle rencontre à ce moment-là chez le patient, nous l'avons dit la dernière fois, c'est un déchaînement. Il ne serait pas mal que j'y revienne un tout petit peu peut-être.

Ce déchaînement la met sous pression. Elle est *scrutinized*, scrutée, scrutinisée comme on dit en anglais, ce qui lui donne le sentiment qu'elle ne peut pas se permettre le moindre écart. Je suis mise à l'épreuve, dit-elle, petit morceau par petit morceau, et s'il apparaît un seul instant que je ne suis pas en mesure d'en répondre, eh bien, c'est mon patient qui va s'en aller en mille morceaux.

Qu'est-ce que cela signifie ? — sinon que, ayant donc cherché le désir de l'homme, ce qu'elle rencontre chez lui comme réponse, ce n'est pas la recherche de son désir à elle, c'est la recherche de *a*, de l'objet, le vrai objet, de ce dont il s'agit dans le désir, qui n'est pas l'Autre, mais ce reste, le *a*. C'est ce qu'elle appelle elle-même — *avoir plus de masochisme que je ne croyais*.

Je vous dis cela parce qu'elle l'écrit. Entendez bien qu'elle se trompe. Elle n'est pas du tout faite pour entrer dans le dialogue masochiste. Son rapport avec l'Autre, l'Autre patient, l'Autre mâle — qu'elle loupe si bien, vous allez le voir —, le démontre suffisamment.

Elle nent très bien le coup, malgré que ce soit épuisant. Simplement, elle n'en peut plus aux approches de ses vacances. Heureusement, les vacances sont là, et, d'une façon qui est pour elle *amusingly sudden*, aussi surprenante qu'amusante dans sa soudaneté, elle s'aperçoit qu'après tout, tout ça ne dure pas très longtemps à partir du moment où les séances s'arrêtent. Elle s'ébroue, et pense à autre chose.

Pourquoi ? C'est qu'elle sait très bien qu'il peut toujours chercher, il n'a jamais été question qu'il trouve. C'est justement de cela qu'il s'agit, qu'il s'aperçoive qu'il n'y a rien à trouver, parce que ce qui, pour l'homme, pour le désir mâle, est l'objet de la recherche, ne le concerne, si je puis dire, que lui.

C'est ça, l'objet de ma leçon d'aujourd'hui. Ce qu'il recherche, c'est (— Φ), ce qui lui manque à elle — mais ça, c'est une affaire de mâle.

Elle, elle sait très bien — laissez-moi dire, et ne vous emballez pas — qu'il ne lui manque rien. Ou plutôt, que le mode sous lequel le manque joue dans le développement féminin n'est pas articulé au niveau où il est cherché par le désir de l'homme, quand il s'agit proprement pour lui de cette recherche sadique que j'ai d'abord accentuée ici cette année, qui consiste à faire jaillir ce qui doit être chez le partenaire à la place supposée du manque.

C'est de cela qu'il faut qu'il fasse son deuil. Elle articule fort bien dans le texte que ce qu'ils ont fait ensemble, c'est ce travail du deuil. Il a à faire son deuil de trouver dans son partenaire — en tant qu'elle s'est posée elle-même comme un partenaire féminin, sans trop savoir ce qu'elle faisait — son propre manque, (— Φ), la castration primaire, fondamentale de l'homme telle que je vous l'ai désignée au niveau de sa racine biologique, des particularités de l'instrument de la copulation à ce niveau de l'échelle animale.

Une fois qu'il a fait ce deuil, tout va bien marcher, nous dit Lucia Tower. Qu'est-ce à dire ? — sinon que l'on va pouvoir entrer avec ce bonhomme, qui n'a jamais atteint ce niveau jusque-là, dans ce que vous

me permettez de l'occasion d'appeler la comédie oedipienne. On va pouvoir commencer à rigoler – C'est papa qu'a fait tout ça.

C'est de ça qu'il s'agit, on le sait depuis longtemps, rappelez-vous Jones et le *moralisches entgegenkommen*, la complaisance à l'intervention morale. S'il est castré, c'est à cause de la loi. On va jouer la comédie de la loi. On y est autrement à l'aise, c'est bien connu, c'est repéré. Bref, voici le désir de notre bonhomme qui prend les routes toutes tracées par la loi, démontrant une fois de plus que la norme du désir et la loi sont une seule et même chose.

Est-ce que j'en fais assez entendre pour faire le pas suivant ?

Ah, pas assez, car je n'ai pas dit la différence entre ce qu'il y avait avant et ce qui est franchi comme étape grâce à ce défilé.

Eh bien, ce qu'il y avait avant était, à proprement parler, la fuite. Il ployait sous le faux, sous le poids de son (- φ). Il était *démersément pécheur* – rappelez-vous l'usage que j'ai fait en son temps de ce passage de saint Paul.

Je fais donc le pas de plus.

2

La femme n'a aucune peine, et, jusqu'à un certain point, aucun risque à rechercher ce qu'il en est du désir de l'homme.

Je ne peux pas moins faire, en cette occasion, que de vous rappeler le passage célèbre, que j'ai cité depuis longtemps, du texte attribué à Salomon. Je vous le donne en latin où il prend toute sa saveur – *Tri sunt difficulta mihi*, dit-il, le roi de la sagesse, et *quartum penitus ignoto*, il y a quatre choses sur lesquelles je ne peux rien dire, parce qu'il n'en reste aucune trace, *viam aquilae in caelo*, celle du sillage de l'aigle dans le ciel, celui du serpent sur la terre, celui du navire dans la mer, et *non viri in adolescentula*, et la trace de l'homme sur la petite fille. Aucune trace.

Il s'agit là du désir, et non pas de ce qu'il advient quand c'est l'objet comme tel qui se met en avant. Ça laisse donc de côté les effets sur l'*adolescensula* de bien des choses, à commencer par l'exhibitionnisme et, derrière, la scène primitive. C'est d'autre chose qu'il s'agit.

Alors, où prendre les choses pour concevoir ce qu'il en est chez la

femme de cette chose que nous soupçonnons, à savoir qu'elle a son entre vers le manque ?

On nous rebat assez les oreilles avec l'histoire du *Penisoid*. C'est ici que je crois nécessaire d'accentuer la différence.

Bien sûr que, pour elle aussi, il y a constitution de l'objet a du désir. Il se trouve que les femmes parlent. On peut le regretter, mais c'est un fait. Elle veut donc elle aussi l'objet, et même un objet en tant qu'elle ne l'a pas. C'est bien ce que Freud nous explique, sa revendication du *penis* restera jusqu'à la fin essentiellement liée au rapport à la mère, c'est à-dire à la demande. C'est dans la dépendance de la demande que l'objet a se constitue pour la femme. Elle sait très bien que, dans l'Édipe, il ne s'agit pas d'être plus forte, plus désirable, que la mère – car elle s'avise assez vite que le temps travaille pour elle –, mais d'avoir l'objet. L'insatisfaction foncière dont il s'agit dans la structure du désir, est, si je puis dire, pré-castrative. S'il arrive qu'elle s'intéresse comme telle à la castration (- φ), c'est pour autant qu'elle va entrer dans les problèmes de l'homme. C'est secondaire. C'est deutéro-phallique, comme l'a articulé Jones avec beaucoup de justesse.

Voilà autour de quoi tourne toute l'obscurité du débat, en fin de compte jamais dénoué, sur le fameux phallicisme de la femme, débat dans lequel tous les auteurs ont également raison, faute de savoir où est véritablement l'articulation. Je ne prétends pas que vous ayez la garder présente et repérable tout de suite dans votre esprit, mais j'entends vous mener la par assez de chemins pour que vous finissiez par savoir là où ç passe, et là où l'on fait un saut quand on théorise.

Sur la femme, c'est initialement ce qu'elle n'a pas qui constitue au départ l'objet de son désir, alors que, pour l'homme, c'est ce qu'il n'est pas, et ou il défaille.

C'est pour cette raison que je vous ai fait avancer par la voie du fantasme de Don Juan. Si le fantasme de Don Juan est un fantasme féminin, c'est qu'il répond à ce vœu de la femme d'une image qui joue la fonction, fonction fantasmatisque – qu'il y en ait un, d'homme, qui l'ait – ce qui, vu l'expérience, est évidemment une méconnaissance évidente de la réalité – bien mieux encore, qu'il l'ait toujours, qu'il ne puisse pas le perdre. Ce qu'implique justement la position de Don Juan dans le fantasme, c'est qu'aucune femme ne puisse le lui prendre,

voilà l'essentiel. C'est ce qu'il a de commun avec la femme, à qui, bien sûr, on ne peut pas le prendre puisqu'elle ne l'a pas.

Ce que la femme voit dans l'hommage du désir masculin, c'est que cet objet – soyons prudents dans nos termes – devienne de son appuientance. Cela ne veut rien dire de plus que ce que je viens d'avancer, qu'il ne se perde pas. Le membre perdu d'Osiris, tel est l'objet de la quête et de la garde de la femme. Ce mythe fondamental de la dialectique sexuelle entre l'homme et la femme est suffisamment accentué par toute une tradition. Et aussi bien, l'expérience psychologique de la femme, au sens qu'à ce mot dans les écrits de Paul Bourget, nous dit qu'une femme ne pense pas toujours qu'un homme s'égare avec une autre femme. Don Juan l'assure de ce qu'il y a un homme qui ne se perd en aucun cas.

Il y a évidemment d'autres façons privilégiées, typiques, de résoudre le difficile problème du rapport au a pour la femme, il y a un autre fantasme si vous voulez, mais ça ne coule pas de source, ce n'est pas elle qui l'a inventé, elle le trouve *ready-made*. Pour s'y intéresser, il faut qu'elle ait une certaine sorte d'estomac.

J'envisage, dans l'ordre du normal, ce type de rude baiseuse dont sainte Thérèse d'Avila nous donne le plus noble exemple. Un accès, lui plus imaginaire, nous est aussi donné par le type de l'amoureuse de prêtres. Un cran encore, et c'est l'érotomane. La différence est fonction du niveau où se collapse le désir de l'homme avec ce qu'il représente de plus ou moins imaginaire comme entièrement confondu avec le a.

J'ai fait allusion à sainte Thérèse d'Avila, j'aurais pu parler aussi de la bienheureuse Marguerite Marie Alacoque, qui a l'avantage de nous permettre de reconnaître la forme même du a dans le Sacré-Cœur. Pour l'amoureuse de prêtres, nous ne pouvons pas dire tout nettement, tout crûment, que la castration institutionnalisée suffit à l'établir, mais c'est tout de même dans ce sens que nous allons avancer que le a comme tel, parfaitement isolé, est mis en avant et lui est proposé comme l'objet élu de son désir. Pour l'érotomane, il n'est pas besoin que le travail soit préparé, elle le fait elle-même.

Nous voici donc ramenés au problème précédent, à savoir de ce que nous pouvons articuler du rapport de l'homme à ces divers a tels qu'ils se proposent, ou s'imposent, et dont on dispose plus ou moins, comme

donnant son dernier statut à l'objet du désir dans son rapport à la castration.

Je vous demanderai de revenir un instant à mon stade du miroir.

Autrefois, on passait un film qui avait été fait en Angleterre, dans une école spécialisée, dans l'effort pour faire coller à la génétique psychanalytique ce que pouvait donner l'observation de l'enfant. La valeur de ce document était d'autant plus grande que cette prise de vues avait été sans la moindre idée préconçue. On avait couvert tout le champ de ce qui peut s'observer de la confrontation du petit *baby* avec le miroir, ce qui confirmait d'ailleurs pleinement les dates initiales et terminales que j'avais données.

Je me souviens que ce film est une des dernières choses qui aient été présentées à la Société psychanalytique de Paris avant que nous ne nous en séparions. La séparation était fort proche, et on ne l'a peut-être regardé alors qu'avec une petite trace de distraction. Mais j'avais toute ma présence d'esprit, et je me souviens encore de cette image saisissante qui représentait la petite fille confrontée au miroir. S'il y a quelque chose qui concrétise cette référence au non spécularisable que j'ai mis en avant l'année dernière, c'est bien le geste de cette petite fille, sa main passant rapidement sur le gamma de la jonction du ventre et des deux cuisses, comme en un moment de vertige devant ce qu'elle voit.

Le petit garçon, lui, pauvre couillon, regarde le petit robinet problématique. Il se doute vaguement qu'il y a là une bizarrerie. Puis, il faudra qu'il apprenne, et à ses dépens, que ce qu'il a là, ça n'existe pas, je veux dire auprès de ce qu'a papa, de ce qu'ont les grands frères, etc. Vous connaissez toute la première dialectique de la comparaison. Il apprendra ensuite que non seulement ça n'existe pas, mais que ça ne veut rien savoir, ou plus exactement que ça n'en fait qu'à sa tête. Pour tout dire, il devra apprendre pas à pas, dans son expérience individuelle, à le rayer de la carte de son narcissisme, justement pour que ça puisse commencer à servir à quelque chose.

Je ne dis pas que ce soit si simple, et il serait insensé de me l'attribuer, car, bien sûr, naturellement, si j'y a aussi que, si je puis dire, plus on enfonce, plus ça remonte à la surface. Ce jeu-là est en fin de compte le principe de l'attachement homosexuel, à savoir – *Je joue à qui perd gagne*.

Je ne fais là que vous donner une indication, mais qui rejoindra ce que l'on a pu vous indiquer de la structure fondamentale de ce que

l'on appelle ridiculement la perversion. À chaque instant dans l'artichement homosexuel, c'est la castration qui est en jeu. Cette castration, il l'assume, l'homosexuel. C'est le (- φ) qui est l'objet du jeu, et c'est dans la mesure où il perd qu'il gagne.

J'en viens à illustrer ce qui, à mon étonnement, a fait problème la dernière fois dans mon rappel du pot de moutarde.

Un de mes auditeurs, particulièrement attentif, m'a dit - *Ça allait bien, ce pot de moutarde, tout au moins nous étions un certain nombre qui ne nous en offensions pas trop, mais voilà que vous réintroduisez la question du contenu, vous le remplissez à moitié, et avec quoi ?*

Allons-y donc.

Le (- φ), c'est le vide du vase, le même qui définit l'*Homo faber*. Si la femme, nous dit-on, est primordialement une tisserande, l'homme est assurément le potier. C'est même le seul biais qui, dans l'espèce humaine, donne le fondement de la ritournelle par où, nous dit-on, le fil est pour l'aiguille comme la fille pour le garçon. Référence qui se prétend naturelle. Elle n'est pas si naturelle que ça. La femme se présente bien sûr avec l'apparence du vase, et c'est évidemment ce qui trompe le partenaire, l'*Homo faber* en question, le potier. Il s'imagina que ce vase peut contenir l'objet de son désir.

Seulement, voyez bien où ça nous conduit. C'est inscrit dans notre expérience, on l'a épelé pas à pas, ce qui ôte à ce que je vous dis toute apparence de déduction ou de reconstruction. On s'est aperçu de la chose, sans doute à partir du bon endroit dans les prémisses, mais on s'en est aperçu bien avant de comprendre ce que ça voulait dire. La présence fantasmatique du phallus au fond du vase, j'entends du phallus d'un autre homme, est un objet quotidien de notre expérience analytique. Je n'ai pas besoin de revenir une fois de plus à Salomon pour vous dire que cette présence est entièrement fantasmatique.

Bien sûr, il y a des choses qui se trouvent dans ce vase, et fort intéressantes pour le désir, l'œuf par exemple. Mais enfin, celui-là vient de l'intérieur, et nous prouve que, si vase il y a, c'est pour un tant soit peu compliquer le schéma. L'œuf peut trouver avantage aux rencontres que prépare le malentendu fondamental, je veux dire qu'il n'est pas inutile qu'il y rencontre le spermatozoïde. Mais, après tout, la parthénogénèse future n'est pas exclue. En attendant, l'insémination peut prendre de tout autres formes. Au reste, c'est dans l'arrière-boutique

que se trouve le vase véritablement intéressant, l'utérus. Il est intéressant objectivement, il l'est aussi psychiquement, au maximum - je veux dire que, dès que la maternité est là, elle suffit largement à investir tout l'intérêt de la femme. Au moment de la grossesse, comme chacun sait, toutes ces histoires de désir de l'homme deviennent légèrement superfétatoires.

Alors, venons en à notre pot de l'autre jour, à notre honnête petit pot des premières cérémonies, et identifions-le à (- φ). C'est le pot de la castration.

Dans un petit pot voisin, laissez-moi mettre un instant, pour la démonstration, ce qui pour l'homme peut se constater comme petit a, l'objet du désir.

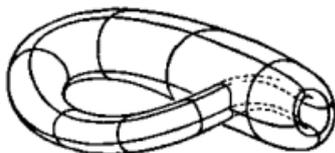
Ces deux pots sont là pour un apologue, destiné à accentuer que a, l'objet du désir, n'a de sens pour l'homme que quand il a été reversé dans le vide de la castration primordiale.

Le premier nœud du désir mâle avec la castration ne peut se produire qu'à partir du narcissisme secondaire, c'est-à-dire au moment où a se détache, tombe de *i(a)*, l'image narcissique. Il y a là un phénomène qui est le phénomène constitutif de ce que l'on peut appeler le bord. Comme je vous l'ai dit l'année dernière à propos de mon analyse topologique, il n'y a rien de plus structurant que la forme du vase, que la forme de son bord, que la coupure par où il s'isole comme vase.

Dans un temps lointain il s'ébauchait la possibilité d'une véritable logique refaite selon le champ psychanalytique. Elle est à faire, encore que je vous en aie donné plus d'une amorce - de grande et de petite logique - je dis logique, et non pas dialectique. Quelqu'un comme l'inu Hermann avait commencé de s'y consacrer, d'une façon certes très confuse faite de toute articulation dialectique, mais enfin il avait ébauché le phénomène qu'il qualifie de *Randbewerzung*, élection préférentielle du champ phénoménal analytique pour les phénomènes de bord.

Le bord du pot de la castration est un bord tout rond, bien honnête, qui n'a aucun de ces raffinements de complication où je vous ai introduits avec la bande de Möbius. Il est pourtant très facile de les introduire. Il suffit de faire se rejoindre deux points opposés du bord du vase en retournant en cours de route les surfaces, de façon à ce qu'elles se joignent comme dans le ruban de Möbius, et nous nous

trouvons devant un vase permettant de passer avec la plus grande aisance de la face interne à la face externe sans avoir jamais à franchir le bord.



Structure des pots à (la bouteille de Klein)

Ça, c'est ce qui se produit au niveau des autres petits pots, les pots *a*, et c'est là que commence l'angoisse.

Une pareille métaphore ne saurait bien sûr suffire à reproduire ce qu'il y a à vous expliquer, que le petit pot originel a le plus grand rapport avec ce dont il s'agit concernant la puissance sexuelle, le jaillissement intermittent de sa force. C'est ce que toute une série d'images — chinoises, japonaises et autres — faciles à mettre devant vos yeux, d'une érotico-propédeutique, voire même d'une érotique à proprement parler, rend tout à fait facile d'accès. Il ne serait pas non plus difficile de trouver dans notre culture une foule d'images de ce type.

Ce n'est pas ça qui est angoissant. Le transvasement nous permet de saisir comment le *a* prend sa valeur de venir dans le pot de moins-*pi* et d'être ici moins-*a*. Le vase est dès lors à demi vide en même temps qu'il est à demi plein. Mais, comme je vous l'ai dit la dernière fois, ce n'est pas le phénomène du transvasement qui est essentiel, c'est celui de la transfiguration du vase. Si ce vase devient alors angoissant, c'est pour autant que le *a* y vient remplir à demi le creux constitué de la castration originelle.

Encore faut-il ajouter que ce *a* vient d'ailleurs, et qu'il n'est constitué que par l'intermédiaire du désir de l'Autre. C'est là que nous retrouvons l'angoisse, et la forme ambiguë du bord de l'autre vase, qui, tel qu'il est fait, ne permet de distinguer ni intérieur, ni extérieur.

L'angoisse vient donc se constituer et prendre sa place dans un rapport qui s'institue au-delà du vide d'un temps premier, si je puis

dire, de la castration. C'est pourquoi le sujet n'a qu'un désir quant à cette castration première, c'est d'y retourner.

Après l'interruption que nous allons avoir, je vous parlerai longuement du masochisme, et il n'est pas question que je l'aborde aujourd'hui. Si vous voulez vous préparer à m'entendre là dessus, je vous donne maintenant — c'est lapsus de ma part si je ne l'ai pas fait plus tôt — l'indication d'un article précieux entre tous parce que nourri de l'expérience la plus substantielle, et dont l'auteur est quelqu'un dont je peux le plus me désoler que les circonstances m'aient privé de sa collaboration. Il s'agit de l'article de Grunberger, *Esquisse d'une théorie psycho-dynamique du masochisme* dans le numéro d'avril-juin 1954, n° 2 du tome XVIII de la *Revue française de psychanalyse*. Je ne sache pas qu'on ait fait à ce travail le sort qu'il mérite, bien qu'il ait paru à Londres des fêtes de la Fondation de l'Institut de psychanalyse. A quoi cet oubli est-il dû, je ne chercherai point à en trancher.

Vous verrez noté dans cet article — je ne l'invoque ici que pour vous montrer tout de suite le prix du matériel que l'on peut y prendre — comment le recours à l'imaginaire de la castration, a un *je voudrais qu'on me le coupe*, peut venir comme issue apaisante, salutaire, à l'angoisse du masochiste.

J'y trouve seulement une indication du temps premier de la castration en tant que le sujet y retourne, en tant qu'il devient un point de sa visée. Ce n'est certes pas là un phénomène qui donne du tout le dernier mot de cette structure complexe, et aussi bien au-je assez amorcé les choses pour que vous sachiez que, quant aux liens de l'angoisse au masochisme, je vois un point tout à fait différent de l'émoi momentané du sujet.

Voulez qui nous ramène à ce que j'ai déjà accentué à la fin d'un de mes Séminaires derniers concernant la circoncision.

Je ne sais pas, Stein, où vous en êtes du commentaire que vous pourriez sur *Totem et Tabou*, mais ceci pourrait vous amener à aborder aussi *Moïse et le monothéisme*.

Je pense que vous ne pouvez faire que d'y venir, et vous serez alors frappé de l'escamotage total du problème, pourtant structurant s'il en

est, de savoir si quelque chose au niveau de l'institution mosaïque reflète le complexe culturel inaugural, et quelle fut à cet égard la fonction de l'institution de la circoncision.

En tous les cas, vous ne pouvez pas manquer de rapprocher l'absence du prépuce de ce drôle de petit objet tortillé que je vous ai un jour fait filer entre les mains, matérialisé, pour que vous voyiez comment ça se structure une fois réalisé sous la forme d'un petit bout de carton. Il s'agissait du résultat de la coupure centrale du *cross-cap*, en tant qu'elle isole quelque chose qui se définit comme incarnant le non-spécularisable. C'est ce qui peut avoir à faire avec la constitution de l'autonomie du petit a de l'objet du désir.

Que quelque chose comme un ordre puisse être apporté dans le trou, dans la défaillance constitutive de la castration primordiale, c'est ce que la circoncision incarne, au sens propre de ce mot. Toutes les coordonnées de la circoncision, la configuration rituelle, voire mythique, des primordiaux accès initiatiques qui sont ceux où elle s'opère, montrent qu'elle a le rapport le plus évident avec la normativisation de l'objet du désir.

Le circoncis est consacré — consacré moins à une loi qu'à un certain rapport à l'Autre, et c'est pour cela qu'il s'agit du a. Reste que nous en sommes au point où j'entends porter le feu du *sunlight* sur ce qui se supporte d'un A qui est un peu là, le Dieu de la tradition judéo-chrétienne.

Il est extrêmement étonnant que, dans un milieu aussi judaïque que celui de la psychanalyse, n'aient pas été réinterrogés des textes cent mille fois parcourus depuis les Pères de l'Église jusqu'aux Pères de la Réforme, si je puis dire, et jusqu'au XVIII^e siècle, c'est vous dire la période de la Contre-Réforme.

Ce qui nous est dit au chapitre XVII de la Genèse concerne le caractère fondamental de la loi de la circoncision en tant qu'elle fait partie du pacte donné par Yahvé dans le buisson. Ce chapitre date d'Abraham l'institution de la circoncision. Sans doute ce passage semble-t-il à la critique exégétique être une addition sacerdotale, très sensiblement postérieure à la tradition du Jéhoviste et de l'Élohiste, c'est-à-dire aux deux textes primitifs dont se composent les livres de la Loi.

Nous avons pourtant au chapitre XXXIV le fameux épisode qui ne manque pas d'humour, concernant le rapt de Dinah, sœur de Siméon

et Lévi, fille de Jacob. Il s'agit, pour l'homme de Sichem qui l'a enlevée, de l'obtenir de ses frères. Siméon et Lévi exigent qu'il se circoncise — Nous ne pouvons donner notre sœur à un incirconcis, nous serions déshonorés. Il y a évidemment ici superposition de deux textes. En effet, on ne sait pas si c'est un seul qui se fait circoncire, ou tous les Sichémites du même coup. Cette proposition d'alliance ne pouvait pas, bien sûr, se faire au titre seulement de deux familles, mais de deux races. Tous les Sichémites se font circoncire. Résultat, ils sont invalides tous jours, ce dont profitent les autres pour venir les égorger.

C'est un de ces charmants épisodes qui ne pouvaient entrer dans la compréhension de M. Voltaire, et qui lui ont fait dire tant de mal de ce livre admirable quant à la révélation de ce que l'on appelle comme tel le signifiant.

Cela est tout de même fait pour nous faire penser que ce n'est pas seulement de Moïse que date la loi de la circoncision. Je ne fais ici que mettre en valeur les problèmes soulevés à ce propos.

Puisque de Moïse il s'agit, et que Moïse serait reconnu dans notre sphère pour être égyptien, il ne serait pas tout à fait inutile de nous poser la question de ce qu'il en est des rapports de la circoncision judaïque avec la circoncision des Égyptiens. Cela me fera excuser de prolonger encore de cinq à sept minutes ce que j'ai à vous dire aujourd'hui, pour que ce que j'ai écrit au tableau ne vous soit pas perdu.

Un certain nombre d'auteurs de l'Antiquité parlent de la circoncision des Égyptiens. Nommément le vieil Hérodote, qui radote sans doute quelque part mais qui est bien précieux, ne laisse aucune espèce de doute sur le fait qu'à son époque, c'est-à-dire à très basse époque pour l'Égypte, les Égyptiens dans l'ensemble pratiquaient la circoncision. Il en fait même un état si prévalent qu'il articule ce c'est aux Égyptiens que tous les Sémites de la Syrie et de la Palestine doivent cet usage. On a beaucoup épilogué là-dessus et, après tout, nous ne sommes point forcés de l'en croire. Il l'avance aussi bizarrement à propos des Colchidiens, dont il prétendrait que ce serait une colonie égyptienne, mais laissons.

Grec comme il est, et à son époque, sans doute, ne peut-il guère y voir autre chose qu'une mesure de propreté. Il nous souligne que les Égyptiens préfèrent toujours le fait d'être propre, *kathari*, à celui d'avoir une belle apparence. En quoi Hérodote, grec comme il est, ne nous

dissimule pas que se circoncire, c'est tout de même toujours un peu le défigurer.

Nous avons heureusement des témoignages plus directs de la circoncision des Égyptiens. Nous avons deux témoignages que j'appellerai iconographiques — vous me direz que ce n'est pas beaucoup.

L'un est de l'ancien Empire, il est à Saggarah, dans la tombe du médecin Ankhmahor. On dit que c'est un médecin parce que les parois de la tombe sont couvertes de figures d'opérations. Une de ces parois nous montre deux figures de circoncision, dont je vous ai représenté celle de gauche. Je ne sais pas si j'ai réussi à rendre lisible mon dessin, qui se limite à accentuer les lignes telles qu'elles se présentent. Voici le garçon que l'on circoncit. Voici l'organe. Un garçon qui est derrière lui lui tient les mains parce qu'il le faut. Un personnage qui est un prêtre, sur la qualification duquel je ne m'étends pas aujourd'hui, est ici. De la main gauche il tient l'organe, de l'autre cet objet oblong qui est un couteau de pierre.

Ce couteau de pierre, nous le retrouvons dans un autre texte resté jusqu'à présent complètement énigmatique, un texte biblique qui dit qu'après l'épisode du buisson ardent, alors que Moïse est avisé que tous ceux qui, en Égypte, se souvenaient du meurtre qu'il a accompli d'un Égyptien, ont disparu, il peut rentrer. Il rentre, mais sur la route où il s'arrête — on traduit anciennement, dans une hôtellerie, mais laissons — Yahvé l'attaque pour le tuer. C'est tout ce qui est dit. Séphora, sa femme, circoncit alors son fils, qui est un petit enfant, et, touchant avec le prépuce Moïse, qui, lui, n'est pas circoncis, elle le préserve mystérieusement par cette opération, par ce contact, de l'attaque de Yahvé, qui dès lors cesse cette attaque.

Il est dit que Séphora circoncit son fils avec un couteau de pierre. Nous retrouvons ce couteau quarante et quelques années plus tard, puisqu'il y a aussi tout l'épisode des ordalies imposées aux Égyptiens. les dix plaies, quand, au moment d'entrer dans la terre de Canaan, Jéhovah reçoit l'ordre — Prends un couteau de pierre, et circoncis tous ceux qui sont là, qui vont entrer dans la terre de Canaan. Ce sont ceux qui sont nés pendant les années du désert, pendant lesquelles ils n'ont pas été circoncis. Yahvé ajoute — Maintenant j'aurai fait rouler de dessus vous ce que l'on traduit par levé, suspendu — le mépris des Égyptiens.

Je vous rappelle ces textes, non pas que j'aie l'intention de les utiliser tous, mais afin de susciter en vous au moins le désir ou le besoin de vous y reporter.

Pour l'instant, je m'arrête au couteau de pierre. Il indique au moins que la cérémonie de la circoncision a une origine très ancienne. Cela est confirmé par la découverte — par Eliot Smith, près de Louxor si mon souvenir est bon, probablement à Naga-ed-Deir — de deux cadavres portant la trace de la circoncision, et qui sont de la période pré-historique, c'est-à-dire ne sont pas momifiés selon les formes permettant de les dater dans l'histoire. À lui seul, le couteau de pierre assignerait à cette cérémonie une origine remontant au moins à l'époque néolithique.

Au reste, pour qu'il n'y ait aucun doute, trois lettres égyptiennes, ces trois-ci, qui sont respectivement un S, un B et un T, *SeBeTh*, nous indiquent expressément qu'il s'agit de la circoncision. Le signe ici marqué est un hapax, on ne le trouve que là. Il semblerait que ce soit une forme effacée, fruste, du déterminatif du phallus, que nous trouvons beaucoup plus clairement inscrit dans d'autres inscriptions.

Un autre mode de désigner la circoncision figure dans cette ligne, qui se lit *FaTeT*. F, la vipère cornue. Le H aspiré, qui est aussi le signe qui est ici, le placenta. Ici, le T, qui est le même que vous voyez là. Ici, un déterminatif qui est le déterminatif du linge, je vous prie d'en prendre note aujourd'hui parce que j'y reviendrai, il ne se prononce pas.

Ici, un autre F, qui désigne il. *PaN*. P veut dire le prépuce. Avec le N, un N qui est la préposition de, cela veut dire avant que je n'aie été séparé de mon prépuce. Pa veut dire être séparé de son prépuce. Cela a également toute son importance, car la circoncision n'a pas à être prise uniquement comme une opération, si je puis dire, totalitaire. Un signe, l'être séparé de quelque chose, est à proprement parler articulé dans une inscription égyptienne.

Voilà le prix, le poids qui est donné dans ces inscriptions, si l'on peut dire, au moindre mot, le maintien du prépuce comme étant l'objet de l'opération tout autant que celui qui l'a subie est une chose dont je vous prie de retenir l'accent. Nous le retrouverons dans le texte de Jérémie, aussi énigmatique, aussi jusqu'à présent ininterprété que celui

L'ANGOISSE ENTRE JOUISSANCE ET DÉSIR

auquel je viens de faire allusion devant vous, notamment celui de la circoncision par Séphora, de son fils.

Je pense avoir suffisamment amorcé la fonction de la circoncision – non pas seulement dans ses coordonnées de fête, d'initiation, d'introduction à une consécration spéciale, mais dans sa structure de référence à la castration depuis ses rapports avec la structuration de l'objet de désir – pour pouvoir aller plus avant avec vous au jour où je vous ai donné notre prochain rendez-vous.

27 MARS 1963

**LES CINQ FORMES
DE L'OBJET *petit a***

LES PAUPIÈRES DE BOUDDHA

La cause, syncope de l'objet
La certitude d'angoisse
Les Juifs et la fonction a du rite
Le masochisme chrétien
Homme ou femme ?

Je vous ai laissés sur un propos qui mettait en question la fonction de la circoncision dans l'économie du désir, celle de l'objet au sens où l'analyse le fonde comme objet du désir.

La chute de cette leçon fut sur un passage de Jérémie, paragraphes 24 et 25 du chapitre IX, qui a fait au cours des âges quelques difficultés aux traducteurs car le texte hébreu se traduirait — *Je châtiens tout circoncis dans son prepuce*. Terme paradoxal que les traducteurs ont tenté de tourner, même l'un des derniers et l'un des meilleurs, Édouard Dhorme, par la formule — *Je sévirai contre tout circoncis à la façon de l'incirconcis*.

Je ne rappelle ici ce point que pour vous indiquer que c'est bien de quelque relation permanente à un objet perdu comme tel qu'il s'agit ici. Cet objet *a* comme coupé présente une relation essentielle à la séparation comme telle. Le passage cité n'est pas unique dans la Bible, mais il éclaire par son paradoxe extrême ce dont il s'agit chaque fois que les termes de circoncis et incirconcis y sont employés. Ce dont il s'agit n'est point, loin de là, localisé à ce petit bout de chair qui fait l'objet du rite. *Incirconcis des lèvres, incirconcis du cœur*, toutes ces expressions qui sont nombreuses tout au long de ce texte, qui y sont presque courantes et communes, soulignent que la séparation essentielle avec une certaine partie du corps, un certain appendice, devient symbolique d'une relation fondamentale au corps propre pour le sujet désormais aliéné.

Je reprendrai aujourd'hui les choses de plus large, de plus haut, de plus loin.

Certains le savent, je reviens d'un voyage qui m'a apporté quelques expériences, et aussi l'essentiel — en tous les cas, l'approche, la vue, la rencontre avec certaines de ces œuvres sans lesquelles l'étude la plus attentive des textes, de la lettre, de la doctrine, notamment celle du bouddhisme en l'occasion, ne peut rester que quelque chose de sec, d'incomplet, de non vivifié.

Je vous donnerai quelques rapports de ce que fut cette approche pour moi-même, et nous verrons comment elle peut s'insérer dans ce qui est cette année notre question fondamentale, alors que la dialectique sur l'angoisse se déplace vers la question du désir.

1

Le désir est en effet le fond essentiel, le but, la visée, la pratique aussi, de tout ce qui s'annonce ici, dans cet enseignement, concernant le message freudien. Quelque chose de nouveau et d'absolument essentiel passe par ce message, et c'est ici la voie où chemine ce message. Qui d'entre vous — il y aura bien quelqu'un, ou quelques-uns, je l'espère — pourra le relever ?

Au point où nous en sommes, c'est-à-dire à une reprise de notre élan après une longue interruption, nous devons bien remotiver ce dont il s'agit cette année, à savoir que ce lieu subtil, ce lieu que nous tenons de cerner et de définir, ce lieu jamais repéré jusqu'ici dans tout ce que nous pourrions appeler son rayonnement ultra-subjectif, ce lieu central de la fonction pure du désir, si l'on peut dire, ce lieu est celui où je vous démontre comment *a se forme — a*, l'objet des objets.

Notre vocabulaire a promu pour cet objet le terme d'objectalité en tant qu'il s'oppose à celui d'objectivité. Pour ramasser cette opposition en des formules rapides, nous dirons que l'objectivité est le dernier terme de la pensée scientifique occidentale, le corrélat d'une raison pure qui, en fin de compte, se traduit en — se résume par, s'articule dans — un formalisme logique. Si vous me suivez dans mon enseignement des cinq ou six dernières années, vous savez que l'objectivité est autre chose. Pour vous en donner le relief dans son point vif, et forger une formule balancée par rapport à la précédente, je dirai que l'objectivité est le corrélat d'un pathos de coupure. Mais, paradoxalement,

c'est là que ce même formalisme, au sens ancien du terme, rejoint son effet. Cet effet, méconnu dans la *Critique de la raison pure*, rend compte pourtant de ce formalisme.

Même Kant, Kant surtout, dirai-je, reste pétri de causalité, reste suspendu à la justification — qu'aucun *a priori* n'est jusqu'ici parvenu à réduire — de cette fonction, essentielle à tout le mécanisme du vécu de notre mental, la fonction de la cause. Partout, la cause s'avère irréfutable, irréductible, presque insaisissable à la critique.

Quelle est-elle, cette fonction ? Comment pouvons-nous justifier sa subsistance contre toute tentative de la réduire ? On peut presque dire que cette tentative constitue le mouvement soutenu de tout le progrès critique de la philosophie occidentale — mouvement jamais abouti.

Eh bien, si cette cause s'avère aussi irréductible, c'est pour autant qu'elle se superpose, qu'elle est identique dans sa fonction à ce qu'ici je vous apprends cette année à cerner et à manier comme cette part de nous-mêmes, cette part de notre chair, qui reste nécessairement prise dans la machine formelle, ce sans quoi le formalisme logique ne serait pour nous absolument rien.

Ce formalisme ne fait pas que nous requérir et nous donner les cadres de notre pensée et de notre esthétique transcendante, il nous saisit par quelque part. Nous lui donnions non pas simplement la matière, non pas seulement notre être de pensée, mais le morceau charnel à nous-mêmes arraché. C'est ce morceau qui circule dans le formalisme logique tel qu'il s'est constitué par notre travail de l'usage du signifiant. C'est cette part de nous-mêmes qui est prise dans la machine, et qui est à jamais irrecupérable. Objet perdu aux différents niveaux de l'expérience corporelle où se produit sa coupure, c'est lui qui est le support, le substrat authentique, de toute fonction de la cause.

Cette part corporelle de nous-mêmes est, essentiellement et par fonction, parole. Il convient de rappeler qu'elle est corps et que nous sommes objectaux, ce qui veut dire que nous ne sommes objets du désir que comme corps. Point essentiel à rappeler, puisque c'est l'un des champs créateurs de la dénégation que de faire appel à quelque chose d'autre, à quelque substitut. Le désir reste toujours au dernier terme désir du corps, désir du corps de l'Autre, et rien que désir de son corps.

On dit certes — *C'est ton cœur que je veux, rien d'autre*. En cela, on entend désigner je ne sais quoi de spirituel, l'essence de ton être, ou

Ce cœur n'est métaphore que si nous n'oublions pas qu'il n'y a rien dans la métaphore qui justifie l'usage commun des livres de grammaire, d'opposer le sens propre au sens figuré. Ce cœur peut vouloir dire bien des choses, métaphoriser des choses différentes selon les cultures et selon les langues. Pour les Sémites par exemple, le cœur est l'organe de l'intelligence même. Mais ce n'est pas sur ces nuances que j'attire votre regard. Dans cette formule, comme dans toute autre métaphore d'organe, le cœur est à prendre au pied de la lettre. C'est comme partie du corps qu'il fonctionne, c'est, si je puis dire, comme tripe. Pourquoi la subsistance si longue d'une telle métaphore ? Nous savons des lieux où elle reste vivante, nommément sous la forme du culte du Sacré-Cœur.

Ce petit volume de Édouard Dhorme nous rappelle combien l'emploi métaphorique des noms de parties du corps est fondamental à toute compréhension de la littérature vivante de l'hébreu et de l'akkadien, avec, chose curieuse, ce singulier manque de l'expression *toutes les parties du corps*. Je vous recommande ce livre, il est trouvable car il vient de paraître chez Gallimard. Toutes les parties du corps y passent dans leurs fonctions métaphoriques, singulièrement l'organe sexuel, et spécialement l'organe sexuel masculin. Les textes que j'évoquai tout à l'heure sur la circoncision, l'organe sexuel masculin et le prépuce, y sont très étrangement omis, et ne figurent même pas à la table des matières.

L'usage métaphorique toujours vivant de cette partie du corps pour exprimer ce qui, dans le désir, va au-delà de l'apparence, comment l'expliquer ? — si ce n'est que la cause est déjà logée dans la tripe, et figurée dans le manque. Il y a une hantise de la tripe causale.

Aussi bien, toute la discussion mythique sur les fonctions de la caussité se réfère toujours à une expérience corporelle — des positions les plus classiques à celles qui sont plus ou moins modernisées, celle d'un Maine de Biran par exemple.

Celui-ci essaie de nous faire sentir par le sens de l'effort la balance subtile autour de quoi se joue la position de ce qui est déterminé et de ce qui est libre. Ce que j'avance toujours pour faire sentir ce dont il s'agit dans l'ordre de la cause, ce sera quoi ? En fin de compte, mon bras — mais mon bras en tant que je l'isole, le considérant comme tel

comme l'intermédiaire entre ma volonté et mon acte. Si je m'arrête à sa fonction, c'est en tant qu'il est un instant isolé, et qu'il veut à tout prix que je le récupère par quelque biais. Il me faut tout de suite modifier le fait que, s'il est instrument, il n'est pourtant pas libre. Il me faut me prémunir, si je puis dire, contre le fait non pas tout de suite de son amputation, mais de son non-contrôle — contre le fait qu'un autre puisse s'en emparer, que je puisse devenir le bras droit ou le bras gauche d'un autre — ou simplement contre le fait que je puisse l'oublier dans le métro, tel un vulgaire parapluie, tels ces corsets, que, paraît-il, on y rencontrait encore, il y a quelques années, en abondance.

Nous autres, analystes, nous savons ce que cela veut dire. L'expérience de l'hystérique est pour nous suffisamment significative pour que nous sachions que cette comparaison, où se laisse entrevoir que le bras peut être oublié, ni plus ni moins, comme un bras mécanique, n'est pas une métaphore forcée. C'est pour cela que ce bras, je me rassure de son appartenance avec la fonction du déterminisme. Même quand j'oublie son fonctionnement, je tiens beaucoup à savoir qu'il fonctionne d'une façon automatique, et je tiens à ce qu'un étage inférieur, que toutes sortes de réflexes toniques ou volontaires, toutes sortes de conditionnements, m'assurent bien qu'il ne s'échappera pas, même s'il y a un instant d'inattention de ma part.

La cause surgit donc toujours en corrélation avec le fait que quelque chose est mis dans la considération de la connaissance. Or, c'est précisément le désir qui anime la fonction de la connaissance. Chaque fois qu'elle est invoquée, et dans son registre le plus traditionnel, la cause est l'ombre, ou le pendant, de ce qui est point aveugle dans la fonction de la connaissance. Cela, nous n'avons pas attendu Freud pour l'évoquer. Ai-je besoin d'évoquer Nietzsche, et d'autres avant lui ? — qui ont mis en question ce qu'il y a du désir sous la fonction de connaître — ce que veut Platon, qui lui fasse croire à la fonction centrale, originelle, créatrice du Souverain Bien — ce que veut Aristote, qui lui fait croire à ce singulier premier moteur qui vient se mettre à la place du *nous* analogorique, qui ne peut pourtant être un moteur sourd et aveugle à ce qu'il soutient, à savoir tout le cosmos. Ces mises en question mettent toujours en question ce que la connaissance se croit obligée de forger comme cause dernière.

Cette sorte de critique aboutit à quoi? À une mise en question sentimentale de ce qui paraît le plus dénué de sentiment, à savoir la connaissance élaborée et purifiée dans ses conséquences dernières. Elle va à créer un mythe d'origine psychologique. Ce sont les aspirations, les instincts, les besoins — ajoutez religieux, vous ne ferez qu'un pas de plus, et nous serons responsables de tous les égarements de la race, de la *Schwärmerei* kantienne, avec tous ses débouchés implicites sur le fantasme.

Est-ce là une critique dont nous puissions nous contenter? Ne pouvons-nous pousser plus loin ce dont il s'agit, l'articuler d'une façon plus hardie, au-delà du psychologique qui s'inscrit dans la structure? Il est à peine besoin de dire que c'est exactement ce que nous faisons.

Il ne s'agit pas d'un sentiment qui requiert sa satisfaction, mais d'une nécessité structurale. Le rapport du sujet au signifiant nécessite la structuration du désir dans le fantasme, et le fonctionnement du fantasme implique une syncope temporellement définissable de la fonction du *a*, qui, forcément, s'efface et disparaît à telle phase du fonctionnement fantasmatique. Cette *aphanisis* du *a*, la disparition de l'objet en tant qu'il structure un certain niveau du fantasme, c'est ce dont nous avons le reflet dans la fonction de la cause. Chaque fois que nous nous trouvons devant ce fonctionnement dernier de la cause, irréductible même à la critique, nous devons en chercher le fondement et la racine dans cet objet caché en tant que syncope.

Un objet caché est au ressort de la foi faite au premier moteur d'Aristote, que je vous ai donné tout à l'heure pour sourd et aveugle à ce qui le cause. La certitude qui s'attache à ce que j'appellerai la preuve essentialiste, celle qui n'est pas que dans saint Anselme car vous la retrouvez aussi bien dans Descartes, celle qui se fonde sur la perfection objective de l'idée pour y fonder l'existence de celle-ci, cette certitude combien contestable et toujours liée à la dérision, précaire et dérisoire à la fois, si elle se maintient malgré toute la critique, si nous sommes toujours portés par quelque biais, d'y revenir, c'est qu'elle est l'ombre d'une autre certitude, et cette certitude, je l'ai déjà nommée ici, par son nom, c'est celle de l'angoisse.

L'angoisse, je vous ai dit qu'il faut la définir comme ce qui ne trompe pas, précisément en tant que tout objet lui échappe. La certitude de l'angoisse est fondée, non ambiguë. La certitude liée au recours à la

cause première n'est que l'ombre de cette certitude fondamentale. C'est son caractère d'ombre qui lui donne son côté essentiellement précaire. Ce côté n'est véritablement surmonté que par l'articulation affirmative qui caractérise ce que j'ai appelé l'argument essentialiste, mais cela ne convainc pas, car cette certitude, à la chercher dans son véritable fondement, s'avère pour ce qu'elle est, un déplacement, une certitude seconde par rapport à la certitude de l'angoisse.

Qu'est-ce que cela implique? Assurément, une mise en cause plus radicale qu'elle n'a jamais été articulée dans notre philosophie occidentale, de la fonction de la connaissance.

Cette critique ne peut commencer d'être faite de la façon la plus radicale que si nous nous apercevons qu'il y a déjà connaissance dans le fantasme.

2

Quelle est la nature de cette connaissance qu'il y a déjà dans le fantasme?

Ce n'est rien d'autre que ceci — l'homme qui parle, le sujet dès qu'il parle, est déjà par cette parole impliqué dans son corps. La racine de la connaissance, c'est cet engagement dans le corps.

Il ne s'agit pas, cependant, de cette sorte d'engagement que la phénoménologie contemporaine a tenté de souligner d'une façon féconde et suggestive en nous rappelant que la totalité de la fonction et de la présence corporelles — structure de l'organisme de Goldstein, structure du comportement de Maurice Merleau-Ponty — est engagée dans toute perception. Cette voie, riche d'une moisson de faits, nous offre quelque chose qui nous a paru des toujours bien désirable, la solution du dualisme de l'esprit et du corps. Elle nous fait du corps, pris au niveau fonctionnel, une sorte de double, d'envers, de toutes les fonctions de l'esprit. Ce n'est pas pour autant que nous devons nous trouver satisfaits, car il y a tout de même bien là quelque escamotage.

Les réactions philosophiques, de nature fidéiste, que la phénoménologie contemporaine a pu produire chez les servants de la cause matérialiste, ne sont assurément pas immotivées, pour autant que, tel qu'il est articulé, votre mis au ban de l'expérience, dans l'exploration inau-

guree par la phénoménologie contemporaine, le corps devient quelque chose d'irréductible aux mécanismes matériels. Après que de longs siècles nous avaient donné dans l'âme un corps spiritualisé, la phénoménologie contemporaine nous fait du corps une âme corporisée.

Ce qui nous intéresse dans la question, et à quoi il faut ramener la dialectique de la cause, ce n'est point le corps participant dans sa totalité. Ce n'est pas qu'on fasse remarquer qu'il n'y a pas que les yeux qui soient nécessaires pour voir, mais que nos réactions sont différentes selon que notre peau baigne ou non dans une certaine atmosphère de couleur, comme nous l'a fait remarquer Goldstein, qui ne manquait pas d'expériences parfaitement valables. Ce n'est pas cet ordre de faits qui est ici intéressé dans le rappel de la fonction du corps, mais l'engagement de l'homme qui parle dans la chaîne du signifiant, avec toutes ses conséquences — avec le rejaillissement, désormais fondamental, ce point élu d'un rayonnement ultra-subjectif, cette fondation du désir, pour tout dire. Il ne s'agit pas du corps en tant qu'il nous permettrait de tout expliquer par une sorte d'ébauche de l'harmonie de l'*Unwelt* et de l'*Innerewelt*, c'est qu'il y a toujours dans le corps, du fait de cet engagement dans la dialectique signifiante, quelque chose de séparé, quelque chose de sacrifié, quelque chose d'inerte, qui est la livre de chair.

On ne peut que s'étonner une fois de plus à ce détour, de l'incroyable génie qui a guidé celui que nous appelons Shakespeare, à fixer sur la figure du marchand de Venise la thématique de la livre de chair. Celle-ci est bien faite pour nous rappeler que la loi de la dette et du don — ce fait social total, comme s'est exprimé, depuis, Marcel Mauss, mais ce n'était certes pas une dimension à échapper à l'orée du XVII^e siècle — ne prend son poids d'aucun élément que nous puissions considérer comme un tiers, au sens d'un tiers extérieur — échange des femmes ou des biens, comme le rappelle Lévi-Strauss dans ses *Structures élémentaires* —, mais que l'enjeu du pacte ne peut être et n'est que cette livre de chair, à prélever, comme dit le texte du *Marchand*, tout près du cœur.

Assurément, ce n'est pas pour rien qu'après avoir animé de cette thématique une de ses pièces les plus brûlantes, Shakespeare — poussé par une sorte de divination qui n'est rien que le reflet de quelque chose de toujours effleuré et jamais attaqué dans sa profondeur dernière — l'attribue à ce marchand qui est Shylock et qui est un Juif. C'est qu'il est

effé nulle histoire écrite, nul livre sacré, nulle bible pour dire le mot, plus que la Bible hébraïque, ne sait nous faire vivre la zone sacrée où l'heure de la vérité est évoquée, qui sonne la rencontre avec le côté implacable de la relation à Dieu, avec cette méchanceté divine par quoi c'est toujours de notre chair que nous devons solder la dette.

Ce domaine que je vous ai à peine effleuré, il faut l'appeler par son nom. Le nom qui le désigne, et qui fait pour nous le prix des différents textes bibliques que j'ai évoqués, est corrélatif de ce que l'on appelle le sentiment antisémite, sur quoi tant d'analyses ont cru devoir s'interroger, quelquefois non sans succès, pour en déterminer les sources. Celles-ci sont précisément à chercher dans cette zone sacrée, et, je dirais presque, interdite, qui est là mieux articulée qu'en tout autre lieu, non pas seulement articulée mais vivante, toujours portée dans la vie de ce peuple en tant qu'il subsiste de lui-même dans la fonction que, à propos du a, j'ai déjà articulée d'un nom — le nom du reste.

Qu'est-ce que le reste ? C'est ce qui survit à l'épreuve de la division du champ de l'Autre par la présence du sujet. Dans tel passage biblique, ce reste est formellement métaphorisé dans l'image de la souche, du tronc coupé, d'où, dans sa fonction vivante, le nouveau tronc resurgit, dans le nom du second fils d'Isaïe, Chear-Yachoub. Un reste reviendra dans ce *shant* que nous retrouvons aussi dans tel passage d'Isaïe. La fonction du reste, cette fonction irréductible qui survit à l'épreuve de la rencontre avec le signifiant pur, c'est là le point où je vous avais amenés déjà au terme de ma dernière conférence, avec le passage de Jérémie sur la circoncision.

Je vous avais aussi indiqué quelle était la solution chrétienne, je devrais dire l'atténuation chrétienne, donnée à ce rapport irréductible à l'objet de la coupure. Ce n'est rien d'autre que le miracle qui s'attache à l'issue masochique, pour autant que le chrétien a appris, à travers la dialectique de la Rédemption, à s'identifier idéalement à Celui qui s'est fait identique à cet objet même, au déchet laissé par la vengeance divine.

C'est pour autant que cette solution a été vécue, orchestrée, ornée, poétisée, que j'ai pu, pas plus tard qu'il y a quarante-huit heures, faire une fois de plus la rencontre, combien comique, de l'Occidental qui revient d'Orient, et qui trouve que — là-bas, ils manquent de cœur — ce sont des rusés, des hypocrites, des marchandeurs, voire des escrocs — là se livrent, mon Dieu, à toutes sortes de petites combines.

Cet Occidental qui me parlait était un homme d'illustration tout à fait moyenne, encore qu'à ses propres yeux il se considérait comme une étoile d'une grandeur un peu supérieure. Il pensait que, s'il avait été bien reçu au Japon, c'est que, là-bas, dans les familles, on tirait avantage de démontrer que l'on avait des relations avec quelqu'un qui avait été presque un prix Goncourt. Voilà de ces choses, me dit-il, qui, bien entendu, ne se passeraient jamais dans ma — ici, je censure le nom de sa province —, disons, Carnague natale, car chacun sait que nous avons tous le cœur sur la main, nous sommes des gens bien plus francs, jamais de ces obliques manoeuvres.

Telle est l'illusion du chrétien qui se croit toujours avoir du cœur plus que les autres. Et ceci, mon Dieu, pourquoi ? La chose, sans doute, apparaît plus claire si vous apercevez que le fond du masochisme, qui est la tentative de provoquer l'angoisse de l'Autre, ici devenue l'angoisse de Dieu, est devenu chez le chrétien une seconde nature. Ce qu'il y a toujours de ludique et d'ambigu dans cette hypocrisie, nous sommes capables de le sentir dans l'expérience analytique à propos de la position perverse.

Cette hypocrisie-là vaut-elle plus ou vaut-elle moins que ce qu'il ressent, lui, comme l'hypocrisie orientale ? Il a raison de sentir que ce n'est pas la même. C'est que l'Oriental n'est pas christianisé, et c'est bien là-dedans que nous allons tenter de nous avancer.

3

Je ne vais pas faire ici du Keyserling et vous expliquer la psychologie orientale.

D'abord, il n'y a pas de psychologie orientale. Dieu merci, on va maintenant tout droit au Japon par le pôle Nord, ce qui a l'avantage de nous faire sentir qu'il pourrait très bien être considéré comme un pays presque île de l'Europe. Il l'est en effet, je vous l'assure, et vous verrez apparaître un jour, je vous le prédis, quelque Robert Musil japonais, qui nous montrera où nous en sommes, et jusqu'à quel point cette relation du chrétien au cœur est encore vivante, ou si elle est fossilisée.

Ce n'est pas là que j'entends vous amener aujourd'hui. Je veux prendre un biais, utiliser une expérience, styliser une rencontre, qui fit

la mienne, pour approcher quelque chose du champ de ce qui peut vivre encore des pratiques bouddhistes, et nommément celles du Zen.

Vous vous doutez bien que ce n'est pas au cours d'un raid aussi court que je puisse vous en rien rapporter. Je vous en dirai peut-être, au terme de ce que nous allons maintenant parcourir, une phrase simplement recueillie de l'abbé d'un des couvents de Kamakura, auprès duquel on m'avait ménagé un accès. Sans aucune sollicitation de ma part, il m'a apporté une phrase qui ne me paraît pas hors de saison quant à ce que nous essayons de définir ici, du rapport du sujet au signifiant. Mais cela est plutôt champ d'avenir à réserver. Les rencontres dont je parlai tout à l'heure étaient plus modestes, plus accessibles, plus aisées à insérer dans ces voyages éclairs à quoi nous réduît le type de vie que nous menons. Ce sont des rencontres avec les œuvres d'art.

Il peut vous sembler étonnant que je qualifie ainsi des statues à fonction religieuse qui n'ont pas été faites en principe au fins de représenter des œuvres d'art. Elles le sont pourtant incontestablement dans leur intention et dans leur origine, elles ont toujours été reçues et présentes comme telles, indépendamment de cette fonction. Il n'est donc pas hors de propos que nous prenions cette voie d'accès pour en recevoir quelque chose qui nous conduise, je ne dirai pas à leur message, mais à ce qu'elles peuvent représenter d'un certain rapport du sujet humain au désir.

J'ai fait en hâte, dans le dessein de préserver une intégrité à laquelle je tiens, un petit montage de trois photos d'une seule statue, parmi les plus belles qui puissent être vues dans cette zone qui n'en manque pas, et qui datent du X^e siècle. Elle se trouve au monastère de femmes, la nonnerie, de Todai-ji à Nara, qui fut le lieu de l'exercice de l'autorité impériale pendant plusieurs siècles, avant le X^e siècle. Maniez ça avec précaution car je pense récupérer tout à l'heure ces trois photos.

Nous entrons dans le bouddhisme. Vous savez déjà que sa visée, les principes du recours dogmatique aussi bien que de la pratique d'ascèse qui peut s'y rapporter, peuvent se résumer dans cette formule qui nous intéresse au plus vif — le désir est illusion. Qu'est-ce que cela veut dire ? Illusion ne saurait être ici que référence au registre de la vérité. La vérité dont il s'agit ne saurait être une vérité dernière, car, à côté de l'illusion, il reste à préciser la fonction de l'être. Dire que le désir est illusion est dire qu'il n'a de support, qu'il n'a de débouché, ni même

de visée, sur rien. Or, vous avez entendu assez parler, ne serait-ce que dans Freud, du Nirvâna, pour savoir qu'il ne s'identifie pas à une pure réduction au néant. L'usage de la négation, qui est courant dans le Zen, par exemple, par le recours au signe *mou*, ☉, ne saurait tromper. Il s'agit d'une négation bien particulière, une *ne pas avoir*, ce qui, à soi tout seul, suffirait à nous mettre en garde.

Ce dont il s'agit, au moins dans l'étape médiane de la relation au Nirvâna, est toujours articulé, d'une façon répandue dans toute formulation de la vérité bouddhique, dans le sens d'un non-dualisme. Si y a un objet de ton désir, ce n'est rien d'autre que toi-même. Ce n'est d'ailleurs pas là du bouddhisme le trait original. *Tat satvati, cet toi-même* que tu reconnais dans l'autre, est déjà inscrit dans le Vedâna.

Ne pouvant d'aucune façon vous faire une histoire et une critique du bouddhisme, je ne le rappelle ici que pour approcher, par les vues les plus courtes, ce en quoi l'expérience, vous allez le voir, très particulière, faite par moi-même par rapport à cette statue, est pour nous utilisable.

Telle que, par étapes, par progrès, elle tend à s'établir pour celui qui la vit, qui s'engage dans ses chemins d'une façon proprement ascétique, et sans doute est-ce rare, l'expérience bouddhique suppose une référence éminente à la fonction du miroir. Aussi bien la métaphore en est-elle usuelle. Il y a longtemps, en raison de ce que je pouvais déjà en connaître, j'ai fait allusion, dans un de mes textes, à ce miroir sur surface dans lequel il ne se reflète rien. Tel était le terme, l'étape si vous voulez, la phase à laquelle j'entendais me réserver, pour le but précis que je visais alors. Vous le trouverez dans mon article sur la causalité psychique. Ce rapport en miroir à l'objet est pour toute gnoseologie une référence si commune et si facile d'accès, qu'il est aussi facile de s'engager dans l'erreur de la projection. Nous savons combien il est facile que les choses au-dehors prennent la couleur de notre âme, et même sa forme, et même qu'elles s'avancent vers nous sous la forme d'un double.

Mais si nous introduisons l'objet *a* comme essentiel dans le rapport au désir, l'affaire du dualisme et du non-dualisme prend un tout autre relief. Si ce qu'il y a de plus moi-même est dans l'extérieur, non pas tant parce que je l'ai projeté que parce qu'il a été de moi coupé, les voies que je prendrai pour sa récupération offrent une tout autre variété.

Pour donner à la fonction du miroir dans cette dialectique de la reconnaissance un sens qui ne soit de l'ordre du tour de passe-passe, de l'escamotage, de la magie, il convient de faire quelques remarques, dont la première, qui n'est à prendre dans le sens idéaliste, est que l'œil est déjà un miroir.

L'œil, *moi-même* à dire, organise le monde en espace. Il reflète ce qui, dans le miroir, est reflété, mais à l'œil le plus perçant, est visible le reflet qu'il porte lui-même du monde, dans cet œil qu'il voit dans le miroir. Pour tout dire, il n'est pas besoin de deux miroirs opposés pour que soient déjà créées les réflexions à l'infini du palais des miroirs. Dès qu'il y a l'œil et un miroir, il se produit un déploiement infini d'images entre-reflétées.

Cette remarque n'est pas là simplement pour son ingéniosité, mais pour nous ramener au point privilégié qui est à l'origine, et qui est le même que celui où se noue la difficulté originelle de l'arithmétique, le fondement du Un et du zéro.

L'image qui se fait dans l'œil, celle que vous pouvez voir dans la pupille, exige au départ un corrélat qui, lui, ne soit point une image. Si la surface du miroir n'est point là pour supporter le monde, ce n'est pas que rien ne reflète ce monde, ce n'est pas que le monde s'évanouit avec l'absence de sujet, c'est proprement qu'il ne se reflète rien. Cela veut dire qu'avant l'espace il y a un Un qui contient la multiplicité comme telle, qui est antérieur au déploiement de l'espace comme tel - espace qui n'est jamais qu'un espace choisi où ne peuvent tenir que des choses juxtaposées tant qu'il y a de la place. Que cette place soit infinie, ou infinie, ne change en rien la question.

Pour vous faire entendre ce que je veux dire quant à ce Un qui n'est pas *mir* mais *pollé*, tous au pluriel, je vous montrerai simplement ce que vous pouvez voir à Kamakura. C'est, de la main d'un sculpteur dont on connaît très bien le nom, de la fin du XII^e siècle, Bouddha, représenté matériellement par une statue de trois mètres de haut, et matériellement représenté par mille autres.

Cela fait une certaine impression, d'autant plus que l'on défile devant elles dans un couloir assez étroit, et que mille statues, ça occupe de la place, surtout quand elles sont toutes de grandeur humaine, parfaitement faites et individualisées. Ce travail a pris cent ans audit sculpteur et à son école. Vous allez voir ce que ça donne, la chose vue de face,

puis, quand vous vous avancez dans le couloir, en vue perspective oblique.

L'opposition monothéisme/polythéisme n'est peut-être pas quelque chose d'aussi clair que vous vous le représentez habituellement, car il y a mille et une statues qui sont là sont toutes identiquement le même Bouddha. Au reste, en droit, chacun de vous est un Bouddha – en droit, parce que, pour des raisons particulières, vous pouvez avoir été jeté dans le monde avec quelque boiterie qui feront à cet accès un obstacle plus ou moins irréductible.

Il n'en reste pas moins que le Un subjectif dans sa multiplicité et variabilité infinies est montré ici identique au Un dernier, dans l'accès accompli au non-dualisme, à l'au-delà de toute variation pathétique et de tout changement cosmique. Nous avons moins à nous y intéresser comme phénomène, qu'à ce qu'il nous permet d'approcher des rapports qu'il démontre par les conséquences qu'il a eues, historiquement et structurellement, dans les pensées des hommes.

Je dois vous apporter quelques précisions.

La première est que, grâce à des effets de multiplication inscrits dans la multiplicité des bras, des insignes, et des quelques têtes qui couronnent la tête centrale, il y a ici en réalité trente-trois mille trois cent trente-trois mêmes êtres identiques. Cela n'est qu'un détail.

La seconde est que ce n'est pas, à absolument parler, le dieu Bouddha. C'est un Bodhisattva, c'est-à-dire, pour aller vite, un presque-Bouddha. Il serait tout à fait Bouddha si, justement, il n'était pas là, mais il est là, et sous cette forme multipliée qui a demandé beaucoup de peine. Ces statues ne sont que l'image de la peine qu'il prend d'être là, là pour vous. C'est un Bouddha qui n'a pas encore réussi à se désintéresser du salut de l'humanité, en raison sans doute d'un de ces obstacles auxquels je faisais allusion tout à l'heure. C'est pour cette raison que, si vous êtes bouddhiste, vous vous prosternez devant cette somptueuse assemblée. Vous devez reconnaissance à l'unité qui s'est dérangée en si grand nombre pour rester à portée de vous porter secours. L'iconographie énumère dans quels cas ils vous porteraient secours.

Le Bodhisattva dont il s'agit s'appelle en sanskrit *Avalokitesvara*. Son nom est excessivement répandu, surtout de nos jours, dans la sphère mondaine qui fait du yoga.

La première image de la statue que je vous ai fait circuler est un *avatar* historique de ce personnage. Avant que je ne m'intéresse au japonais, le sort a fait que je suis passé par les bonnes voies et que j'ai expliqué avec mon bon maître Demiéville, dans les années où la psychanalyse me laissait plus de loisir, ce livre qui s'appelle *Le Lotus de la pure loi*, qui a été écrit en chinois pour traduire un texte sanskrit par Kamârajîva. Ce texte est à peu près le tournant historique où se produit l'*avatar*, la métamorphose singulière que je vais vous demander de retenir, c'est à savoir qu'Avalokitesvara, celui qui entend les pleurs du monde, se transforme – à partir de l'époque de Kamârajîva, qui me semble en être quelque peu responsable – en une divinité féminine.

Celle-ci s'appelle – je pense que vous êtes également un tant soit peu au diapason – Kwan Yin, ou encore Kwan ze yin. Ce nom a le même sens que le nom d'Avalokitesvara, c'est – celle qui considère, qui va, qui s'accorde. Ceci est *Kwan*. Ceci est le mot dont je vous parlai tout à l'heure. Ceci est son gémissement ou ses pleurs. Le *ze* peut être quelquefois effacé.

La Kwan yin est une divinité féminine. En Chine, c'est sans ambiguïté, elle apparaît toujours sous une forme féminine, et c'est à cette transformation et sur cette transformation que je vous prie de vous arrêter un instant. Au Japon, ces mêmes mots se lisent *Kwan non* ou *Kwan ze non*, selon qu'on y insère ou non le caractère du monde.

Toutes les formes de *Kwan non* ne sont pas féminines, je dirai même que la majorité ne le sont pas. Puisque vous avez, devant les yeux, l'image des statues de ce temple, où la même sainteté ou divinité – terme à laisser en suspens – est représentée sous une forme multiple, vous pouvez remarquer que les personnages sont pourvus de petites moustaches et d'infimes barbes esquissées. Ils sont donc là sous une forme masculine, ce qui correspond en effet à la structure canonique de ce que représentent ces statues, avec le nombre de têtes et de bras qui convient.

C'est exactement du même être qu'il s'agit dans la première statue dont je vous ai fait circuler ici les représentations. Cette statue répond à la forme spécifiée comme une *Nyo i Rin*, *Kwan non*, ou *Kwan ze non*. *Nyo i Rin* veut dire, de même que son correspondant sanskrit – comme la roue des désirs.

Voilà donc ce qui se présente à nous.

Nous retrouvons, de la façon la plus attestée, les divinités pré-bouddhiques assimilées aux différents étages de cette hiérarchie, qui s'articulent dès lors comme des niveaux, des étapes, des formes d'accès à la réalisation ultime de la Beauté, c'est-à-dire à l'intelligence dernière du caractère radicalement illusoire de tout désir. Néanmoins, à l'intérieur même de cette multiplicité convergente vers un centre qui est par essence un centre de nulle part, vous voyez resurgir, de la façon la plus incarnée, ce qu'il pouvait y avoir de plus vivant, de plus réel, de plus animé, de plus humain, de plus pathétique, dans une relation première au monde divin, qui était, elle, essentiellement nourrie, et comme ponctuée, de toute une variation du désir. La Sainteté, avec un grand S, presque la plus centrale de l'accès à la Beauté se trouve incarnée sous une forme féminine de la divinité que l'on a pu aller jusqu'à identifier à l'origine avec ni plus ni moins que la réapparition de la Shakti indienne, principe féminin du monde, à l'âme du monde.

C'est là quelque chose qui doit nous arrêter un instant.

Je ne sais si cette statue dont je vous ai fait parvenir les photos a réussi à établir en vous cette vibration, cette communication dont je vous assure qu'en sa présence on peut y être sensible. Non pas simplement que moi, je l'ai été.

Le hasard a fait que, accompagné de mon guide — un de ces Japonais pour qui ni Maupassant, ni Mérimée n'ont de secret, ni rien de notre littérature, je vous en passe, Valéry aussi, d'ailleurs on n'entend parler que de Valéry dans le monde, le succès du Mallarmé des nouveaux riches est une des choses les plus consternantes que l'on puisse raconter à notre époque, reprenons notre sérénité — j'entre dans le petit hall de cette statue, et je trouve là agenouillé un homme entre trente et trente-cinq ans, de l'ordre du très petit employé, peut-être de l'artisan, vraiment très usé déjà par l'existence. Il était à genoux devant cette statue, et manifestement il priait, ce qui n'est pas quelque chose à quoi nous soyons tentés de participer. Mais après avoir prié, il s'est avancé tout près de la statue, car rien n'empêche de la toucher, à droite, à gauche et en dessous. Il l'a regardée ainsi pendant un temps que je ne saurais pas compter, je n'en ai pas vu la fin, car à vrai dire, ce temps s'est superposé avec celui de mon propre regard. C'était évidemment un regard d'effusion, d'un caractère d'autant plus extraordinaire qu'il s'agissait là, non pas d'un homme du commun, car un homme qui se

comporte ainsi ne saurait l'être, mais de quelqu'un que rien ne semblait prédisposer, ne fût-ce qu'en raison du fardeau évident qu'il portait de ses travaux sur ses épaules, à cette sorte de communion artistique.

L'autre volet de cette appréhension, je vais vous le donner sous une autre forme.

Vous avez regardé la statue, son visage, vous avez vu cette expression absolument étonnante par le fait qu'il est impossible d'y lire si elle est toute pour vous ou tout à l'intérieur. Je ne savais pas alors que c'était une Nyo i Rin, une Kwan ze non, mais il y a longtemps que j'avais entendu parler de la Kwan yin. J'ai demandé à propos de ces statues, et d'autres aussi — *Enfin, est-ce un homme ou une femme ?*

Je vous passe les débats, les détours de ce qui s'est développé autour de cette question, qui a tout son sens au Japon, je vous le répète, étant donné que les Kwan ze non ne sont pas tous d'une façon univoque. Et c'est là que ce que j'ai recueilli à un petit caractère d'enquête, enfin, niveau rapport Kinsey — j'ai acquis la certitude que, pour ce garçon cultivé, mériméen, maupassantique, et aussi pour un grand nombre de ses camarades que j'ai fait interroger, la question de savoir, devant une statue de cette espèce, si elle est mâle ou femelle, ne s'est jamais posée.

Je crois qu'il y a là un fait autrement décisif pour aborder ce que nous pourrions appeler la variété des solutions du problème de l'objet. Par tout ce que je viens de vous raconter, de mon premier abord de cet objet, je pense vous avoir suffisamment montré à quel point c'est un objet pour le désir.

S'il vous faut encore d'autres détails, vous pourriez remarquer qu'il n'y a pas d'ouverture de l'œil dans cette statue. Or, les statues bouddhiques ont toujours un œil, on ne peut même pas dire clos, ni mi-clos, car c'est une posture de l'œil qui ne s'obtient que par apprentissage, à savoir une paupière baissée qui ne laisse passer qu'un fil de blanc de l'œil et un bord de pupille. Toutes les statues de Bouddha sont ainsi réalisées. Cette statue, elle, n'a rien de semblable. Elle a simplement au niveau de l'œil une espèce de crête aigüe, qui fait qu'avec le reflet qu'a le bois, il semble toujours qu'au-dessous joue un œil. Mais il n'y a rien dans le bois. J'ai assez examiné le bois, je me suis renseigné, et la solution que j'ai eue — sans que je puisse moi-même trancher de la part de foi qu'il faut lui accorder, elle m'a été donnée par quelqu'un de très

spécialiste, de très sérieux, le professeur Kando pour le nommer -, c'est que la fente de l'œil sur cette statue est disparue au cours des siècles, en raison du massage que lui font subir plus ou moins quotidiennement les nonnes du couvent, où elle est le trésor le plus précieux, quand elles persistent essuyer les larmes de cette figure du recours divin par excellence.

Du reste, la statue tout entière est traitée par les mains des religieux de la même façon que ce bord de l'œil. Son poir est quelque chose d'incroyable, dont la photo ne peut vous donner qu'un vague reflet-reflet de ce qui est sur elle le rayonnement inversé de ce que l'on ne peut reconnaître être comme un long désir, porté au cours des siècles par ces recluses sur cette divinité au sexe psychologiquement indéterminable.

Le temps est aujourd'hui assez avancé, pour que je ne porte pas plus loin mon discours. Ce que je vous ai dit aujourd'hui nous permet d'éclairer le passage auquel maintenant nous sommes arrivés.

Il y a, au stade oral, un certain rapport de la demande au désir vu de la mère. Il y a, au stade anal, l'entrée en jeu, pour le désir, de la demande de la mère. Il y a, au stade de la castration phallique, le moins-phallus, l'entrée de la négativité quant à l'instrument du désir, au moment du surgissement du désir sexuel comme tel dans le champ de l'Autre. Mais à ces trois étapes ne s'arrête le processus, puisqu'à sa limite nous devons retrouver la structure du *a* comme séparé.

Ce n'est pas pour rien que je vous ai parlé aujourd'hui d'un miroir, non pas celui du stade du miroir, de l'expérience narcissique, de l'image du corps dans son tout, mais du miroir en tant qu'il est ce champ de l'Autre où doit apparaître pour la première fois, sinon le *a*, du moins sa place - bref, le ressort radical qui fait passer du niveau de la castration au mirage de l'objet du désir.

Quelle est la fonction de la castration dans cet objet, cette statue, du type le plus émouvant pour être à la fois notre image et autre chose? - alors que, dans le contexte d'une certaine culture, il apparaît comme sans rapport avec le sexe? Voilà le fait étrange et caractéristique auquel je vous ai aujourd'hui amenés.

LA BOUCHE ET L'ŒIL

*Les lèvres, les dents, la langue
Le nourrisson, passiste
Point d'angoisse et point de désir
Angoisse et orgasme
Annulation scopique de la castration*

La liste des objets dans la théorie freudienne, objet oral, objet anal, objet phallique - vous savez que je mets en doute qu'y soit homogène l'objet génital - doit être complétée.

En effet, l'objet défini dans sa fonction par sa place comme *a*, l'objet fonctionnant comme reste de la dialectique du sujet à l'Autre, est encore à définir à d'autres niveaux dans le champ du désir. Tout vous l'indique dans ce que j'ai déjà amorcé dans mon enseignement, et plus spécialement celui de cette année.

Par exemple, même grossièrement, j'en ai déjà assez indiqué pour que vous sentiez que le désir attaché à l'image est fonction de quelque coupure survenant dans le champ de l'œil. Ou encore autre chose, et qui va plus loin que ce que nous connaissons déjà - ce qui est jusqu'ici apparu comme énigmatique sous la forme d'un certain impératif dit catégorique, où nous retrouvons le caractère de certitude fondamentale déjà repéré par la philosophie traditionnelle et articulé par Kant sous la forme de la conscience morale. L'aborder sous l'angle du *a* nous permettra de le situer à sa place.

Si j'ai choisi de procéder cette année à partir de l'angoisse, c'est parce que ce chemin revivifie toute la dialectique du désir, et qu'il est le seul qui nous permette d'introduire une nouvelle clarté quant à la fonction de l'objet par rapport au désir.

Ma leçon de la dernière fois a voulu vous présenter comment tout un champ de l'expérience humaine qui se propose comme constituant

une sorte de salut, l'expérience bouddhique, a pu poser à son principe que le désir est illusion.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Il est facile de sourire de la rapidité de l'assertion que *tout n'est rien*. Aussi bien ai-je dit que ce n'est pas de cela qu'il s'agit dans le bouddhisme. Mais si l'assertion que le désir n'est qu'illusion peut aussi avoir un sens pour notre expérience, il s'agit de savoir par où ce sens peut s'introduire, et, pour tout dire, où est le leurre.

Le désir, je vous apprendis à le lier à la fonction de la coupure, et à le mettre dans un certain rapport avec la fonction du reste, qui soutient et anime le désir, comme nous apprenons à le repérer dans la fonction analytique de l'objet partiel. Autre chose est le manque auquel est liée la satisfaction.

La distance, la non-coïncidence de ce manque avec la fonction du désir en acte, structuré par le fantasme et par la vacillation du sujet dans son rapport à l'objet partiel, c'est là ce qui crée l'angoisse, et l'angoisse est seule à viser la vérité de ce manque. C'est pourquoi à chaque étape de la structuration du désir, si nous voulons comprendre ce dont il s'agit dans la fonction du désir, nous devons repérer ce que j'appellerai le point d'angoisse.

Cela va nous faire revenir en arrière — d'un mouvement commandé par toute notre expérience, puisque tout se passe comme si, Freud étant arrivé à buter sur une impasse, celle du complexe de castration, la théorie analytique avait connu comme un reflux, un retour la ramenant à chercher le fonctionnement le plus radical de la pulsion au niveau oral. Or, cette impasse, je la promets de n'être qu'apparente, et jusqu'ici jamais franchie.

Ce que j'ai à vous dire aujourd'hui nous permettra peut-être de conclure sur quelques affirmations concernant ce que veut dire la butée de Freud sur le complexe de castration.

1

Il est singulier que la psychanalyse, qui a inauguralement aperçu la fonction nodale de ce qui est proprement sexuel dans la formation du désir, ait été amenée au cours de son évolution historique à chercher

de plus en plus dans la pulsion orale l'origine de tous les accidents, anomalies, béances qui peuvent se produire au niveau de la structuration du désir.

Ce n'est pas tout de dire qu'elle est chronologiquement originelle, il faut encore justifier qu'elle soit structurellement originelle, et que c'est à elle qu'il faut en fin de compte ramener l'étiologie de tous les atchoppements auxquels nous avons affaire.

Aussi bien ai-je déjà abordé ce qui doit rouvrir pour nous la question de cette réduction à la pulsion orale. Telle qu'elle fonctionne actuellement, ce n'est qu'un mode métaphorique d'aborder ce qui se passe au niveau de l'objet phallique en érudant l'impasse créée par le fait que Freud n'a jamais résolu au dernier terme le fonctionnement du complexe de castration. La réduction orale le voile, et permet d'en parler sans rencontrer l'impasse. Mais s'il est juste de parler de métaphore, nous devons trouver au niveau même de la pulsion orale l'amorce de ce pour quoi elle n'est ici que métaphore.

C'est pourquoi j'ai déjà essayé une fois de reprendre la fonction de la coupure de l'objet relative au niveau de la pulsion orale, la disjonction du lieu de la satisfaction et de celui de l'angoisse. Il s'agit maintenant de faire le pas suivant, où je vous ai menés la dernière fois, c'est-à-dire situer le point de jonction entre le *a* fonctionnant comme $(- \Phi)$, c'est-à-dire le complexe de castration, et le niveau que nous appellerons visuel ou spatial selon la face où nous allons l'envisager, niveau qui est celui où nous pouvons voir au mieux ce que veut dire le leurre du désir.

Pour y parvenir, ce qui est notre fin d'aujourd'hui, nous devons d'abord nous reporter en arrière, et revenir à l'analyse de la pulsion orale pour bien préciser où est à ce niveau la coupure.

Le nourrisson et le sein, voilà ce autour de quoi sont venus se concentrer tous les usages de la dramaturgie de l'analyse, l'origine des premières pulsions agressives, de leur réflexion, voire de leur rétention, la source des boîtes les plus fondamentales dans le développement libidinal du sujet. À reprendre cette thématique, il convient de ne pas oublier qu'elle est fondée sur un acte original essentiel à la substance biologique du sujet dans l'ordre des mammifères, à savoir la succion.

Qu'est-ce qui fonctionne dans la succion ? Apparemment, les lèvres.

Nous retrouvons là le fonctionnement de ce qui nous est apparu comme essentiel dans la structure de l'érogénéité, la fonction d'un bord.

Que la lèvres nous présente l'image du bord, qu'elle soit elle-même l'incarnation, si l'on peut dire, d'une coupure, est bien fait pour nous faire sentir que nous sommes en un terrain assuré.

N'oublions pas qu'à un tout autre niveau, celui de l'articulation significative, les phonèmes les plus fondamentaux, les plus liés à la coupure, les éléments consonantiques du phonème, sont, pour leur part le plus basal, modules essentiellement au niveau des lèvres. Je reviendrai peut-être, si nous avons le temps, sur ce que j'ai plusieurs fois déjà indiqué des mots fondamentaux et de leur spécificité apparente. *Mama* et *papa* sont des articulations labiales, même si on peut mettre en doute que leur réparation soit spécifique, générale, sinon universelle.

D'autre part, qu'au niveau des rites d'initiation, la lèvres soit quelque chose qui puisse être symboliquement percé ou étalé, trituré de mille façons, nous donne aussi le repère que nous sommes bien en un champ viv, et dès longtemps reconnu dans les praxis humaines.

Est-ce là tout? Il y a encore derrière la lèvres ce qu'Homère appelle *l'enclos des dents*, et la morsure.

L'existence d'une dentition dite lactéale, cette virtuelle morsure impliquée que nous faisons jouer dans la thématique agressive de la pulsion orale avec l'isolation fantasmatique de l'extrémité du sein, voilà ce autour de quoi nous avons fait tourner la possibilité du fantasme de mamelon comme isolé, qui se présente déjà comme un objet non seulement partiel, mais sectionné. C'est par là que s'introduit dans les premiers fantasmes la fonction du morcellement comme inaugurante, dont nous nous sommes, jusqu'ici, contentés. Est-ce à dire que nous puissions maintenant cette position?

Déjà, dans le Séminaire que j'ai fait le 6 mars, j'ai accentué comment toute la dialectique dite du sevrage, de la séparation d'avec le sein, devait être reprise en fonction de ses résonances, ses retentissements nauséabonds de tout ce qui, dans notre expérience, nous a permis de l'élargir jusqu'à la séparation primordiale, à savoir celle de la naissance. C'est à juste titre que nous avons reconnu dans notre expérience qu'il y a analogie entre le sevrage oral et le sevrage de la naissance. Si nous y mettons un peu plus de physiologie, cette expérience est bien faite pour nous éclairer.

À la naissance, vous ai-je dit, la coupure est ailleurs que là où nous la mettons. Elle n'est pas conditionnée par l'agression portée sur le

corps maternel. Elle est intérieure à l'unité individuelle primordiale telle qu'elle se présente au niveau de la naissance. La coupure se fait entre ce qui va devenir l'individu jeté dans le monde extérieur et ses enveloppes, qui sont des parties de lui-même, en tant qu'elles sont des éléments de l'œuf, homogènes à ce qui s'est produit dans le développement ovaire, en prolongement direct de son ectoderme comme de son endoderme. La séparation se fait à l'intérieur de l'unité qui est celle de l'œuf.

L'accent qu'ici j'entends mettre tient à la spécificité de l'organisation des mammifères dans la structure organisationnelle.

Ce qui spécifie le développement de l'œuf pour la presque totalité des mammifères, c'est l'existence du placenta, et même d'un placenta tout à fait spécial, celui que l'on appelle chorio-alentoidien, par lequel, sous toute une face de son développement, l'œuf dans sa position intra-utérine se présente dans une relation semi-parasitaire à l'organisme de la mère.

Il est pour nous suggestif que dans l'ensemble des mammifères, deux ordres se distinguent, celui des monotremes et celui des marsupiaux. Chez les marsupiaux, il y a deux types de placenta, chorio-alentoidien et chorio vitellien, mais nous ne nous arrêterons pas à cette nuance. Les monotremes, je pense que, depuis l'enfance, vous en avez au moins l'image sous la forme de ces animaux qui, dans *Le Petit Larousse*, fourmillent en troupe et se pressent à la porte d'une nouvelle arche de Noé. Il y en a deux par espèce, quelquefois un seulement. Vous avez l'image de l'ornithorynque, celle aussi de ce que l'on appelle le type échidné. Ces monotremes sont des mammifères, mais chez eux, l'œuf, quoique placé dans un utérus, n'a aucun rapport placentaire avec l'organisme maternel. Néanmoins, la mamme existe déjà.

On voit mieux à ce niveau quelle est la fonction originelle de la mamme. Celle-ci se présente comme quelque chose d'intermédiaire entre le rejeton et sa mère. Il nous faut donc concevoir ce qui est entre la mamme et l'organisme maternel lui-même que réside la coupure.

Ici, avant même que n'apparaisse à un autre niveau de l'organisme vivant le placenta, et que l'on ne voie le rapport nourricier se prolonger au-delà de la fonction de l'œuf chargé de tout le bagage qui permet son développement — dans une expérience commune de recherche de nourriture où l'enfant rejoindra ses géniteurs, nous avons clairement

une relation que j'ai appelée parasitaire, fonction ambiguë où interne, cet organe ambocepteur qu'est la mamme.

Autrement dit, le rapport de l'enfant à la mamme est plus primitif que l'apparition du placenta, ce qui nous permet de dire qu'il n'est homologique à son rapport au placenta. De la même façon que le placenta forme une unité avec l'enfant, il y a, ensemble, l'enfant et la mamme. La mamme est en quelque sorte plaquée, implantée sur la mère. C'est ce qui lui permet de fonctionner structurellement au niveau du a, qui se définit d'être quelque chose dont l'enfant est séparé de façon interne à la sphère de son existence propre.

Vous allez voir la conséquence qui résulte du lien de la pulsion orale à cet objet ambocepteur.

Quel est l'objet de la pulsion orale ? C'est ce que nous appelons d'habitude le sein de la mère. Où est, à ce niveau, ce que j'ai appelé tout à l'heure le point d'angoisse ? Il est justement au-delà de cette sphère qui réunit l'enfant et la mamme. Le point d'angoisse est au niveau de la mère. Chez l'enfant, l'angoisse du manque de la mère, c'est l'angoisse du tarissement du sein. Le lieu du point d'angoisse ne se confond pas avec le lieu où s'établit la relation à l'objet du désir.

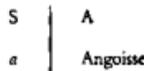
La chose est singulièrement imagée par ces animaux que j'ai fait surgir sous l'aspect des représentants de l'ordre des monotrèmes. Tout se passe comme si cette organisation biologique avait été fabriquée par quelque créateur prévoyant pour nous manifester la véritable relation orale avec cet objet privilégié qu'est la mamme.

En effet, que vous le sachiez ou non, le petit ornithorynque séjourne un certain temps hors du cloaque après sa naissance, dans un lieu situé sur le ventre de la mère, appelé incubatorium. Il est encore, à ce moment-là, dans les enveloppes d'une sorte d'œuf dur, d'où il sort, à l'aide d'une dent dite d'éclosion, doublée de quelque chose qui se situe au niveau de sa lèvre supérieure, et qui s'appelle caroncule. Ces organes, qui permettent au fœtus de sortir de l'œuf, ne lui sont pas spéciaux, ils existent avant l'apparition des mammifères, au niveau des reptiles. Les serpents n'ont que la dent dite d'éclosion tandis que d'autres variétés, les tortues et les crocodiles, n'ont que la caroncule.

L'important est ceci. Il semble que la mamme de la mère de l'ornithorynque ait besoin de la stimulation de la pointe armée que présente le museau de son petit pour déclencher sa fonction. Pendant une

huitaine de jours, le petit ornithorynque s'emploie à ce déclenchement, qui paraît bien plus suspendu à sa présence et à son activité qu'à un fonctionnement autonome de l'organisme de la mère. Aussi bien nous donne-t-il curieusement l'image d'un rapport en quelque sorte inversé par rapport à celui de la protubérance mammaire. Les mammes d'ornithorynque sont en creux. Le bec du petit s'y insère. Je vous dessine les éléments glandulaires, les lobules producteurs du lait, et ce museau armé qui vient se loger — il n'est pas encore durci sous la forme d'un bec, comme il deviendra plus tard.

Il y a donc dans l'organisation mammaire deux points originels à distinguer. Il y a, d'une part, la mamme comme telle. Le rapport à la mamme restera structurant pour la substance et le soutien du rapport au désir. La mamme deviendra ultérieurement l'objet fantasmatique. Il y a, d'autre part, ailleurs, le point d'angoisse, ou le sujet a rapport avec son manque. Ce point est non coïncidant avec la mamme. Il est en quelque sorte déporté dans l'autre, car il est, au niveau de la mère, suspendu à l'existence de l'organisme de celle-ci.



Le point d'angoisse

Voilà ce qu'il nous est permis de structurer d'une façon plus articulée par la seule considération de la physiologie. Celle-ci nous montre que le a est un objet séparé, non de l'organisme de la mère, mais de celui de l'enfant. Le rapport à la mère est distinct de cette totalité organismique dont le a, méconnu comme tel, se sépare et s'isole. Le rapport à la mère, le rapport de manque à la mère, se situe au-delà du lieu où s'est jouée la distinction de l'objet partiel comme fonctionnant dans la relation du désir.

Bien sûr, le rapport est plus complexe encore, et il faut tenir compte de l'existence, dans la fonction de la succion, à côté des lèvres, de cet organe énigmatique qu'est la langue. Il est depuis longtemps repéré comme tel — souvenez-vous de la fable d'Ésope.

La langue nous permet de faire intervenir dès le niveau oral ce qui,

dans les sous-jacences de notre analyse, est là pour nourrir une double homologie avec la fonction phallique et sa dissymétrie singulière. D'une part, la langue joue dans la succion le rôle essentiel de fonctionner par aspiration, soutien d'un vide, dont la puissance d'appel permet à la fonction d'être effective. D'autre part, elle peut nous donner l'image, sous une première forme, de la sorte du plus intime du secret de la succion, qui restera à l'état de fantasme au fond de tout ce que nous pouvons articuler autour de la fonction phallique — à savoir le retournement du gant, la possibilité d'une éversion de ce qui est au plus profond du secret de l'intérieur.

Que le point d'angoisse soit au-delà du lieu où s'assure le fantasme dans son rapport à l'objet partiel, c'est ce qui apparaît dans ce prolongement de ce fantasme qui fait image, et qui reste toujours plus ou moins sous-jacent à la créance que nous donnons à un certain mode de la relation orale, le fantasme qui s'exprime sous l'image du vampirisme.

S'il est vrai que, dans tel mode de son rapport à la mère, l'enfant est un petit vampire, et que son organisme est pendant un temps suspendu en position parasitaire, il n'en reste pourtant pas moins qu'il n'est pas non plus ce vampire, à savoir qu'à nul moment il ne va de ses dents chercher chez la mère la source vivante et chaude de sa nourriture. Pourtant, si mythique qu'elle soit, l'image du vampire nous révèle, par l'aura d'angoisse qui l'entoure, la vérité du rapport oral à la mère. Au-delà de la réalité du fonctionnement organisationnel, s'ébauche et se profile une dimension qui donne au message son accent le plus profond, celle d'une possibilité du manque, réalisée au-delà de ce que l'angoisse recèle de craintes virtuelles par le tarissement du sein. Il met en cause la fonction de la mère. Le rapport à la mère, pour autant qu'il se profile dans l'image du vampirisme, voilà ce qui nous permet de distinguer le point d'angoisse du point de désir. Au niveau de la pulsion orale, le point d'angoisse est au niveau de l'Autre, c'est là que nous l'éprouvons.

Freud nous dit — *L'anatomie, c'est le destin*. Vous le savez, j'ai pu m'élever à certains moments contre cette formule pour ce qu'elle peut avoir d'incomplet. Elle devient vraie si nous donnons au terme d'anatomie son sens strict et, si je puis dire, étymologique, qui met en valeur *ana-tomie*, la fonction de la coupure. Tout ce que nous connaissons de l'anatomie est lié en effet à la dissection. Le destin, c'est-à-dire le rapport

de l'homme à cette fonction qui s'appelle le désir, ne prend toute son animation que pour autant qu'est concevable le morcellement du corps propre, cette coupure qui est le lieu des moments élus de son fonctionnement.

La *séparation* fondamentale — non pas séparation mais partition à l'intérieur —, voilà ce qui se trouve inscrit dès l'origine, et dès le niveau de la pulsion orale, dans ce qui sera la structuration du désir.

Comment s'étonner dès lors que nous ayons été au niveau oral pour trouver quelqu'image plus accessible à ce qui nous est toujours resté jusqu'à présent paradoxal — et pourquoi? — dans le fonctionnement lié à la copulation, à savoir que, là aussi, prévalant l'image d'une coupure, d'une séparation?

2

Cette coupure, nous l'appelons improprement castration, puisque c'est une image d'événement qui fonctionne.

Ce n'est sans doute pas au hasard, ni sans doute à mauvais escient que nous sommes allés chercher dans des fantasmes plus anciens la justification de ce que nous ne savions pas très bien comment justifier au niveau de la phase phallique. Il convient pourtant de marquer qu'au niveau oral, quelque chose se produit qui va nous permettre de nous repérer dans toute la chalectique ultérieure.

Je viens de vous énoncer, en effet, la répartition topologique du désir et de l'angoisse. Le point d'angoisse est au niveau de l'Autre, du corps de la mère. Le fonctionnement du désir — c'est-à-dire du fantasme, de la vacillation qui unit étroitement le sujet au *a*, ce par quoi le sujet se trouve suspendu, identifié à ce *a* reste — reste toujours élié, caché, sous-jacent à tout rapport du sujet à un objet quelconque, et il nous fait l'y détecter.

Vous le voyez ici au tableau. Voici ici le niveau S du sujet, qui, dans mon schéma du vase reflété dans le miroir de l'Autre, se trouve en deçà du miroir. Voilà où se trouvent les rapports au niveau de la pulsion orale. La coupure, vous ai-je dit, est un terme essentiel au champ du sujet. Le désir fonctionne à l'intérieur d'un monde qui, quoique éclaté, porte la trace de sa première clôture à l'intérieur de ce qui reste,

imaginaire ou virtuel, de l'enveloppe de l'œuf. Nous retrouvons ici la notion freudienne d'auto-érotisme.

Qu'en sera-t-il au niveau où se produit le complexe de castration? Nous assistons alors à un véritable renversement du point de désir et du lieu de l'angoisse.

Si quelque chose a été promu par le mode, sans doute encore imparfait, mais chargé de tout le relief d'une conquête pénible, faite pas à pas depuis l'origine de la découverte freudienne qui l'a révélée dans la structure, c'est bien la castration, à savoir que la relation à l'objet dans le rapport phallique contient implicitement la privation de l'organe. À ce niveau, l'Autre est évidemment impliqué. S'il n'y avait pas d'Autre — et peu importe qu'ici nous l'appelions la mère castratrice ou le père de l'interdiction originelle —, il n'y aurait pas de castration.

Le rapport essentiel de la castration avec le fonctionnement copulatoire nous a d'ores et déjà incités à essayer ici — après tout, selon l'indication de Freud lui-même, qui nous dit bien qu'à ce niveau, sans qu'en rien il le justifie pourtant, c'est à quelque roc biologique que nous touchons — de l'articuler comme gisant dans une particularité de la fonction de l'organe copulatoire au niveau biologique humain.

Comme je vous l'ai fait remarquer, à d'autres niveaux, dans d'autres branches animales, l'organe copulatoire, ce qui peut être appelé de la façon la plus sommairement analogique organe mâle, est un crochet, un organe de fixation. Il est essentiel de ne pas croire que tel avatar du fonctionnement particulier de cet organe copulatoire au niveau d'organisations animales dites supérieures, le mécanisme de la tumescence et de la détumescence nommément, soit par soi essentiel à l'organe.

Sans doute n'allions-nous pas essayer de concevoir ce que peut être l'orgasme dans des rapports copulatoires autrement structurés. Au reste, il y a suffisamment de spectacles naturels impressionnants. Il vous suffit de vous promener le soir au bord d'un étang pour voir voler, étroitement nouées, deux libellules, et ce seul spectacle peut en dire assez sur ce que nous pouvons concevoir comme étant un long orgasme, un long-orgasme, si vous me permettez de faire un mot. Aussi bien n'est-ce pas pour rien que j'ai évoqué l'image fantasmatique du vampire, qui n'est point rêvé autrement par l'imagination humaine que comme un mode de fusion ou de soustraction première à la source-même de la vie où le sujet agresseur peut trouver la source de sa jouissance. Assu-

rement, l'existence même du mécanisme de la détumescence dans la copulation des organismes les plus analogues à l'organisme humain suffit déjà à soi tout seul, à marquer la liaison de l'orgasme avec ce qui se présente bel et bien comme la première image, l'ébauche, de la coupure, separation, fléchissement, *aphanus*, disparition de la fonction de l'organe.

Si nous prenons les choses par ce biais, nous reconnaitrions que, dans cette scansion, le point d'angoisse se trouve dans une position strictement inversée à celle où il se trouvait au niveau de la pulsion orale. L'homologue du point d'angoisse oral, c'est l'orgasme lui-même comme expérience subjective.

C'est ce qui nous permet de justifier ce que la clinique nous montre si fréquemment, à savoir l'équivalence fondamentale entre l'orgasme et au moins certaines formes de l'angoisse, la possibilité de la production d'un orgasme au sommet d'une situation angoissante, l'érotisation, nous dit-on de toute part, éventuelle d'une situation angoissante recherchée comme telle.

C'est aussi ce qui justifie ce dont nous avons le témoignage humain universel, renouvelé par celui de Freud. Il vaut la peine, après tout, de noter que quelqu'un du niveau de Freud ose attester qu'il n'y a en fin de compte pas de plus grande satisfaction pour l'être humain que l'orgasme. Si cette satisfaction dépasse tout ce qui peut être donné à l'homme d'éprouver pour être mis en fonction de primauté et de préexistence, si la fonction de l'orgasme peut atteindre cette éminence, n'est-ce pas parce que, dans le fond de l'orgasme réalisé, il y a ce que j'ai appelé la certitude liée à l'angoisse? — pour autant que l'orgasme est la réalisation même de ce que l'angoisse indique comme repère, comme direction du lieu de la certitude. L'orgasme, de toutes les angoisses, est la seule qui s'achève réellement.

Aussi bien est-ce pour cette raison que l'orgasme n'est pas d'une même si commune. S'il nous est permis d'en indiquer l'éventuelle fonction dans le sexe où il n'y a de réalité phallique que sous la forme d'une ombre, c'est aussi dans ce même sexe que l'orgasme nous reste le plus énigmatique, le plus fermé, jamais authentiquement situé peut-être jusqu'ici dans sa dernière essence.

Que nous indique ce parallèle, cette symétrie, cette réversion établie entre le point d'angoisse et le point de désir? — sinon que dans aucun

des deux cas ils ne coïncident. Et c'est ici, sans doute, que nous devons voir la source de l'énigme qui nous est laissée par l'expérience freudienne.

Dans la mesure où la situation du désir – virtuellement impliquée dans notre expérience, et qui, si je puis dire, la trame tout entière – n'est pourtant pas véritablement articulée dans Freud, la fin de l'analyse rencontre une butée, et achoppe sur le signe implicite dans la relation phallique, le (Φ), en tant qu'il fonctionne structuralement comme (–Φ) ce qui fait prendre cette forme comme étant le corrélat essentiel de la satisfaction.

Si, à la fin de l'analyse freudienne, le patient mâle ou femelle nous réclame le phallus que nous lui devons, c'est en fonction d'une insuffisance de notre part à distinguer la relation du désir à l'objet et le manque consistant de la satisfaction.

Le désir est illusoire, pourquoi ? Parce qu'il s'adresse toujours ailleurs, à un reste, un reste constitué par cette relation du sujet à l'Autre qui vient s'y substituer. Mais cela laisse ouverte la question de savoir où peut être trouvée la certitude. Nul phallus à demeure, nul phallus tout-puissant, n'est de nature à clore par quoi ce sont d'apaisant la dialectique du rapport du sujet à l'Autre, et au réel. Si nous touchons là la fonction structurante du lecture, est-ce à dire que nous devons nous y tenir, avouer notre impuissance, notre limite, et le point où se brise la distinction de l'analyse finie à l'analyse indéfinie ? Je crois qu'il n'en est rien.

C'est ici qu'intervient ce qui est recelé au nerf le plus secret de ce que j'ai avancé dès longtemps sous les espèces du stade du miroir, et qui nous oblige à essayer d'ordonner dans le même rapport désir, objet et point d'angoisse – à savoir, ce nouvel objet *a* dont la dernière lecture était l'introduction, l'œil.

3

Bien sûr, cet objet partiel n'est pas nouveau dans l'analyse.

Je n'aurai ici qu'à évoquer l'article de l'auteur le plus classique, le plus universellement reçu dans l'analyse, M. Fenchel, sur les rapports de la fonction scopophilique à l'identification, et les homologues qu'il

va à découvrir de cette fonction à la relation orale. Néanmoins, tout ce qui a été dit de ce sujet peut à juste titre paraître insuffisant.

L'origine de l'œil ne nous reporte pas seulement aux mammifères, ni même aux vertébrés, ni même aux chordés. L'œil apparaît dans l'échelle animale dès le niveau d'organismes qui n'ont avec nous rien de commun. Comme j'ai déjà eu à le signaler, il existe au niveau de la moule religieuse mais aussi bien au niveau de la pieuvre. Il y apparaît d'une façon extraordinairement différenciée, avec une apparence anatomique semblable pour l'essentiel à celle de l'œil dont nous sommes les porteurs.

L'œil se présente avec une particularité que nous devons remarquer d'emblée, à savoir qu'il est un organe toujours double. Il fonctionne en général dans la dépendance d'un chiasme, c'est-à-dire qu'il est lié au nerf entrecroisé qui lie deux parties symétriques du corps. Le rapport de l'œil avec une symétrie au moins apparente, car nul organisme n'est intégralement symétrique, doit éminemment entrer en ligne de compte pour nous.

Mes réflexions de la dernière fois ont signalé la fonction radicale du mirage, qui est incluse dès le premier fonctionnement de l'œil. Le fait que l'œil est miroir implique déjà en quelque sorte sa structure. Le fondement, si l'on peut dire, esthétique transcendantal d'un espace constitué, doit céder la place à un autre. Nous parlons de la structure transcendantale de l'espace comme d'une donnée irréductible de l'appréhension esthétique du monde, alors que cette structure n'exclut qu'une chose – l'œil lui-même, ce qu'il est, sa fonction. Il s'agit de trouver les traces de cette fonction exclue. Elle s'indique déjà assez, dans la phénoménologie de la vision, comme homologue, de la fonction du *a*.

Nous ne pouvons procéder ici que par ponctuations, indications, remarques.

Tous ceux, nommément les mystiques, qui se sont attachés à ce que je pourrais appeler le réalisme du désir, et pour lesquels toute tentative d'atteindre à l'essentiel doit surmonter ce qu'il y a d'engluant dans une apparence qui n'est jamais conçue que comme apparence visuelle, nous ont déjà mis sur la voie de quelque chose dont témoignent aussi bien toutes sortes de phénomènes naturels, à savoir les apparences dites synéchetiques, qui se manifestent dans l'échelle animale exactement au

même point où apparaît l'œil. Au niveau des insectes — dont nous pouvons nous étonner, pourquoi pas, qu'ils aient une paire d'yeux faite comme la nôtre — on voit apparaître l'existence d'une double tache dont l'effet est de fasciner l'autre, prédateur ou non. Et les physiologistes, qu'ils soient évolutionnistes ou non, de se casser la tête à se demander ce qui peut bien en conditionner l'apparition.

Cet élément de fascination dans la fonction du regard, où toute substance subjective semble se perdre, s'absorber, sortir du monde, est en lui-même énigmatique. Voilà pourtant le point d'irradiation qui nous permet de mettre en cause ce que nous révèle la fonction du *désir* dans le champ visuel.

Aussi bien est-il frappant que dans toutes les tentatives d'appréhender, de raisonner et de logociser le mystère de l'œil afin d'éclaircir cette forme de capture majeure du désir humain, se manifeste le fantasme du troisième œil. Je n'ai pas besoin de vous le dire, que, sur les images du Bouddha dont j'ai fait état la dernière fois, le troisième œil est toujours indiqué de quelque manière.

Ce troisième œil est prononcé, promu, articulé dans la plus ancienne tradition magico-religieuse. Il rebondit jusqu'au niveau de Descartes qui, chose curieuse, ne va à en trouver le substrat que dans un organe régressif, rudimentaire, celui de l'épiphyse. On peut dire peut-être qu'en un point de l'échelle animale, quelque chose apparaît et se réalise qui porterait la trace d'une antique émergence de cet appareil dit troisième œil, mais ce n'est là que rêverie, car nous n'en avons nul témoignage, fossile ou autre.

Dans ce nouveau champ du rapport au désir, ce qui apparaît comme corrélatif du pent 4 du fantasme, est quelque chose que nous pouvons appeler un point zéro, dont l'éploiement sur tout le champ de la vision est source pour nous d'une sorte d'apaisement, que traduit depuis toujours le terme de contemplation. Il y a là une suspension du déclinement du *désir* — suspension certes fragile, aussi fragile qu'un rideau toujours prêt à se reployer pour démasquer le mystère qu'il cache. Ce point zéro, l'image bouddhique semble nous porter vers lui, dans la mesure même où les paupières abaissées nous préservent de la fascination du regard tout en nous l'indiquant. Cette figure est, dans le visible toute tournée vers l'invisible, mais elle nous l'épargne. Pour tout dire cette figure prend le point d'angoisse tout entier à sa charge, et suspend

annule apparemment le mystère de la castration. Voilà ce que j'ai voulu vous indiquer la dernière fois par mes remarques, et par la petite enquête que j'avais faite sur l'apparente ambiguïté psychologique de ces figures.

Est-ce dire qu'il y ait, d'aucune façon, possibilité de se confier à un champ apollinien, noétique, contemplatif, où le désir pourrait se supporter d'une annulation de son point central, d'une identification de *a* avec le point zéro ? Assurément non, puisqu'il reste justement le point *tri* entre les deux yeux, qui est le seul lieu d'inquiétude qui demeure dans notre rapport au monde quand ce monde est spatial. C'est ce qui nous empêche de trouver dans la formule du *désir*-illusion le dernier terme de l'expérience.

1 1, le point de désir et le point d'angoisse coïncident, mais ils ne se contondent pas, et ils laissent même ouvert ce *point* sur lequel rebondit éternellement la dialectique de notre appréhension du monde, ce *point* que nous voyons toujours resurgir chez nos patients, ce *point* dont ai cherché un peu comment il se dit en hébreu, ça vous amusera.

Le point de désir et le point d'angoisse 1c1 coïncident, et *point* le *désir*, qui se ressume 1c1 à la nullification de son objet central, n'est pas sans cet autre objet qu'appelle l'angoisse. Il n'est pas sans objet. Ce n'est pas pour rien que dans ce *pas sans* je vous ai donné la formule de l'articulation de l'identification au *désir*.

C'est au-delà de cet *il n'est pas sans objet* que se pose pour nous la question de savoir où peut être franchie la barre, l'impasse, du complexe de castration.

Nous l'aborderons la prochaine fois.

15 MAI 1963

LA VOIX DE YAHVÉ

*Reik et l'usage du symbole
Le son du chofar
Que Dieu se souvienne
Fonction du grain de beauté
Ce qui nous regarde*

Grossièrement, pour donner une orientation sommaire à quelqu'un qui arriverait par hasard au milieu de ce discours, je dirais que nous en sommes à compléter la gamme des relations d'objet.

Nous nous sommes en effet trouvés nécessités par l'expérience de Rangorse à ajouter à l'objet oral, à l'objet anal, et à l'objet phallique, en tant que chacun est générateur et corrélatif d'un type d'angoisse, deux autres étages de l'objet, les portant donc à cinq.

Depuis deux de nos rencontres, j'en suis à l'étage de l'œil. Je m'y répèrerai à nouveau aujourd'hui pour vous faire passer à l'étage qu'il s'agit d'aborder maintenant, celui de l'oreille.

Comme je vous l'ai dit, cette présentation des choses est grossière. Il serait absurde de croire que c'est ainsi, sinon d'une façon exotérique et obscurcissante. En fait, il s'agit à tous ces niveaux de repérer quelle est la fonction du désir, et aucun d'entre eux ne peut se séparer des répercussions qu'il a sur tous les autres. Une solidarité intime les unit, qui s'exprime dans la fondation du sujet dans l'Autre par la voie du signifiant, et dans l'avènement d'un reste autour de quoi tourne le drame du désir, drame qui nous resterait opaque si l'angoisse n'était là pour nous permettre d'en révéler le sens.

Cela nous mène souvent à des excursions érudites où certains peuvent voir je ne sais quel charme éprouvé, ou réprouvé, de mon enseignement. Croyez bien que ce n'est point sans réticence que je m'y avance. On étudiera un jour la méthode selon laquelle je procède dans l'enseignement que je vous donne. Ce n'est sûrement pas à moi de vous en épeler

la rigueur. Le jour où on en cherchera le principe dans les textes qui pourront subsister, être transmissibles, se faire encore entendre, de ce que je vous donne ici, on s'apercevra que, pour l'essentiel, cette méthode ne se distingue pas de l'objet abordé.

Cette méthode relève d'une nécessité. La vérité de la psychanalyse, tout au moins en partie, n'est accessible qu'à l'expérience du psychanalyste. Le principe même d'un enseignement public part de l'idée qu'elle est néanmoins communicable ailleurs. Ceci posé, rien n'est résolu, puisque l'expérience psychanalytique doit être elle-même orientée, faute de quoi elle se fourvoie. Elle se fourvoie si elle se partialise, et, comme nous n'avons cessé de le signaler depuis le début de cet enseignement, elle se partialise en divers points du mouvement analytique, notamment dans ce qui, loin d'être un approfondissement ou un complément donné aux indications de la dernière doctrine de Freud dans l'exploration des ressorts et du statut du moi, loin d'être une continuation de son travail, est à proprement parler une déviation, une réduction, une véritable aberration du champ de l'expérience, sans doute commandée par une sorte d'épaississement qui s'est produit dans le champ de la première exploration analytique, celle qui est caractérisée par le style d'illumination, la sorte de brillance qui reste attachée aux premières décennies de la diffusion de l'enseignement freudien et à la forme des recherches de la première génération.

Je ferai aujourd'hui intervenir l'un d'entre eux, qui vit encore, je crois, Theodor Reik, et précisément, parmi ses nombreuses et immenses contributions techniques et cliniques, certains de ses travaux bien improprement qualifiés de psychanalyse appliquée, ceux qu'il a faits sur le rituel.

Il s'agit ici notamment de l'article paru dans *Imago*, vers la huitième année — je ne l'ai pas apporté ici, par oubli — et qui est consacré à ce dont vous voyez le nom écrit au tableau en lettres hébraïques, le *cheft* — 7167.

1.

Cette étude de Reik est d'un éclat, d'une brillance, d'une fécondité dont on peut dire que le style, les promesses, les caractéristiques de l'époque où elle s'inscrit, se sont vus tout d'un coup éteints.

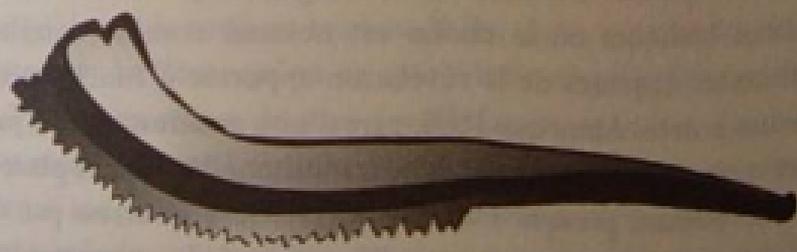
Rien d'équivalant à ce qui fut produit à cette période ne s'est continué, et il convient de s'interroger sur les raisons de cette interruption même.

Néanmoins, si vous lisez cet article, vous y verrez se manifester au maximum, en dépit de l'éloge que je peux donner à sa pénétration et à sa haute signification, cette source de confusion, ce profond défaut d'appui, dont la forme la plus sensible et la plus manifeste est dans ce que j'appellerai l'usage purement analogique du symbole.

Le chofar dont il s'agit, il faut d'abord que j'éclaire ce que c'est, peu sûr que je suis que tous sachent ici ce qu'il désigne. C'est un objet, et qui va me servir de pivot pour substantifier devant vous ce que j'entends de la fonction du *a* à cet étage, le dernier, où il nous permet de révéler la fonction de sustentation qui lie le désir à l'angoisse dans ce qui est son nœud dernier. Vous comprendrez pourquoi, plutôt que de nommer tout de suite quel est ce *a* à ce niveau – il dépasse celui de l'occultation de l'angoisse dans le désir lié à l'Autre –, je l'aborde par le maniement d'un objet, un objet rituel.

Ce chofar est quoi ? Une corne. C'est une corne dans laquelle on souffle et qui fait entendre un son. Ceux qui ne l'ont pas entendu, je ne peux que leur dire de se rendre à la synagogue au détour rituel des fêtes juives, celles qui suivent le Nouvel An, qui s'appelle le *Roch ha-Chanah* et qui s'achèvent le jour du Grand Pardon, le *Yom Kippour*, pour s'offrir l'audition des sons, par trois fois répétés, du chofar.

Cette corne est généralement, mais non pas toujours, une corne de bélier, en allemand *Widderhorn*, en hébreu *Queret ha yobel*. Trois exemplaires en sont reproduits dans l'article de Reik, particulièrement précieux et célèbres, appartenant, respectivement, aux synagogues de Londres et d'Amsterdam. Leur profil général est à peu près semblable. Il se présente classiquement ainsi.



Celui-ci fait plutôt bien penser à ce qu'il est.

Les auteurs juifs qui se sont intéressés à cet objet et ont fait le catalogue de ses diverses formes, signalent qu'il y en a une forme qui est faite dans la corne d'un bouc sauvage. Assurément, un objet qui a cet aspect doit beaucoup plus probablement être issu de la fabrication, de l'altération, de la réduction — qui sait ? c'est un objet d'une longueur considérable, plus grande que celle que je vous présente au tableau —, de l'instrumentalisation d'une corne de bouc.

Ceux qui se sont offerts ou qui s'offriront cette expérience témoignent, je pense, du caractère — disons, pour rester dans des limites qui ne soient point trop lyriques — profondément émouvant, remuant, de ces sons. Indépendamment de l'atmosphère de recueillement, de foi, voire de repentance, dans laquelle ils se manifestent et retentissent, une émotion inhabituelle surgit par les voies mystérieuses de l'affect proprement auriculaire qui ne peuvent pas manquer de toucher, à un degré vraiment insolite, tous ceux qui viennent à la portée de les entendre.

À la lecture de cette étude, on ne peut manquer d'être frappé de la pertinence, de la subtilité, de la profondeur caractéristiques de l'époque à laquelle elle appartient, des réflexions dont elle foisonne. Elle n'en est pas seulement parsemée, elle donne vraiment l'impression qu'elles sont produites autour de je ne sais quel centre d'intuition, de flux. Depuis lors, sans doute je ne sais quel ressassement, l'usure de la méthode aussi, nous ont-ils blasés sur ce qui surgit de ces premiers travaux. Mais en comparaison de tout ce qui se pouvait faire à l'époque comme travaux érudits — je puis vous en témoigner, faites-moi confiance, vous savez que tout ce que je vous apporte ici est souvent nourri de ma part par des enquêtes portées en apparence, jusqu'aux limites du superflu —, le mode d'interrogation qui est celui de Reik, des textes bibliques où le chofar est nommé comme corrélatif des circonstances majeures de la révélation apportée à Israël, était d'une tout autre portée. Alors que Reik part d'une position qui, en principe tout au moins, répudie toute attache traditionnelle, voire se place même dans une posture presque radicale de critique, pour ne pas dire de scepticisme, on ne peut manquer d'être frappé de voir combien il va plus profondément que tous les commentateurs en apparence plus respectueux, plus pieux, plus soucieux de préserver l'essentiel d'un

message. Il va droit à ce qui paraît être la vérité de l'avènement historique rapporté par ces passages bibliques que j'évoque sans cesse.

Il n'est pas moins frappant de voir combien il verse à la fin dans une extrême confusion, certainement faute d'aucun de ces appuis théologiques qui permettent à un mode d'étude de s'apporier à soi-même ses propres bases. Il ne nous suffit pas que le chofar et la voix qu'il supporte puissent être présentés comme analogues de la fonction phallogue. Pourquoi pas, en effet ? Mais comment et à quel niveau, c'est là que la question commence. C'est aussi là que l'on s'arrête. À une certaine limite, ce manquement intuitif, analogue, du symbole laisse l'interpréteur démuné de tout critère, et alors tout se téléscopie, on verse dans un mélange innommable. Je ne vous indiquerai que quelques points, pour vous en donner une idée.

La corne de bélier est certainement indicative de la corrélation, et pourquoi pas dire aussi bien du conflit, avec toute la structure sociale totemique au milieu de laquelle est plongée toute l'aventure historique d'Israël. Mais comment se fait-il qu'aucune barrière n'arrête Reik dans son analyse, et ne l'empêche d'identifier à la fin Yahvé lui-même avec le Veau d'or ?

Moïse, redescendant du Sinaï, rayonnant de la sublimité de l'amour du Père, a déjà tué celui-ci, et la preuve, c'est qu'il devient cet être véritablement entragé qui va détruire le Veau d'or, et le donner à manger en poudre à tous les Hébreux. Vous y reconnaîtrez la dimension du repas totemique. Le plus étrange est que, les nécessités de la démonstration ne pouvant passer que par l'identification de Yahvé, non pas à un veau, mais à un taureau, le Veau dont il s'agit sera donc nécessairement le représentant d'une divinité-fils à côté d'une divinité-père. On ne nous a parlé du Veau que pour brouiller les traces, et nous laisser ignorer qu'il y avait aussi un taureau. Ainsi donc, puisque Moïse est le fils meurtrier du Père, qu'est-ce que Moïse vient à détruire dans le Veau ? Par la succession de tous ces déplacements survie d'une façon ou nous manque toute boussole capable de nous orienter, ce sera donc son propre insigne à lui, Moïse. Tout se consume dans une autodestruction générale.

Je ne vous donne là qu'un certain nombre de points, qui vous montrent l'extrême auquel peut parvenir une certaine forme d'analyse

en son excès. Quant à nous, nous allons voir ce qui semble mériter ici d'être retenu en fonction de ce que nous cherchons.

Notre recherche nous impose de ne pas abandonner les principes qui figurent dans un certain texte qui n'est rien d'autre que le texte fondateur d'une Société de psychanalyse, la mienne, celle qui est la raison pour laquelle je suis ici en posture de vous donner cet enseignement. Ce texte stipule que la psychanalyse ne saurait être située correctement parmi les sciences qu'en soumettant sa technique à l'examen de ce qu'elle suppose et effectue en vérité.

Ce texte, j'ai bien le droit de me souvenir que j'ai eu à le défendre et à l'imposer, alors que certains qui se sont laissés entraîner dans cette Société n'y voyaient peut-être que des mots vides. Ce texte me paraît fondamental, car ce que cette technique suppose et effectue en vérité, c'est là notre point d'appui, celui autour duquel nous devons faire tourner toute ordonnance, fût-elle structurale, de ce que nous avons à déployer. Si nous méconnaissions qu'il s'agit dans notre technique d'un maniement, d'une interférence, voire, à la limite, d'une recatation du désir, mais qui laisse entièrement ouverte et en suspens la notion du désir et nécessite sa perpétuelle remise en question, nous ne pouvons que nous égarer dans le réseau infini du signifiant, ou alors retomber dans les voies les plus ordinaires de la psychologie traditionnelle.

C'est ainsi ce que Reik découvre au cours de cette étude, et dont il ne peut tirer aucun parti, faute de savoir où en fourrer le résultat.

Pour repasser par son analyse des textes bibliques, je ne vous énumère que ceux qui prétendent se rapporter à un événement historique révélateur. Ce sont d'abord Exode, chapitres XIX et XX, respectivement versets 16 à 19, et chapitre XX, verset 18.

Première référence. Il est mentionné le son du chofar dans le dialogue trouvant entre Moïse et le Seigneur, très énigmatiquement poursuivi dans une sorte d'énorme tumulte, de véritable orage de bruits.

Un morceau de ce verset indique également que, alors qu'il est sévèrement interdit, non seulement à tout homme mais à tout être vivant, de s'approcher du cercle environné de foudre et d'éclairs où se passe ce dialogue, le peuple pourra monter quand il entendra la voix du chofar. Point tellement contradictoire et énigmatique que dans la

traduction on inflechit le sens, et on dit que certains pourront monter. Lesquels ? L'affaire reste dans l'obscurité.

Le chofar est expressément mentionné à nouveau dans la suite du dialogue, car il est dit que le peuple, censé être assemblé autour de cet événement majeur, perçoit le son du chofar.

Pour justifier son analyse, Reik ne trouve rien d'autre pour la caractériser, que de dire qu'une exploration analytique consiste à chercher la vérité dans les détails. Cette caractéristique n'est pas fautive ni à côté, mais ce n'est qu'un critère externe, l'assurance d'un style, non du discernement critique qui consiste à savoir quel est le détail à retenir. Assurément, nous savons de toujours que le détail qui nous guide est celui qui paraît échapper au dessein de l'auteur, et rester opaque, fermé, par rapport à l'intention de sa prédication, mais il n'est pas moins nécessaire de trouver entre les détails un critère, sinon de hiérarchie, au moins d'ordre et de présence. Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons manquer de sentir que sa démonstration touche quelque chose de juste.

Revenons aux textes bibliques. À ceux de l'Exode, s'ajoutent les passages de Samuel, le deuxième livre au chapitre VI, et du premier livre des Chroniques, chapitre XIII, faisant mention de la fonction du chofar chaque fois qu'il s'agit de renouveler l'alliance avec Dieu en quelque nouveau débat, qu'il soit périodique ou qu'il soit historique.

Ces textes mentionnent aussi d'autres occasions où l'instrument est employé. Il y a d'abord les emplois qui se perpétuent dans les fêtes annuelles, en tant qu'elles-mêmes se réfèrent à la répétition et à la remémoration de l'Alliance. Ce sont encore des occasions aussi exceptionnelles que la cérémonie dite de l'excommunication, celle sous laquelle, le 27 juillet 1656, tomba, vous le savez, Spinoza. Il fut exclu de la communauté hébraïque selon les formes les plus complètes, celles qui comportaient, avec la formule de malédiction prononcée par le grand prêtre, la résonance du chofar.

Il apparaît sous cet éclairage, que se complète du rapprochement des diverses occasions où il nous est signalé et où il entre effectivement en fonction, que ce chofar est bel et bien, nous dit Reik, la voix de Yahvé, celle de Dieu lui-même.

À une lecture rapide, cette formule ne paraît sans doute pas tellement susceptible d'être exploitée pour l'analyse, alors qu'elle prend pour nous de l'importance dans la perspective à laquelle je vous forme ici.

C'est autre chose, en effet, d'introduire tel critère plus ou moins bien repéré, ou que ces critères, dans leur nouveauté et avec l'efficacité qu'ils comportent, constituent ce que l'on appelle une formation, et qui est d'abord une reformation de l'esprit dans son pouvoir.

Nous, une telle formule ne peut que nous retenir, pour autant qu'elle nous fait apercevoir ce qui complète le rapport du sujet au signifiant dans ce que l'on pourrait appeler en première appropriation son passage à l'acte.

J'ai ici, tout à fait à gauche de l'assemblée, quelqu'un qui ne peut manquer d'être intéressé par cette référence, c'est notre ami Conrad Stein, dont je dirai à cette occasion quelle satisfaction j'ai pu éprouver à voir que son analyse de *Totem et Tabou* l'a conduit à parler de ce qu'il appelle des signifiants primordiaux, qu'il ne peut détacher de ce qu'il appelle également acte, à savoir de ce qui se passe quand le signifiant n'est pas seulement articulé, ce qui ne suppose que sa liaison, sa cohérence en chaîne avec les autres, mais qu'il est émis et vocalisé. Je ferai, quant à moi, toute réserve sur l'introduction ici sans autre commentaire du terme d'acte. Je ne veux pour l'instant retenir seulement que ce nous met en présence d'une certaine forme, non pas de l'acte, mais de l'objet a.

Ce qui supporte le a doit être bien détaché de la phonémisation. La linguistique nous a rompus à nous apercevoir que ce n'est rien d'autre que système d'oppositions, avec ce qu'il introduit de possibilités de substitutions et de déplacement, de métaphores et de métonymies. Ce système se supporte de n'importe quel matériel capable de s'organiser en oppositions distinctives d'un à tous. Quand quelque chose de ce système passe dans une émission, il s'agit d'une dimension nouvelle isolée, d'une dimension en soi, la dimension proprement vocale.

Dans quoi plonge corporellement la possibilité de cette dimension émissible? C'est là que vous comprenez, si vous ne l'avez déjà deviné, que prend sa valeur l'introduction de cet objet exemplaire que j'ai posé cette fois dans le chofar.

Vous pensez bien que ce n'est pas le seul exemple dont j'eusse pu me servir parce qu'il est à votre portée, parce qu'il est, s'il est vraiment ce que l'on nous dit qu'il est, en un point source du jaillissement d'une intuition qui est la nôtre, parce qu'un de nos ancêtres dans l'énonciation analytique s'en est déjà occupé et l'a mis en valeur. Mais il y a aussi le tuba, la trompette, d'autres instruments, car il n'est pas nécessaire que ce soit un instrument à vent, encore que ce ne puisse pas être n'importe quel instrument. Dans la tradition abyssine, c'est le tambour. Si j'avais continué de vous faire la relation de mon voyage au Japon, j'eusse fait état de la place, dans le théâtre japonais sous sa forme la plus caractéristique, celle du Nô, d'un certain type de battements, en tant qu'ils jouent par leur forme et leur style, par rapport au noyau de l'intérêt, une fonction très particulière, précipitante et liante. J'eusse pu aussi bien, me référant au champ ethnographique, me mettre, comme le fait Reik, à vous rappeler la fonction du *bulloarier*, instrument très voisin de ce qu'est une toupie encore qu'ils soient faits très différemment, qui, dans les cérémonies de certaines tribus australiennes, fait surgir un certain type de ronflement que le nom de l'instrument compare à rien de moins qu'au mugissement d'un boeuf. L'étude de Reik le rapproche du son du chofar, parce qu'il est lui aussi mis en équivalence à ce que d'autres passages du texte biblique appellent le mugissement de Dieu.

L'intérêt de cet objet est de nous présenter la voix sous une forme exemplaire où elle est, d'une certaine façon, en puissance d'être séparée. C'est ce qui nous permettra de faire surgir un certain nombre de questions qui ne sont guère soulevées. De quelle voix s'agit-il? N'allons pas trop vite. Nous verrons son sens et son lieu en nous référant sur la topographie du rapport au grand Autre.

La fonction du chofar entre en action dans certains moments périodiques qui se présentent au premier aspect comme des renouvellements du pacte de l'Alliance. Le chofar n'en articule pas les principes de base, les commandements, il est pourtant bien manifestement présenté comme ayant fonction de souvenance de ce pacte jusque dans l'articulation dogmatique faite à son propos. Cette fonction — *Zikhor*, se souvenir, ¹²¹ — est même inscrite dans le nom courant du moment où il intervient — moment médian des trois émissions solennelles du chofar au terme des jours de jeûne du *Roch ha-Chanah* — qui s'appelle *Zikaron*, tandis que la sorte de trémolo qui est propre à une certaine façon de

sonner le chofar est dite *Zikron tenu ali*. Disons que le son du chofar, le *Zikronot*, est ce qu'il y a de souvenance liée à ce son. Sans doute cette souvenance est-elle souvenance de ce sur quoi l'on médite dans les instants qui précèdent, la *Aqedah*, qui est le moment précis du sacrifice d'Abraham où Dieu arrête sa main déjà consentante pour substituer à la victime, Isaac, le béliér que vous savez, ou que vous croyez savoir.

Est-ce à dire pourtant que le moment même du pacte soit tout entier inclus dans le son du chofar? Souvenir du son du chofar, son du chofar comme soutenant le souvenir — qui a à se souvenir? Pourquoi penser que ce sont les fidèles? — puisqu'ils viennent justement de passer un certain temps de recueillement autour de ce souvenir.

La question a une très grande importance, parce qu'elle nous mène sur le terrain où s'est dessinée dans l'esprit de Freud, sous sa forme la plus fulgurante, la fonction de répétition. La fonction de répétition est-elle seulement automatique et liée au retour, au charroinement nécessaire de la batterie du signifiant? Ou bien a-t-elle une autre dimension? Il me paraît inévitable de rencontrer cette autre dimension dans notre expérience si celle-ci a un sens. Cette dimension est celle qui donne le sens de l'interrogation portée par le lieu de l'Autre. Pour tout dire, est-ce que celui dont il s'agit en cette occasion de réveiller le souvenir, de faire qu'il se souvienne, ce n'est pas Dieu lui-même?

Tel est le point sur lequel nous porte, je ne dirais pas ce très simple instrument — car, à la vérité, chacun ne peut que ressentir au moins un sentiment profond d'embarras devant l'existence et la fonction d'un tel appareil —, mais sa rencontre avec notre chemin.

Ce dont il s'agit maintenant pour nous est de savoir où cet objet comme séparé s'insère, à quel domaine le rattacher — non pas dans l'opposition intérieur-extérieur, dont vous sentez bien ici toute l'insuffisance, mais dans la référence à l'Autre et aux stades de l'émergence, et de l'instauration progressive pour le sujet, de ce champ d'énigmes qu'est l'Autre du sujet. À quel moment en tel type d'objets peut-il intervenir, dans sa face enfin dévoilée sous sa forme séparable?

De quel objet s'agit-il? De ce qui s'appelle la voix,

Nous le connaissons bien, nous croyons bien le connaître, sous ~~peu~~ ~~texte~~ que nous en connaissons les déchets, les feuilles mortes, sous la

forme des voix égarées de la psychose, et le caractère parasitaire sous la forme des impératifs interrompus du surmoi.

C'est ici qu'il nous faut repérer la place de cet objet nouveau que, à tort ou à raison, dans un souci d'exposition, j'ai cru devoir d'abord vous présenter sous une forme maniable sinon exemplaire.

Pour nous orienter, nous avons à situer ce qu'il introduit de nouveau par rapport à l'étage précédemment articulé, qui concernait la fonction de l'œil dans la structure du désir.

Tout ce qui est révélé dans la nouvelle dimension semble d'abord être masqué à l'étage précédent, auquel il nous faut un instant revenir pour mieux faire saillir ce qu'apporte de nouveau le niveau où apparaît la forme de a qui s'appelle la voix.

3

Revenons au niveau de l'œil, qui est aussi celui de l'espace.

L'espace dont il s'agit n'est pas l'espace que nous interrogeons sous la forme d'une catégorie de l'esthétique transcendante, encore que la référence à l'apport de Kant sur ce terrain nous soit, sinon très utile, à tout le moins très commode, mais l'espace dans ce qu'il nous présente de caractéristique dans sa relation au désir.

La base de la fonction du désir est, dans un style et une forme qui sont à chaque fois à préciser, cet objet central a, en tant qu'il est, non seulement séparé, mais toujours élié, ailleurs que là où il supporte le désir, et pourtant en relation profonde avec lui. Ce caractère d'éclusion n'est nulle part plus manifeste qu'au niveau de la fonction de l'œil. C'est en quoi le support le plus satisfaisant de la fonction du désir, à savoir le fantasme, est toujours marqué d'une parenté avec les modèles vœux ou il fonctionne communément, et qui, si l'on peut dire, donnent le ton de notre vie désirante.

Dans l'espace pourtant — c'est dans ce *pourtant* que tient toute la portée de la remarque — rien en apparence n'est séparé. L'espace est homogène, quand nous pensons en termes d'espace, même ce corps, le nôtre, d'où surgit sa fonction. Ce n'est pas de l'idéalisme. Ce n'est point parce que l'espace est une fonction de l'esprit. Il n'y a rien là qui puisse justifier aucun berkeleyisme. L'espace n'est pas une idée. Il a un

certain rapport, non pas avec l'esprit, mais avec l'œil. À ce corps l'espace est appendu.

Dès que nous pensons espace, nous devons en quelque sorte neutraliser le corps en le localisant. Pensez à la façon dont le physicien fait mention au tableau noir de la fonction d'un corps dans l'espace. Un corps, c'est n'importe quoi et ce n'est rien, c'est un point. Mais c'est tout de même quelque chose qui se localise dans l'espace par quelque chose d'étranger aux dimensions de l'espace, sauf à produire les insolubles questions du problème de l'individuation, à propos desquelles vous avez déjà entendu, à plus d'une reprise, l'expression de ma désion.

Un corps dans l'espace, c'est à tout le moins quelque chose qui se présente comme impenétrable. Un certain réalisme de l'espace est intenable. Je ne vais vous en refaire ici les antinomies, mais l'usage même de la fonction d'espace suggère cette unité insécable et ponctiforme, à la fois nécessaire et insoutenable, que l'on appelle l'atome-qui, bien sûr, n'est pas ce que l'on appelle en physique de ce terme, et qui n'a rien d'atomique au sens où il n'est point insécable.

L'espace n'a d'intérêt qu'à supposer cette résistance ultime à la section, puisqu'il n'a d'usage réel que s'il est discontinu, c'est-à-dire si l'unité qui y joue ne peut pas être en deux points à la fois. Qu'est-ce que veut dire pour nous que cette unité spatiale, le point, ne peut être reconnue que comme unaliénable ? — qu'elle ne peut en aucun cas être.

Qu'est-ce que signifie ce que je suis en train de vous dire ? Je me presse de vous faire retomber dans les filets du déjà entendu. Cela veut dire que, par la forme *i(a)*, mon image, ma présence dans l'Autre, et sans rester. Je ne peux voir ce que j'y perds. Voilà le sens du stade de miroir.

Le schéma au tableau est destiné à fonder la fonction du moi idéal et de l'Idéal du moi, et à vous montrer la façon dont fonctionne le rapport du sujet à l'Autre quand y domine la relation spéculaire, appelée en cette occasion miroir du grand Autre.

L'image sous sa forme *i(a)*, image spéculaire, est l'objet caractéristique du stade du miroir. Elle a plus d'une séduction, qui n'est pas seulement liée à la structure de chaque sujet, mais aussi à la fonction de la connaissance. Cette image est fermée, close, gestaltique, c'est-à-dire marquée par la prédominance d'une bonne forme, ce qui est bien fait pour nous

mettre en garde contre ce que cette fonction de la Gestalt, en tant que fondée sur l'expérience caractéristique de ce champ, celle de la bonne forme, contient de piège.

Pour révéler ce qu'il y a d'apparence dans le caractère satisfaisant de la forme comme telle, voire de l'idée en tant qu'enracinée dans l'œil visuel, pour voir se déchirer ce qu'il y a ici d'illusoire, il suffit d'apporter une tache dans le champ visuel pour voir où s'attache vraiment la pointe du désir. Si vous me permettez l'usage équivoque d'un terme courant, pour supporter ce que je veux vous faire entendre, je dirai qu'il suffit d'une tache pour faire fonction de grain de beauté.

Grains et tissus de beauté — vous me permettez de poursuivre l'équivoque — montrent la place du *a*, ici réduit à ce point zéro dont j'évoquai la fonction la dernière fois. Plus que la forme qu'il entache, c'est le grain de beauté qui me regarde. C'est parce que ça me regarde qu'il m'attire si paradoxalement, quelquefois à plus juste titre que le regard de ma partenaire, car ce regard me reflète et, pour autant qu'il me reflète, il n'est que mon reflet, buée imaginaire. Il n'est pas besoin que le cristallin soit épaissi par la cataracte pour rendre aveugle la vision — aveugle au moins à la castration, toujours éludée au niveau du désir quand il est projeté dans l'image.

Qu'est-ce qui nous regarde ? Le blanc de l'œil de l'aveugle, par exemple. Ou, pour prendre une autre image, dont vous vous souvenez, j'espère, encore que ce soit l'écho d'une autre année — songez au viveur de *La Dolce Vita*, au dernier moment fantomatique du film, quand il s'avance, comme sautant d'une ombre à l'autre du bois de pins où il se profile, pour déboucher sur la plage, et qu'il voit l'œil inerte de la chose marine que les pêcheurs sont en train de faire émerger. Voilà ce par quoi nous sommes le plus regardés, et qui montre comment l'angoisse émerge dans la vision au lieu du désir que commande *a*.

C'est aussi la vertu du tatouage. Je n'ai pas besoin de vous rappeler ce passage admirable de Lévi-Strauss quand il nous évoque le déferlement du désir des colons assoiffés quand ils débouchent dans la zone du Paraná où les attendent ces femmes entièrement couvertes d'un chaosement de dessins imbriquant la plus grande variété des formes et des couleurs.

À l'autre bout, j'évoquerais l'apparition, si je puis dire — la référence à l'émergence des formes étant marquée pour moi d'un style plus

créationniste qu'évolutionniste -, de l'appareil visuel lui-même, qui, au niveau des franges des lamellicornes, commence à la tache pigmentaire, première apparition d'un organe différencié dans le sens d'une sensibilité déjà visuelle à proprement parler. Et, bien sûr, rien de plus aveugle qu'une tache. À la mouche de tout à l'heure, adjoindrai-je la mouche volante ? - qui donne au détour cinquantenaire des dangers organiques son premier avertissement.

Zéro du a, c'est par là que le désir visuel masque parfois l'angoisse de ce qui manque essentiellement au désir. C'est ce qui vous commande de ne pouvoir jamais saisir tout être vivant dans le champ pur du signal visuel que comme ce que l'éthologie appelle un *domi*, une poupée, une apparence.

L'objet a est ce qui manque, est non spéculaire, n'est pas saisissable dans l'image. Je vous ai pointé l'œil blanc de l'aveugle comme l'image révélée et irrémédiablement cachée à la fois du désir scopophilique. L'œil du voyeur lui-même apparaît à l'Autre comme ce qu'il est - impuissant. C'est bien ce qui permet à notre civilisation de mettre en boîte ce qui le supporte, sous des formes diverses, parfaitement homogènes aux dividendes et aux réserves bancaires qu'il commande.

Le rapport réciproque du désir à l'angoisse se présente à ce niveau spécifique sous une forme radicalement masquée, qui est liée aux fonctions les plus leurrantes de la structure du désir. Nous avons maintenant à lui opposer l'ouverture que lui apporte la fonction distincte que j'ai aujourd'hui introduite par l'accessoire, non pourtant accidentel, du chofar.

Notre tradition la plus élémentaire, celle qui prend son départ des premiers pas de Freud, nous commande de distinguer cette autre dimension. Là encore, je ferai hommage à notre ami Stein de l'avoir fort bien articulé dans son discours. *Si le désir*, dit-il - et je souscris à sa formule, car je la trouve plus que brillante -, *était primordial, si c'était le désir de la mère qui commandait l'entrée en jeu du crime originel, nous serions sur le terrain du vaudeville.*

L'origine, nous dit Freud de la façon la plus formelle - à l'oublier. toute la chaîne se défait, et c'est pour n'avoir pas réassuré ce départ de la chaîne, que l'analyse, en théorie comme en pratique, semble subir cette forme de dispersion où l'on peut se demander à certaines heures

ce qui est susceptible de lui conserver encore sa cohérence -, c'est le meurtre du père et tout ce qu'il commande.

A suivre ce que l'on ose espérer n'être que métaphore dans la bouche de Reik, c'est son beuglement de taureau assommé qui se fait entendre encore dans le son du chofar. Disons plus simplement que c'est le fait originel inscrit dans le mythe du meurtre du père qui donne le départ de ce dont nous avons dès lors à saisir la fonction dans l'économie du désir, à savoir que l'on interdit, comme impossible à transgresser, ce que constitue, dans sa forme la plus fondamentale, le désir originel. Il est pourtant secondaire par rapport à une dimension que nous avons à aborder ici, le rapport à cet objet essentiel qui fait fonction de a, la voix, et ce que sa fonction apporte de dimensions nouvelles dans le rapport du désir à l'angoisse.

C'est là le détour par où vont reprendre leur valeur les fonctions dent, objet, angoisse, à tous les étages jusqu'à l'étage de l'origine.

Pour ne pas manquer de devancer vos questions et de dire aussi peut-être à ceux qui se les sont posées que je n'oublie pas les sillons que j'ai à tracer dans ce champ pour y être complet, je note que, comme vous avez pu remarquer, je n'ai pas fait état, au moins depuis la reprise de nos entretiens de cette année, de l'objet, ni du stade, anal.

C'est qu'aussi bien il est à proprement parler impensable, si ce n'est dans la reprise totale de la fonction du désir à partir de ce point, qui, pour être ici énoncé le dernier, est le plus originel, l'objet de la voix. Je le reprendrai la prochaine fois.

22 MAI 1963

LE PHALLUS ÉVANESCENT

De l'angoisse de castration à l'orgasme

Pédagogie de la castration
La jouissance dans le fantasme
La défécation de l'homme aux loups
Toujours trop tôt
Les impasses du désir

En lisant ces temps-ci certains ouvrages nouvellement parus sur les rapports du langage et de la pensée, j'ai été amené à me représenter ce qu'après tout, je puis bien à chaque instant mettre en question pour moi-même à savoir la place et la nature du biais par où j'essaie ici d'attaquer quelque chose — quelque chose qui, de toute façon, ne saurait être qu'une limite, obligée, nécessaire, de votre compréhension.

Sinon, qu'aurais-je à vous dire ?

1

L'obstacle dont il s'agit ne présente dans son principe objectif aucune difficulté particulière, tout progrès d'une science portant autant et plus sur le remaniement phasique de ses concepts que sur l'extension de ses prises. Mais ce qui peut faire un obstacle ici, je veux dire dans le champ psychanalytique, mérite réflexion particulière.

Ce n'est pas soluble aussi aisément que les obstacles au passage d'un système conceptuel à un autre, par exemple du système copernicien au système einsteinien, passage qui ne fait pas longtemps difficulté pour des esprits suffisamment développés et ouverts aux mathématiques. Il s'impose assez rapidement que les équations einsteiniennes se tiennent; incluent celles qui les ont précédées; et les situent comme cas particu-

LE PHALLUS ÉVANESCENT

De l'angoisse de castration à l'orgasme

*Pédagogie de la castration**La jouissance dans le fantasme**La défécation de l'homme aux loups**Toujours trop tôt**Les impasses du désir*

En lisant ces temps-ci certains ouvrages nouvellement parus sur les rapports du langage et de la pensée, j'ai été amené à me représenter ce qu'après tout, je puis bien à chaque instant mettre en question pour moi-même, à savoir la place et la nature du bras par où j'essaie ici d'attaquer quelque chose – quelque chose qui, de toute façon, ne saurait être qu'une limite, obligée, nécessaire, de votre compréhension.

Sinon, qu'aurais-je à vous dire ?

1

L'obstacle dont il s'agit ne présente dans son principe objectif aucune difficulté particulière, tout progrès d'une science portant autant et plus sur le remaniement phasique de ses concepts que sur l'extension de ses prises. Mais ce qui peut faire un obstacle ici, je veux dire dans le champ psychanalytique, mérite réflexion particulière.

Ce n'est pas soluble aussi aisément que les obstacles au passage d'un système conceptuel à un autre, par exemple du système copernicien au système einsteinien, passage qui ne fait pas longtemps difficulté pour des esprits suffisamment développés et ouverts aux mathématiques. Il s'impose assez rapidement que les équations einsteiniennes se tiennent, incluent celles qui les ont précédées, et les situent comme cas particu-

liers, donc les résolvent entièrement. Cela ne veut pas dire qu'il ne puisse y avoir un moment de résistance, comme l'histoire le prouve, mais il est court.

Dans l'analyse, dans la technique analytique pour autant que nous sommes impliqués — plus, moins, c'est déjà y être un peu impliqué que de s'intéresser un peu à l'analyse —, nous devons rencontrer dans l'élaboration des concepts le même obstacle reconnu pour constituer les limites de l'expérience analytique — c'est à savoir l'angoisse de castration.

À écouter ce qui me revient à des distances diverses de ma voix — et non pas toujours forcément pour répondre à ce que j'ai dit, mais certainement en réponse, réponse provenant d'une certaine zone —, tout se passe comme si, à de certains moments, se durcissaient certaines positions techniques, strictement corrélatives en cette matière, l'analyse, de ce que je puis appeler des limitations de la compréhension. Tout se passe également comme si, pour surmonter ces limites, j'avais choisi la voie définie par une école pédagogique qui aurait eu sa façon de poser le problème du rapport de l'enseignement scolaire avec la maturation de la pensée de l'enfant, et que j'y adhère.

J'adhère en effet à un mode pédagogique de procéder, que je vais maintenant articuler et définir. À regarder de près le débat pédagogique, les écoles sont loin de s'accorder à son propos, comme pourraient le constater ceux parmi vous qui sont plus que les autres nécessités à s'intéresser aux procédés pédagogiques.

Pour une école — désignons-la par exemple par les théories de Steiner, bien qu'une bonne part d'entre vous n'ayez jamais ouvert les travaux de ce psychologue pourtant universellement reconnu — tout est commandé par une maturation autonome de l'intelligence, on ne fait que suivre l'âge scolaire. Pour une autre, disons celle de Piaget, il y a une béance, une faille, entre ce que la pensée enfantine est capable de former et ce qui peut lui être apporté par la voie scientifique. Si vous y regardez de près, c'est, dans les deux cas, réduire l'efficacité de l'enseignement à zéro.

Or, l'enseignement existe.

Si de nombreux esprits dans l'aire scientifique peuvent le méconnaître, c'est qu'une fois que l'on a accédé au champ scientifique, ce qui est proprement de l'ordre de l'enseignement — au sens où je vais le

liers, donc les résolvent entièrement. Cela ne veut pas dire qu'il ne puisse y avoir un moment de résistance, comme l'histoire le prouve, mais il est court.

Dans l'analyse, dans la technique analytique pour autant que nous y sommes impliqués — plus, moins, c'est déjà y être un peu impliqué que de s'intéresser un peu à l'analyse —, nous devons rencontrer dans l'élaboration des concepts le même obstacle reconnu pour constituer les limites de l'expérience analytique — c'est à savoir l'angoisse de castration.

À écouter ce qui me revient à des distances diverses de ma voix — et non pas toujours forcément pour répondre à ce que j'ai dit, mais certainement en réponse, réponse provenant d'une certaine zone —, tout se passe comme si, à de certains moments, se durcissaient certaines positions techniques, strictement corrélatives en cette matière, l'analyse, de ce que je puis appeler des limitations de la compréhension. Tout se passe également comme si, pour surmonter ces limites, j'avais choisi la voie définie par une école pédagogique qui aurait eu sa façon de poser le problème du rapport de l'enseignement scolaire avec la maturation de la pensée de l'enfant, et que j'y adhérais.

J'adhère en effet à un mode pédagogique de procéder, que je vais maintenant articuler et définir. À regarder de près le débat pédagogique, les écoles sont loin de s'accorder à son propos, comme pourront le constater ceux parmi vous qui sont plus que les autres nécessités à s'intéresser aux procédés pédagogiques.

Pour une école — désignons-la par exemple par les théories de Steiner, bien qu'une bonne part d'entre vous n'ayez jamais ouvert les travaux de ce psychologue pourtant universellement reconnu — tout est commandé par une maturation autonome de l'intelligence, on ne fait que suivre l'âge scolaire. Pour une autre, disons celle de Piaget, il y a une béance, une faille, entre ce que la pensée enfantine est capable de former et ce qui peut lui être apporté par la voie scientifique. Si vous y regardez de près, c'est, dans les deux cas, réduire l'efficacité de l'enseignement à zéro.

Or, l'enseignement existe.

Si de nombreux esprits dans l'aire scientifique peuvent le méconnaître, c'est qu'une fois que l'on a accédé au champ scientifique, ce qui est proprement de l'ordre de l'enseignement, au sens où je vais le

préciser — peut être tenu pour ébaldable. Quand on a franchi une certaine étape de la compréhension mathématique, une fois que c'est fait, c'est fait, et on n'a plus à en chercher les voies. On peut y accéder sans aucun mal pour peu que l'on appartienne à la génération à laquelle on aura enseigné les choses par première intention sous cette forme, ou formalisation. Les concepts qui eussent paru extrêmement compliqués dans une étape précédente des mathématiques, sont immédiatement accessibles à des esprits fort jeunes. On n'a besoin d'aucun intermédiaire.

Il est certain qu'à l'âge scolaire, il n'en est point ainsi. Tout l'intérêt de la pédagogie scolaire est de saisir ce point vif, et de devancer ce que l'on appelle les capacités mentales de l'enfant par des problèmes les dépassant légèrement. En aidant l'enfant à aborder ces problèmes, je dirai en l'aidant seulement, on fait quelque chose qui n'a pas seulement un effet prématurant, un effet de hâte sur la maturation mentale, mais qui, dans certaines périodes que l'on a appelées tentatives — ceux qui en savent un peu sur ce sujet la peuvent parfaitement me suivre là ou j'avance, car l'important est mon discours et non pas mes références, qu'ils peuvent ne pas connaître —, permet d'obtenir de véritables effets d'ouverture, voire de déchaînement. Certaines activités apprehensives ont dans certains domaines des effets de fécondité tout à fait spéciaux.

C'est exactement ce qu'il me semble pouvoir être obtenu dans le domaine où nous nous avançons ensemble ici. En raison de la spécificité du champ concerné, il s'agit toujours de quelque chose dont il convient d'un jour que les pédagogues fassent le repérage.

Il y en a déjà des amorces dans les travaux d'auteurs dont le terrain propre est d'autant plus intéressant à retourner qu'ils n'ont aucune notion de ce qu'à vous peuvent apporter leurs expériences. Je parle de ces expérimentateurs qui ne connaissent et ne veulent rien reconnaître de l'analyse. Le fait que tel pédagogue ait pu formuler qu'il n'y a de véritable accès aux concepts qu'à partir de l'âge de la puberté, mériterait que nous y ajoutions notre regard, que nous y fourrions notre nez. Il y a mille traces sensibles que le moment où commence véritablement le fonctionnement du concept, et que les auteurs appellent en cette occasion, par une homonymie de pure rencontre avec le terme de complexe dont nous nous servons, le moment-limite complexe, pourrait

recevoir un tout autre repérage, en fonction d'un lien à établir de la maturation de l'objet *a*, tel que je le définis, à l'âge de la puberté.

2

La position du *a* au moment de son passage par ce que je symbolise sous la formule du $(- \Phi)$, voilà ce qui est l'un des buts de notre explication de cette année

Le moment caractérisé par la notation $(- \Phi)$, et qui est l'angoisse de castration, ne peut vous être valablement transmis, être assumable par vos oreilles, que par une approche qui ne saurait être ici que détour.

C'est parce que cette angoisse ne saurait être présentée comme telle, mais seulement repérée par une voie concentrique, que vous m'avez vu la dernière fois osciller du stade oral à quelque chose qui est la voix, et que j'ai supporté de son évocation sous une forme séparée, matérialisée en un objet, le chofar. Cet objet, vous me permettrez aujourd'hui de le mettre un instant de côté, pour revenir au point central que j'évoque en parlant de la castration.

Quel est véritablement le rapport de l'angoisse à la castration? Il ne suffit pas que nous sachions qu'il est vécu comme tel dans telle phase dite terminale – elle l'est ou non – de l'analyse pour que nous sachions véritablement ce que c'est

Pour dire tout de suite les choses comme elles vont s'articuler au pas suivant, je dirai que la fonction du phallus comme imaginaire fonctionne partout, à tous les niveaux que j'ai caractérisés par une certaine relation du sujet au *a*. Le phallus fonctionne partout, dans une fonction médiatrice, sauf là où on l'attend, nommément au stade phallique. C'est cette carence du phallus, partout ailleurs présent et repérable, souvent à notre grande surprise, c'est l'évanouissement de la fonction phallique à ce niveau où le phallus est attendu pour fonctionner, qui est le principe de l'angoisse de castration. D'où la notation $(- \Phi)$ dénotant cette carence, si je puis dire, positive. Ne l'avoir jamais formulée sous cette forme n'a pas laissé place à ce que l'on en tire les conséquences.

Pour vous rendre sensible la vérité de cette formule, je prendrai diverses voies selon le mode du tourner-autour. Et puisque je vous ai rappelé la dernière fois la structure propre du champ visuel, la susten-

non et l'occultation à la fois de l'objet *a* dans ce champ, je ne peux faire moins que d'y revenir, quand c'est dans ce champ que se fait le premier abord de la présence phallique, et d'une façon que nous savons être traumatique. C'est ce qu'on appelle la scène primitive.

Chacun sait que, malgré que le phallus y soit présent, visible, sous la forme d'un fonctionnement du pénis, ce qui frappe dans l'évocation de la réalité de la forme fantasmée de la scène primitive, c'est toujours quelque ambiguïté concernant cette présence. Combien de fois peut-on lire que, justement, on ne le voit pas à sa place ? Parfois même l'essentiel de l'effet traumatique de la scène tient aux formes sous lesquelles il disparaît, il s'escamote. Aussi bien n'aurai-je qu'à évoquer le mode d'apparition de cette scène primitive sous sa forme exemplaire, avec l'angoisse qui l'accompagne, dans l'histoire de l'homme aux loups.

Nous avons entendu dire quelque part qu'il y avait quelque chose d'obsessionnel, paraît-il, à ce que nous revenions ici aux exemples originaux de la découverte freudienne. Ces exemples sont plus que des supports, plus même que des métaphores, ils nous font toucher du doigt la substance même de ce à quoi nous avons à faire.

Dans la révélation de ce qui apparaît à l'homme aux loups par la béance et le cadre — préfigurant ce dont j'ai fait une fonction — de la fenêtre ouverte, et qui est identifiable en sa forme à la fonction du fantasme sous son mode le plus angoissant, où est l'essentiel ? Il est manifeste que l'essentiel n'y est pas de savoir où est le phallus. Il y est, si je puis dire, partout — identique à ce que je pourrais appeler la catatonie de l'image de l'arbre et les loups perchés qui — retrouvez-y l'écho de ce que je vous ai articulé la dernière fois — regardent le sujet fixement. Il n'est nul besoin de le chercher du côté de la fourrure cinq fois répétée de la queue des cinq animaux. Il est là dans la réflexion même de l'image, qu'il supporte d'une catatonie qui n'est point autre chose que celle même du sujet, l'enfant médusé par ce qu'il voit, paralysé par cette fascination au point que l'on peut concevoir que ce qui, dans la scène, le regarde, et qui est invisible d'être partout, n'est rien d'autre que la transposition de l'état d'arrêt de son propre corps, ici transformé en cet arbre, l'arbre couvert de loups, dirions-nous, pour faire écho à un titre célèbre.

Qu'il s'agisse là de quelque chose qui fait écho au pôle vécu que nous avons défini comme celui de la jouissance, me paraît ne pas faire

question. Cette jouissance – parente de ce que Freud appelle ailleurs l'horreur de la jouissance ignorée de l'homme aux rats, jouissance dépassant tout repérage possible par le sujet – est là présentifiée sous cette forme érigée. Le sujet n'est plus qu'érection dans cette prise qui le fait phallus, le fige tout entier, l'arborifie.

Quelque chose se passe alors au niveau du développement symptomatique des effets de cette scène. Freud nous témoigne que cet élément n'a été que reconstruit, mais il est si essentiel que l'analyse que fait Freud ne tiendrait pas si nous ne l'admettions pas. Cet élément reste le seul jusqu'au bout à ne pas être intégré par le sujet, et nous présentifie en cette occasion ce que Freud articulera plus tard concernant la reconstruction comme telle. Cet élément, c'est la réponse du sujet à la scène traumatique par une défécation.

La première fois, ou la quasi-première fois, la première fois au moins où Freud a à faire état de l'apparition de l'objet excrémental dans un moment critique, il l'articule dans une fonction à laquelle nous ne pouvons pas donner d'autre nom que celui que nous avons cru devoir articuler plus tard comme caractéristique du stade génital, à savoir la fonction d'oblativité. C'est un don, nous dit-il. Chacun sait que Freud a souligné dès l'abord le caractère de cadeau des occasions où le petit enfant lâche intempestivement quelque chose de son contenu intestinal. Ces occasions, vous me permettrez de les appeler en passant, et sans autre commentaire si vous vous souvenez de mes repérages, des occasions de passage à l'acte.

Dans le texte de l'homme aux loups, les choses vont même plus loin, donnant son véritable sens à ce que nous avons noyé sous une vague assumption moralisante en parlant d'oblativité. Freud, lui, parle à ce propos de sacrifice. Étant donné qu'il avait de la lecture, que par exemple il avait lu Robertson Smith, quand il parlait de sacrifice, il ne parlait pas en l'air, par une vague analogie morale. Si Freud parle de sacrifice à propos de l'apparition de l'objet excrémental dans le champ, cela doit tout de même bien vouloir dire quelque chose.

C'est ici que nous reprendrons les choses au niveau, si vous le voulez, de l'acte normal, que l'on qualifie, à juste titre ou non, de mûr.

Dans mon avant-dernier Séminaire, j'ai cru pouvoir articuler l'orgasme comme étant l'équivalent de l'angoisse.

Je l'ai situé dans le champ intérieur au sujet, tandis que je laissai provisoirement la castration à cette seule marque, (- \emptyset). Il est bien évident que l'on ne saurait en détacher le signe de l'intervention de l'Autre, cette caractéristique lui ayant toujours été, et depuis le début, affectée, sous l'espece des menaces de castration.

J'ai fait remarquer à ce propos qu'à faire s'équivaloir l'orgasme et l'angoisse, je rejoignais ce que j'avais dit précédemment de l'angoisse comme repère, signal, de la seule relation qui ne trompe pas, et que nous y pouvions trouver la raison de ce qu'il peut y avoir de satisfaisant dans l'orgasme. C'est de quelque chose qui se passe dans la visée où se confirme que l'angoisse n'est pas sans objet, que nous pouvons comprendre la fonction de l'orgasme, et plus spécialement la satisfaction qu'il emporte.

Je croyais pouvoir n'en pas dire plus et être compris, mais l'écho m'est parvenu, disons pour le moins, de quelque perplexité dont les termes se sont échangés entre deux personnes que je crois avoir particulièrement bien formées, et dont il n'en est que plus surprenant qu'elles aient pu s'interroger sur ce que j'entendais en l'occasion par cette satisfaction. S'agit-il donc, s'entretenaient-elles, de la jouissance ? Serait-ce revenir à cet absolu dérisoire que certains veulent mettre dans la fusion prétendue du genital ? Et puis, il s'agissait du point d'angoisse - mettez dans ce point toute l'ambiguïté que vous voudrez. Or, il n'y a plus d'angoisse si l'orgasme la recouvre. Quant au point de désir, qui se marque de l'absence de l'objet a sous la forme (- \emptyset), qu'en est-il de cette relation chez la femme ?

Réponse. Je n'ai point dit que la satisfaction de l'orgasme s'identifiât avec ce que j'ai défini, dans le Séminaire sur l'éthique, sur le lieu de la jouissance. Il paraît même stotique de souligner le peu de satisfaction, même si suffisant, qui est apporté par l'orgasme. Pourquoi serait-il le même, et pourquoi se produirait-il au même point que cet autre peu qui est offert dans la copulation, même réussie, à la femme ? C'est ce qu'il convient d'articuler de la façon la plus précise,

Il ne suffit pas de dire vaguement que la satisfaction de l'organe est comparable à ce que j'ai appelé, sur le plan oral, l'écrasement de la demande sous la satisfaction du besoin. Au niveau oral, la distinction du besoin à la demande est usée à souhait; alors qu'ailleurs, il n'est point sans nous poser le problème de savoir où se situe la pulsion. Si, par quelque artifice, on peut équivoquer au niveau oral sur ce qui d'origine est la fondation de la demande dans la pulsion, nous n'avons aucun droit de le faire au niveau du génital. Justement là, où il semblait que nous avons affaire à l'instinct le plus primitif, l'instinct sexuel, nous ne pouvons manquer de nous référer, plus encore qu'ailleurs, à la structure de la pulsion comme étant supportée par la formule (S O D), soit par le rapport du désir à la demande.

Qu'est-ce qui est demandé au niveau génital, et à qui?

Que la copulation interhumaine soit quelque chose de transcendant par rapport à l'existence individuelle, est un fait d'expérience si commune que, devant l'évidence, on finit par n'en plus remarquer le relief. Il nous a fallu le détour d'une biologie déjà un peu avancée pour remarquer la corrélation stricte de l'apparition de la bi-sexualité, de deux sexes, avec l'émergence de la fonction de la mort individuelle. Mais enfin, on l'avait pressenti depuis toujours. Dans cet acte, ce que nous devons appeler la survie de l'espèce conjointe se noue donc étroitement à quelque chose qui ne peut manquer, si les mots ont un sens, d'intéresser ce que nous avons repéré au dernier terme comme la pulsion de mort.

Après tout, pourquoi nous refuser à vouloir ce qui est immédiatement sensible dans des faits que nous connaissons tout à fait bien, et qui sont signifiés dans les usages les plus cotés de la langue? Ce que nous demandons — je n'ai pas encore dit à qui; mais enfin, comme il faut bien demander quelque chose à quelqu'un, il se trouve que c'est à notre partenaire, est-il bien sûr que ce soit à lui? c'est à vous dans un second temps — ce que nous demandons, c'est quoi? C'est à satisfaire notre demande qui a un certain rapport avec la mort. Ça ne va pas très loin ce que nous demandons — c'est la petite mort —; mais enfin, il est clair que nous la demandons et que la pulsion y est intimement mêlée à la demande de faire l'amour. Ce que nous demandons, c'est à mourir et même à mourir de rare — ce n'est pas pour rien que je souligne toujours ce qui de l'amour participe à ce que j'appelle un sentiment

conque. En tous les cas, c'est bien là que doit résider ce qu'il y a de reposant dans l'après-orgasme. Si ce qui est satisfait, c'est cette demande de mort, eh bien, mon Dieu, c'est satisfait à bon compte, puisqu'on s'en tire.

L'avantage de cette conception est de rendre raison de ce qu'il en est de l'apparition de l'angoisse dans un certain nombre de façons d'obtenir l'orgasme. L'angoisse apparaît – c'est dans le *coitus interruptus* que Freud en a eu sa première appréhension – dans la mesure où l'orgasme se détache du champ de la demande à l'Autre. Elle apparaît, si je puis dire, dans cette marge de perte de signification, mais comme telle, elle continue à désigner ce qui est visé d'un certain rapport à l'Autre.

Je ne suis justement pas en train de dire que l'angoisse de castration serait une angoisse de mort. C'est une angoisse qui se rapporte au champ où la mort se noue étroitement au renouvellement de la vie. Que l'analyse l'ait localisée en ce point de la castration permet fort bien de comprendre qu'elle soit équivalement interprétable comme ce pour quoi elle nous est donnée dans la dernière conception de Freud, à savoir le signal d'une menace au statut du *je* défendu. L'angoisse de castration se rapporte à l'au-delà de ce *je* défendu, à ce point d'appel d'une jouissance qui dépasse nos limites, pour autant que l'Autre est ici à proprement parler évoqué dans le registre de ce réel par quoi se transmet et se soutient une certaine forme de vie.

Appelez ça comme vous voudrez, Dieu ou génie de l'espèce – je pense avoir déjà suffisamment impliqué dans mes discours que ceci ne nous porte vers nulle hauteur métaphysique. Il s'agit là d'un réel, de ce qui maintient ce que Freud a articulé au niveau de son principe de Nirvâna comme étant cette propriété de la vie de devoir, pour arriver à la mort, repasser par des formes qui reproduisent celles qui ont donné à la forme individuelle l'occasion d'apparaître par la conjonction de deux cellules sexuelles.

Qu'est-ce à dire? Qu'est-ce à dire concernant ce qui se passe au niveau de l'objet? – si ce n'est qu'en somme, ce résultat, ou ce que j'appelle résultat à si bon compte, n'est réalisé de façon si satisfaisante qu'au cours d'un certain cycle automatique, à définir, et précisément en raison du fait que l'organe n'est jamais susceptible de tenir très loin sur la voie de l'appel de la jouissance. Par rapport à cette fin de la

jouissance, et par rapport à l'atteinte du terme, qui serait tragique, vés dans l'appel de l'Autre, l'organe ambocepteur peut être dit céder toujours prématurément. Au moment où il pourrait être l'objet sacrificiel, si je puis dire, eh bien, disons que dans le cas ordinaire, il y a longtemps qu'il a disparu de la scène. Il n'est plus qu'un petit chiffon, il n'est plus là pour la partenaire que comme un témoignage, un souvenir, de tendresse.

C'est de cela qu'il s'agit dans le complexe de castration. Autrement dit, ça ne devient un drame que pour autant que la mise en question du désir est soulevée et poussée dans un certain sens, celui qui fait toute confiance à la consommation génitale.

Si nous lâchons cet idéal de l'accomplissement génital en nous apercevant de ce qu'il a de structurellement, d'heureusement leurant, il n'y a aucune raison que l'angoisse liée à la castration ne nous apparaisse pas dans une corrélation beaucoup plus souple avec son objet symbolique, et donc dans une ouverture toute différente avec les objets d'un autre niveau. Cela est d'ailleurs imputé depuis toujours par les prémisses de la théorie freudienne, qui met le désir, quant à sa structuration, dans un tout autre rapport que purement et simplement naturel au partenaire dit naturel.

Pour mieux faire sentir ce dont il s'agit, je voudrais rappeler tout de même, ce qu'il en est des rapports d'abord sauvages, si l'on peut dire, entre l'homme et la femme. Après tout, conformément à ce que je vous ai avancé du rapport de l'angoisse avec le désir de l'Autre, une femme ne sait pas à qui elle a affaire, elle n'est pas devant l'homme sans une certaine inquiétude sur jusqu'où va pouvoir le mener le chemin du désir. Quand l'homme, mon Dieu, a fait l'amour comme tout le monde et qu'il est désarmé, s'il se trouve que la femme n'en a pas eu, dirai-je, de profit sensible, ce qui, comme vous le savez, est fort concevable, il y a en tout cas ceci qu'elle a gagné, c'est qu'elle est désormais tout à fait tranquille sur les intentions de son partenaire.

Dans ce même chapitre du *Waste Land* où T.S. Eliot fait parler Tirésias, auquel j'avais cru devoir me référer un certain jour pour confronter avec notre expérience la vieille théorie de la supériorité de la femme sur le plan de la jouissance, nous trouvons ces vers dont l'ironie m'a toujours paru devoir avoir un jour sa place ici dans notre discours. Quand le jeune gandin carbonculaire, petit gratte-papier d'agent

immobière, à fini ça petite affaire avec la dactylo, dont on nous dépeint tout au long l'entourage, T.S. Eliot s'exprime ainsi —

*When lovely woman stoops to folly and paces about her room again alone
She smooths her hair with automatic hand and puts the record*

[on the gramophone.

When lovely woman stoops to folly, ça ne se traduit pas, c'est une chanson du *Vicars de Wakefield*. Disons *Quand une jolie femme s'abandonne à la folie* stoops n'est même pas s'abandonne, c'est s'abaisse — pour enfin se trouver seule, elle arpenté la chambre en lissant ses cheveux d'une main automatique, et change de disque. Ceci, comme réponse à la question que se posaient entre eux mes élèves sur ce qu'il en est dans la question du désir de la femme.

Le désir de la femme est commandé par la question à elle aussi de sa jouissance. Que de la jouissance elle soit non seulement beaucoup plus près que l'homme mais doublement commandée, c'est ce que la théorie analytique nous dit depuis toujours. Que le lieu de cette jouissance soit lié au caractère énigmatique, insituable, de son orgasme, c'est ce que nos analyses ont pu pousser assez loin pour que nous puissions dire que ce lieu est un point assez archaïque pour être plus ancien que le cloisonnement présent du cloaque. Ceci a été parfaitement repéré, dans une certaine perspective analytique, par telle analyste, et du sexe féminin. Que le désir, qui n'est point la jouissance, soit chez elle naturellement là où il doit être selon la nature, c'est-à-dire tubaire, c'est ce que désigne parfaitement le désir de celles que l'on appelle hystériques. Le fait que nous devions classer ces sujets comme hystériques, ne change rien à ceci, que le désir ainsi situé est dans le vrai, le vrai organique.

C'est parce que l'homme ne portera jamais jusque-là la pointe de son désir, que l'on peut dire que la jouissance de l'homme et celle de la femme ne se conjoignent pas organiquement. C'est dans la mesure où le désir de la femme échoue, que la femme est conduite, si je puis dire, normalement, à l'idée d'avoir l'organe de l'homme, pour autant qu'il serait un véritable ambocepteur, et c'est cela qui s'appelle le phallus. C'est parce que le phallus ne réalise pas, si ce n'est dans son évanescence, la rencontre des désirs, qu'il devient le lieu commun de l'angoisse.

Ce que la femme demande à l'analyste à la fin d'une analyse menée selon Freud, c'est un pénis sans doute, *Penisneid*, mais pour faire mieux que l'homme. Il y a quelque chose, il y a bien des choses, il y a mille choses qui confirment tout cela. Sans l'analyse, quelle façon y a-t-il pour la femme de surmonter son *Penisneid*, si nous le supposons toujours implicite? Nous la connaissons très bien, c'est le mode le plus ordinaire de la séduction entre les sexes — c'est d'offrir au désir de l'homme l'objet de la revendication phallique, l'objet non détremescent à soutenir son désir, c'est à savoir, de faire de ses attributs féminins les signes de la toute-puissance de l'homme.

C'est ce que j'ai déjà cru devoir valoriser jadis — je vous prie de vous référer à mes *Séminaires anciens* — en soulignant après Joan Riviere la fonction propre de ce qu'elle appelle la mascarade féminine. Simple-ment, la femme doit y faire bon marché de sa jouissance. Si nous la laissons en quelque sorte sur ce chemin, nous signons l'arrêt du renouvellement de cette revendication phallique, qui devient, je ne dirais pas le dédommagement, mais comme l'otage de ce qu'on lui demande, en somme, au titre de la prise en charge de l'échec de l'Autre.

Telles sont les voies où se présente la réalisation génitale, en tant qu'elle mettrait un terme à ce que nous pourrions appeler les impasses du désir, s'il n'y avait l'ouverture de l'angoisse.

Repartant du point où aujourd'hui je vous ai conduits, nous verrons la prochaine fois comment toute l'expérience analytique nous montre que c'est dans la mesure où il est appelé comme objet de propitiation dans une conjonction en impasse que, s'avérant manquer, le phallus constitue la castration elle-même comme un point impossible à contourner du rapport du sujet à l'Autre, et comme un point résoluble quant à sa fonction d'angoisse.

29 MAI 1963

XX

CE QUI ENTRE PAR L'OREILLE

*Trompeuse puissance phallique
Le monologue du petit enfant
La crevette d'Isakower
L'incorporation de la voix
Les dieux dans le piège du désir*

Ce que je vous ai dit la dernière fois s'est clos, je crois significative-ment, dans le silence qui a répondu à mon propos, personne n'ayant, semble-t-il, gardé le sang-froid de le couronner d'un léger applaudissement.

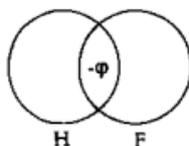
Ou je me trompe, ou ce n'est pas trop que d'y voir le résultat de ce que j'avais expressément annoncé en commençant ce propos, c'est-à-dire qu'il n'était pas possible d'aborder de front l'angoisse de la castration sans en provoquer quelques échos.

Après tout, ce n'est pas là prétention excessive, puisque ce que je vous ai dit est, somme toute, quelque chose que l'on peut qualifier de pas très encourageant s'agissant de l'union de l'homme et de la femme, problème qui a tout de même toujours été présent, et à juste titre, dans les préoccupations des psychanalystes. J'espère qu'il y en a encore.

Jones a tourné longuement autour de ce problème, incarné par cé qui est supposé impliqué par la perspective phallogocentrique, à savoir l'ignorance primitive, non seulement de l'homme mais de la femme elle-même, concertant le lieu de la conjonction, à savoir le vagin. Les détours, en partie féconds, quoique non achevés, qu'a parcourus Jones sur cette voie, montrent leur visée dans l'invocation à quoi il recourt, du fameux *Il les créa homme et femme*, au reste si ambigu.

Après tout, ce verset 27 du livre I de la Genèse, Jones ne l'avait pas médité sur le texte hébreu.

Quoi qu'il en soit, essayons de faire supporter ce que j'ai dit la dernière fois par mon petit schéma fabriqué sur l'usage du cercle eulérien.



Le manque de la médiation

Le champ couvert par l'homme et par la femme dans ce que l'on pourrait appeler, au sens biblique, leur connaissance l'un de l'autre, ne se recoupe qu'en ceci, que la zone où leurs désirs les portent pour s'atteindre et où ils pourraient effectivement se recouvrir, se qualifie par le manque de ce qui serait leur médium. Le phallus, c'est ce qui pour chacun, quand il est atteint, justement l'aliène de l'autre.

De l'homme dans son désir de la toute puissance phallique, la femme peut être assurément le symbole, et c'est justement en tant qu'elle n'est plus la femme. Quant à la femme, il est bien clair partout que ce que nous avons découvert sous le terme *Pennisneid*, c'est qu'elle ne peut prendre le phallus que pour ce qu'il n'est pas – soit pour *a*, l'objet, soit pour son très petit *phi* à elle, qui ne lui donne qu'une jouissance approchée de ce qu'elle imagine de la jouissance de l'Autre, qu'elle peut sans doute partager par une sorte de fantasme mental, mais seulement à abriter sur sa propre jouissance. En d'autres termes, elle ne peut jouer de (ϕ) que parce qu'il n'est pas à sa place, à la place de sa jouissance, à la place où sa jouissance peut se réaliser.

Je vais vous en donner une petite illustration un peu brûlante, latérale mais actuelle.

Dans un auditoire comme celui-ci, combien de fois n'avons-nous pas vu, au point que cela devient une constante de notre pratique, les femmes vouloir se faire psychanalyser comme leur mari, et souvent par

le meme psychanalyste? Qu'est-ce que cela veut dire? – si ce n'est qu'elles ambitionnent de partager le désir suppose couronné de leur mari Le moins-moins-*phi*. (ϕ) , la repositivation du *phi* qu'elles supposent s'opérer dans le champ psychanalytique, voilà ce à quoi elles ambitionnent d'accéder.

Que le phallus ne se trouve pas là où on l'attend, là où on l'exige, à savoir sur le plan de la médiation genitale, voilà qui explique que l'angoisse est la vérité de la sexualité, c'est-à-dire ce qui apparaît chaque fois que son flux se retire et montre le sable. La castration est le prix de cette structure, elle se substitue à cette vérité. Mais en fait, cela est un jeu illusoire. Il n'y a pas de castration parce que, au lieu où elle a à se produire, il n'y a pas d'objet à castrer. Il faudrait pour cela que le phallus fût là, or il n'est là que pour qu'il n'y ait pas d'angoisse. Le phallus, là où il est attendu comme sexuel, n'apparaît jamais que comme manque, et c'est ça, son lien avec l'angoisse.

Tout cela veut dire que le phallus est appelé à fonctionner comme instrument de la puissance. Quand nous parlons de puissance dans l'analyse, nous le faisons d'une façon qui vacille, car c'est toujours à la toute-puissance que nous nous référons, alors que ce n'est pas de cela qu'il s'agit. La toute-puissance est déjà un glissement, une évasion, par rapport à ce point où toute puissance défaille. La puissance, on ne lui demande pas d'être partout, on lui demande d'être là où elle est présente, justement parce que, quand elle défaille là où elle est attendue, nous commençons à fomentier la toute-puissance. Autrement dit, le phallus est présent, il est présent partout où il n'est pas en situation.

Voilà la face qui nous permet de percer l'illusion de la revendication engendrée par la castration, en tant qu'elle couvre l'angoisse présente par toute actualisation de la jouissance. Cette illusion tient à la confusion de la jouissance avec les instruments de la puissance. Avec le progrès des institutions, l'impuissance humaine devient mieux que son état de misère fondamentale, elle se constitue en profession. J'entends profession dans tous les sens du mot, depuis la profession de foi jusqu'à l'idéal professionnel. Tout ce qui s'abrite derrière la dignité de toute profession, c'est toujours ce manque central qui est impuissance. L'impuissance, dans sa formule la plus générale, voue l'homme à ne pouvoir jouer que de son rapport au support de $(+\phi)$, c'est-à-dire que d'une puissance-trompeuse.

Si je vous rappelle que cette structure tient à la suite que j'ai articulée la dernière fois, c'est pour vous amener à quelques faits remarquables qui contrôlent la structure ainsi articulée.

L'homosexualité mise au principe du ciment social dans notre théorie, la freudienne, est le privilège du mâle. Observons que Freud l'a toujours marqué ainsi, et n'a jamais soulevé là-dessus le moindre doute. Ce ciment libidinal du lien social en tant qu'il ne se produit que dans la communauté des mâles, est lié à la face d'échec sexuel qui est tout spécialement impartu au mâle du fait de la castration.

En revanche, ce que l'on appelle l'homosexualité féminine a peut-être une grande importance culturelle, mais aucune valeur de fonction sociale, parce qu'elle se porte, elle, sur le champ propre de la concurrence sexuelle, c'est-à-dire là où, en apparence, elle aurait le moins de chances de réussir, si les sujets qui ont l'avantage dans ce champ n'étaient justement ceux qui n'ont pas le phallus. La toute-puissance, la plus grande vivacité du désir, se produit au niveau de l'amour que l'on appelle *uranien*, et dont je crois avoir marqué en son lieu l'affinité la plus radicale avec l'homosexualité féminine.

L'amour idéaliste présente la médiation du phallus comme ($\rightarrow \Phi$). Le (Φ), c'est dans les deux sexes ce que je désire, mais aussi que je ne puis avoir qu'en tant que ($\rightarrow \Phi$). C'est ce moins qui se trouve être le médium universel dans le champ de la conjonction sexuelle.

Ce moins, cher Reboul, n'est point hégélien, n'est point réciproque. Il constitue le champ de l'Autre comme manque, et je n'y accède que pour autant que je prends cette voie même, et que je m'attache à ceci, que le jeu du moins me fait disparaître. Je ne me retrouve que dans ce que Hegel a aperçu, bien sûr, mais qu'il motive sans cet intervalle, à savoir dans un α généralisé, l'idée du moins en tant qu'il est partout, c'est-à-dire qu'il n'est nulle part.

Le support du désir n'est pas fait pour l'union sexuelle, car, généralisé, il ne me spécifie plus comme homme ou femme, mais comme l'un et l'autre. La fonction du champ décrit sur ce schéma comme celui de l'union sexuelle pose pour chacun des deux sexes l'alternative — ou l'Autre, ou le phallus, au sens de l'exclusion. Ce champ-là est vide. Mais si je le positive, le *ou* prend un autre sens, et veut dire alors que l'un à l'autre est substituable à tout instant.

C'est pour cette raison que j'ai introduit le champ de l'œil caché

d'arrière tout l'univers spatial par une référence à ces êtres-images sur la rencontre desquels se joue un certain parcours de salvation, le parcours bouddhiste nommément. Plus l'Avalokitesvara dans sa complète ambiguïté sexuelle est présentifié comme mâle, plus il prend des aspects féminels. Si cela vous amuse, je vous présenterai un autre jour des images de statues ou de peintures tibétaines, elles surabondent, où le trait que je vous désigne est patent.

Il s'agit aujourd'hui de saisir comment l'alternative du désir et de la jouissance peut trouver son passage.

La différence que'il y a entre la pensée dialectique et notre expérience, c'est que nous ne croyons pas à la synthèse. S'il y a un passage là où l'autonomie se ferme, c'est parce qu'il était déjà là avant la constitution de l'autonomie.

2

Pour que l'objet α où s'incarne l'impasse de l'accès du désir à la Chose lui livre passage, il faut revenir à son commencement.

S'il n'y avait rien qui prépare ce passage avant la capture du désir dans l'espace spéculaire, il n'y aurait pas d'issue.

N'omettons pas, en effet, que la possibilité de cette impasse elle-même est liée à un moment qui anticipe et conditionne ce qui vient se marquer dans l'échec sexuel pour l'homme. Ce moment est celui où la mise en jeu de la tension spéculaire érotise si précocement et si profondément le champ de l'*insight*.

On sait ce qui s'ébauche chez l'anthropoïde du caractère conducteur de ce champ depuis que l'observation du singe nous a montré qu'il n'est pas sans intelligence, en ceci qu'il peut beaucoup de choses, mais à condition que ce qu'il a à attendre, il le voit. J'ai fait allusion hier soir à ceci, que tout est là, non pas que le primate soit plus que nous incapable de parler, mais parce qu'il ne peut pas faire entrer sa parole dans ce champ opératoire.

Ce n'est pas là la seule différence. Il y en a une autre, qui tient à ce qu'il n'y a pas pour l'animal de stade du miroir, donc pas de narcissisme, pour autant qu'il s'agit sous ce nom d'une certaine soustraction de la libido ubiquiste, et de son injection dans le champ de l'*insight*, dont la

vision spectaculaire comme la formule. Mais cette forme nous cache le phénomène de l'occultation de l'œil, qui devrait désormais regarder de partout celui que nous sommes, le placer sous l'universalité du voir.

On sait que cela peut se produire. C'est cela qui s'appelle l'*unheimlich*, mais il y faut des circonstances bien particulières. D'habitude, ce qu'a de satisfaisant la forme spéculaire, c'est justement qu'elle masque la possibilité de cette apparition. En d'autres termes, l'œil instinctive le rapport fondamental désirable en ceci qu'il tend toujours à faire méconnaître, dans le rapport à l'Autre, que sous le désirable il y a un désirant.

Réfléchissez à la portée de cette formule, que je crois pouvoir donner comme la plus générale de ce qu'est le surgissement de l'*unheimlich*. Pensez que vous avez affaire au désirable le plus reposant, à sa forme la plus apaisante, la statue divine qui n'est que divine — quoi de plus *unheimlich* que de la voir s'animer, c'est-à-dire se montrer désirante?

Or, l'hypothèse structurante que nous posons à la genèse du *a*, c'est qu'il naît ailleurs, et avant cette capture qui l'occulte. Cette hypothèse est fondée sur notre praxis, et c'est de là que je l'introduis.

Où bien notre praxis est fautive, j'entends fautive par rapport à elle-même, ou elle suppose que notre champ est celui du désir, et que le désir s'engendre du rapport S à A. Ce rapport, nous ne pouvons que le retrouver dans notre praxis, pour autant que nous en reproduisons les termes. Ce qu'engendre notre praxis, c'est cet univers-là, symbolisé au dernier terme par la fameuse division qui nous guide depuis un moment à travers les trois temps où le S, sujet encore inconnu, a à se constituer dans l'Autre, et où le *a* apparaît comme reste de l'opération.

Je vous ferai remarquer en passant que l'alternative ou notre praxis est fautive, ou elle suppose cela, n'est pas exclusive. Notre pratique peut se permettre d'être en partie fautive par rapport à elle-même et qu'il y ait un résidu, puisque c'est justement ce qui est prévu. Nous pouvons donc présumer — grande présomption — que nous ne risquons que fort peu à nous engager dans une formalisation qui s'impose comme nécessaire. Mais il faut bien dire que le rapport de S à A dépasse de beaucoup dans sa complexité — pourtant si simple, inaugurale — ce que ceux qui nous ont légué la définition du signifiant croient de leur devoir de poser au principe du jeu qu'ils organisent, à savoir la notion de communication.

La communication comme telle n'est pas ce qui est primitif, puisqu'à l'origine S n'a rien à communiquer, pour la raison que tous les ins-

truments de la communication sont en l'Autre, et qu'il a à les recevoir de lui. Comme je l'ai dit depuis toujours, il en résulte principalement que c'est de l'Autre que le sujet reçoit son propre message. La première émergence, celle qui s'inscrit dans ce tableau, n'est qu'un *Qui sus-je?* inconscient puisque informulable, auquel répond, avant qu'il ne se formule, un *Tu es*. C'est-à-dire, le sujet reçoit d'abord son propre message sous une forme inversée.

Cela, je l'ai dit depuis très longtemps. J'ajoute aujourd'hui, si vous l'entendez, qu'il le reçoit d'abord sous une forme interrompue. Il entend d'abord un *Tu* *es* sans attribut. Pourtant, si interrompu que soit ce message, et donc si insuffisant, il n'est jamais uniforme, car le langage existe dans le réel, il est en cours, en circulation, et beaucoup de choses à son propos à lui, le S, dans son interrogation supposée primitive, sont d'ores et déjà réglées en ce langage.

Or, pour reprendre ma phrase de tout à l'heure, si je définis comme je le fais le rapport de S à A, ce n'est pas seulement par hypothèse, car c'est une hypothèse que j'ai dite fondée dans notre praxis, que j'ai identifiée à cette praxis, et jusque dans ses limites. De plus, le fait observable, et pourquoi si mal observé, confirme le jeu autonome de la parole tel qu'il est supposé dans ce schéma. Je pense qu'il y a ici assez de mètres non atteintes de surdité pour savoir qu'un très petit enfant, à l'âge où la phase du miroir est loin d'avoir clos son œuvre, monologue avant son sommeil dès qu'il possède quelques mots. Le temps m'empêche aujourd'hui de vous lire une grande page où un tel monologue est retranscrit. Je vous promets quelque satisfaction quand je ne manquerai pas de le faire.

Le bonheur fait qu'après que mon ami Roman Jakobson avait supplié pendant dix ans toutes ses élèves de mettre un magnétophone dans la nursery, la chose se soit enfin faite il y a deux ou trois ans, grâce à quoi nous avons enfin la publication de l'un de ces monologues primordiaux. Si je vous fais un peu attendre, c'est qu'il est propice à montrer bien d'autres choses que ce que j'ai à déléguer aujourd'hui.

Qu'il me faille ainsi évoquer de loin des références sans trop savoir ce qui peut y répondre dans votre connaissance, montre à soi tout seul à quel point c'est notre destin de devoir nous déplacer dans un champ où votre éducation n'est rien moins qu'assurée, quoi qu'on en pense, et quelque dépense de cours et de conférences qu'il soit fait.

Quoi qu'il en soit, il se peut que certains ici se souviennent de ce que Piaget appelle le langage égocentrique, et de ce dont il s'agit sous cette dénomination, peut-être défendable, mais assurément propice à toutes sortes de malentendus. Cette expression désigne en effet ces sortes de monologues auxquels un enfant se livre tout haut lorsqu'il est mis avec quelques camarades dans une tâche commune. Ce qui est très évidemment un monologue tourné vers lui-même ne peut pourtant se produire que dans une certaine communauté. Ce n'est pas là objecter à la qualification d'égocentrique, si on en précise le sens. De plus, puisque l'on parle d'égocentrisme, il peut paraître frappant que le sujet de l'énoncé soit si souvent éhédé.

Je rappelle cette référence pour vous inciter peut-être à reprendre contact avec le phénomène dans les textes piagétiques, à toutes fins utiles pour l'avenir, mais surtout pour vous faire noter que le problème se pose de situer par rapport à cette manifestation ce qu'est le monologue hypnopompique enregistré par les élèves de Jakobson, qui ressortit à un stade bien antérieur.

Je vous indique d'ores et déjà que le fameux graphe qui vous a tellement tannés pendant des années reprend sa valeur concernant ces problèmes de genèse et de développement. Quoi qu'il en soit, le monologue du petit enfant dont je vous parle ne se produit jamais quand quelqu'un d'autre est là. La présence d'un frère ou d'un autre *baby* dans la chambre suffit pour qu'il ne se produise pas. Bien d'autres caractères indiquent que ce qui se passe à ce niveau, et qui est si étonnamment révélateur de la précocité des tensions dénommées comme primordiales dans l'inconscient, est en tous points analogue à la fonction du rêve. Tout se passe sur l'Autre scène, avec l'accent que j'ai donné à ce terme.

Ne devons-nous pas être ici guidés par la petite porte — ce n'est jamais une mauvaise entrée — par laquelle je vous introduis au problème? C'est à savoir, la constitution du *a* comme reste. En tous les cas, ce phénomène, si ses conditions sont bien celles que je vous dis, nous ne l'avons, nous, qu'à l'état de reste, c'est-à-dire sur la bande du magnétophone. Sinon, nous n'en avons tout au plus que le murmure lointain, toujours prêt à s'interrompre à notre apparition. Est-ce que cela ne nous introduit pas à considérer que quelque voie nous est ainsi offerte pour saisir que, pour le sujet en train de se constituer, c'est

bien du côté d'une voix détachée de son support que nous devons chercher le reste?

Faites très attention. Il ne faut pas, ici, aller trop vite.

3

Tout ce que le sujet reçoit de l'Autre par le langage, l'expérience ordinaire est qu'il le reçoit sous forme vocale. L'expérience de cas qui ne sont pas tellement rares, encore que l'on évoque toujours des cas étonnants comme celui d'Helen Keller, montre qu'il y a d'autres voies que vocales pour recevoir le langage. Le langage n'est pas vocalisation. Voyez les sourds.

Pourtant, je crois que nous pouvons nous avancer à dire qu'un rapport plus que d'accident lie le langage à une sonorité. Et nous croyons peut-être même avancer dans la bonne voie à essayer d'articuler les choses de près en qualifiant cette sonorité d'instrumentale, par exemple. Il est un fait qu'ici la physiologie ouvre la voie.

Nous ne savons pas tout sur le fonctionnement de notre oreille, mais nous savons tout de même que le labyrinthe est un résonateur. C'est un résonateur complexe ou composé si vous voulez, mais enfin, un résonateur, même composé, se décompose en composition de résonateurs élémentaires. Cela nous mène dans une voie qui est celle de dire que le propre de la résonance, c'est que l'appareil y domine. L'appareil résonne, et il ne résonne pas à n'importe quoi. Si vous voulez, pour ne pas trop compliquer les choses, il ne résonne qu'à sa note, sa fréquence propre.

Dans l'organisation de l'appareil sensoriel en question, notre oreille, nous avons affaire, concrètement, à un résonateur qui n'est pas n'importe lequel, mais un résonateur du type tuyau. Le retour que fait la vibration, apportée toujours de la fenêtre ronde et passant de la rampe tympanique à la rampe vestibulaire, paraît nettement lié à la longueur de l'espace parcouru dans une conduite close, qui opère donc à la façon d'un tuyau, quel qu'il soit, flûte ou orgue. La chose est évidemment compliquée, cet appareil ne ressemblant à aucun autre instrument de musique. C'est un tuyau qui serait, si je puis dire, un tuyau à touches; en ce sens que c'est, semble-t-il, la cellule posée en position de corde,

mais ne fonctionnant pas comme une corde, qui est intéressée au point de retour de l'onde, et qui se charge de connoter la résonance intéressée.

Je m'excuse d'autant plus de ce détour qu'il est bien certain que ce n'est pas dans ce sens que nous trouverons le dernier mot des choses. Mais ce rappel est destiné à actualiser ceci, que quelque chose dans la forme organique nous paraît apparenté à ces données topologiques primaires, trans-spaciales, qui nous ont fait nous intéresser à la forme la plus élémentaire de la constitution créée et créatrice d'un vide, celle que nous avons apologiquement incarnée dans l'histoire du pot, car un pot aussi est un tuyau, et qui peut résonner.

Nous avons dit que dix pots tout à fait pareils ne manquent pas de s'imposer comme indifférents individuellement, mais que la question pouvait se poser de savoir si, quand on met l'un à la place de l'autre, le vide qui fut successivement au cœur de chacun d'entre eux reste ou non toujours le même. Or, le vide qui est au cœur du tuyau acoustique impose bien un commandement à tout ce qui peut venir y résonner de cette réalité — qui s'ouvre sur un pas ultérieur de notre démarche, et qui n'est pas si simple à définir —, à savoir ce que l'on appelle un souffle. En effet, une flûte titillée au niveau de telle de ses ouvertures impose à tous les souffles possibles la même vibration. Si ce commandement n'est pas là à nos yeux une loi, il s'indique pourtant que le *a* dont il s'agit fonctionne ici dans une réelle fonction de médiation.

Eh bien, ne cédon pas à cette illusion. Tout cela n'a d'intérêt que de métaphore. Si la voix au sens où nous l'entendons a une importance, ce n'est pas de résonner dans aucun vide spatial. La plus simple immersion de la voix dans ce que l'on appelle linguistiquement sa fonction phatique — que l'on croit être du niveau de la simple prise de contact, alors qu'il s'agit de bien autre chose — résonne dans un vide qui est le vide de l'Autre comme tel, l'*ex-nihilo* à proprement parler. La voix répond à ce qui se dit, mais elle ne peut pas en répondre. Autrement dit, pour qu'elle réponde, nous devons incorporer la voix comme l'altérité de ce qui se dit.

C'est bien pour cela et non pour autre chose que, détachée de nous, notre voix nous apparaît avec un son étranger. Il est de la structure de l'Autre de constituer un certain vide, le vide de son manque de garantie. C'est avant tout contrôle que la vérité entre dans le monde avec le signifiant. Elle s'éprouve, elle se renvoie seulement par ses échos dans

le réel. Or, c'est dans ce vide que résonne la voix en tant que distincte des sonorités, non pas modulée mais articulée. La voix dont il s'agit, c'est la voix en tant qu'impérative, en tant qu'elle réclame obéissance ou conviction. Elle se situe, non par rapport à la musique, mais par rapport à la parole.

À propos de cette méconnaissance bien connue de la voix enregistrée, il serait intéressant de voir la distance qu'il peut y avoir entre l'expérience du chanteur et celle de l'orateur. Je propose à ceux qui voudront se faire les enquêteurs bénévoles de ceci de le faire, car je n'en ai pas eu le temps moi-même.

Je crois que c'est ici que nous touchons du doigt cette forme d'identification que je n'ai pu aborder l'année dernière, et dont l'identification de la voix nous donne au moins le premier modèle. Dans certains cas, en effet, nous ne parlons pas de la même identification que dans les autres, à savoir, nous parlons d'*Einverlebung*, incorporation. Les psychanalystes de la bonne génération s'en étaient aperçus, et il y a un M. Isakower qui fit, dans l'année 20 de l'*International Journal*, un très remarquable article, qui, à mon sens, n'a d'intérêt que du besoin qui s'imposait à lui de donner une image frappante de ce qu'avait de distinct ce type d'identification.

Cette image, il va la chercher dans quelque chose de singulièrement éloigné du phénomène identificatoire dont il s'agit. Il s'intéresse en effet au petit animal qui s'appelle daphnie, et qui n'est pas du tout une crevette, mais représentez-le-vous comme y ressemblant sensiblement. Quoi qu'il en soit, cet animal, qui vit dans les eaux salines, a la curieuse habitude à un moment de ses métamorphoses, de se tapper le coquillard avec de menus grains de sable, qu'il s'introduit dans ce qu'il a comme appareil réduit dit stato-acoustique, autrement dit dans son utricule, qui ne bénéficie pas de notre prodigieux lumaçon. Ces parcelles de sable une fois introduites du dehors, car la crevette ne les produit d'elle-même en aucun cas, l'utricule se referme, et voilà l'animal qui aura à l'intérieur les petits grelots qui sont nécessaires à son équilibration, et qu'il a dû amener de l'extérieur.

Avouez que le rapport est lointain avec la constitution du surmoi. Ce qui m'intéresse néanmoins, c'est que M. Isakower n'ait pas cru devoir trouver meilleure comparaison que de se référer à l'opération suivante, à quoi tout de même vous avez dû penser si vous avez entendu

s'éveiller en vous des échos de physiologie. Cette opération, exécutée par des expérimentateurs malicieux, consiste à substituer aux grains de sable des grains de ferraille, histoire de s'amuser ensuite avec la daphnie et un amant.

Une voix, donc, ne s'assimile pas, mais elle s'incorpore. C'est là ce qui peut lui donner une fonction à modeler notre vide. Nous retrouvons ici mon instrument de l'autre jour, le chofar de la synagogue, et sa musique. Mais est-ce bien une musique que cette quinte élémentaire, cet écart de quinte qui est le sien ? N'est-ce pas plutôt ce qui donne son sens à la possibilité qu'un instant il puisse être substitué de la parole, arrachant puissamment notre oreille à toutes ses harmonies coutumières ? Il modèle le lieu de notre angoisse, mais observons-le, seulement après que le désir de l'Autre a pris forme de commandement. C'est pourquoi il peut jouer sa fonction éminente, à donner à l'angoisse sa résolution, qui s'appelle culpabilité ou pardon, par l'introduction d'un autre ordre.

Que le désir soit manqué, nous dirons que c'est sa faute principale, au sens de quelque chose qui fait défaut. Changez le sens de cette faute en lui donnant un contenu — dans l'articulation de quoi ? laissons-le suspendu, et voilà qui explique la naissance de la culpabilité et son rapport avec l'angoisse.

Pour savoir ce que l'on peut en faire, il faut que je vous entraîne dans un champ qui n'est pas celui de cette année, mais sur lequel il me faut ici un peu mordre. J'ai dit que je ne savais pas ce qui, dans le chofar — disons, dans la clameur de la culpabilité —, s'articule de l'Autre qui couvre l'angoisse. Si notre formule est juste, quelque chose comme le désir de l'Autre doit y être intéressé.

Je me donne encore trois minutes pour introduire quelque chose qui prépare les voies qui nous permettront de faire notre pas prochain.

Ce qui est ici le plus favorablement prêt à éclairer, et à s'éclairer réciproquement, c'est la notion du sacrifice.

Bien d'autres que moi se sont essayés à aborder ce qui est en jeu dans le sacrifice. Je vous dirai brièvement que le sacrifice n'est pas du tout destiné à l'offrande ni au don, qui se propagent dans une bien autre dimension, mais à la capture de l'Autre dans le réseau du désir.

La chose serait déjà perceptible, à voir ce à quoi il se réduit pour nous sur le plan de l'éthique. Il est d'expérience commune que nous ne vivons pas notre vie, qui que nous soyons, sans offrir sans cesse à je

ne sur quelle divinité inconnue le sacrifice de quelque petite mutilation, viable ou non, que nous nous imposons au champ de nos désirs.

Les sous-jacences de l'opération ne sont pas toutes visibles. Qu'il s'agisse de quelque chose qui se rapporte à *a* comme au pôle de notre désir, n'est pas douteux. Mais il vous faudra attendre la prochaine fois pour que je vous montre qu'il y a fait quelque chose de plus, et notamment que ce *a* soit quelque chose de déjà consacré, ce qui ne peut se concevoir qu'à reprendre dans sa forme originelle ce dont il s'agit avec le sacrifice. J'espère qu'à ce rendez-vous j'aurai grand convent d'obsessionnels.

Nous avons sans doute, quant à nous, perdu nos dieux dans la grande foule civilisatrice, mais un temps assez prolongé à l'origine de tous les peuples montre que l'on avait avec eux maille à partir comme à des personnes du réel. Ce n'étaient pas des dieux tout-puissants, mais des dieux puissants là où ils étaient. Toute la question était de savoir si ces dieux désiraient quelque chose. Le sacrifice, ça consistait à faire comme s'ils désiraient comme nous, et s'ils désirent comme nous, *a* à la même sture. Ça ne veut pas dire que ce qu'on leur sacrifie, ils vont le bouffer, ni même que cela puisse leur servir à quelque chose, l'important est qu'ils le désirent, et, je dirai plus, que ça ne les angoisse pas.

Il y a un trait dont jusqu'à présent personne, je crois, n'a résolu le problème d'une façon satisfaisante — les victimes, toujours, devaient être sans tache.

Or, rappelez-vous ce que je vous ai dit de la tache au niveau du champ visuel. Avec la tache apparaît, ou se prépare, la possibilité de résurgence dans le champ du désir de ce qu'il y a, derrière, d'occulte, à savoir, en l'occasion, cet œil dont le rapport avec ce champ doit nécessairement être évidé pour que le désir puisse y rester, avec cette possibilité ubiquiste, voire vagabonde, qui lui permet de se dérober à l'angoisse.

Quand on apprivoise les dieux dans le piège du désir, il est essentiel de ne pas éveiller leur angoisse.

Le temps me force de terminer ici. Vous verrez que, si lyrique que puisse vous apparaître cette dernière excursion, elle nous servira de guide dans des réalités beaucoup plus quotidiennes de notre expérience.

La catégorie de la cause
La mise en forme du symptôme
Histoire de comprendre
L'eau et les désirs
Les cinq étages de la constitution du a

L'angoisse gît dans le rapport fondamental du sujet à ce que j'ai appelé jusqu'ici le désir de l'Autre.

L'analyse a toujours eu, et garde pour objet la découverte d'un désir. C'est, vous l'admettez, pour quelque raison structurale que je suis amené cette année à articuler cela par la voie d'une définition, disons, algébrique, articulation où la fonction apparaît dans une sorte de béance, de *gap*, de résidu, de la fonction signifiante. Mais je l'ai fait aussi, touche par touche, au moyen d'exemples. C'est la voie que je prendrai aujourd'hui.

Dans tout avènement du *a* comme tel, l'angoisse apparaît en fonction de son rapport au désir de l'Autre, mais son rapport au désir du sujet, quel est-il ? Il est situable sous la formule que j'ai avancée en son temps en vous disant que *a* n'est pas l'objet du désir que nous cherchons à révéler dans l'analyse, il en est la cause.

Ce trait est essentiel. Si l'angoisse marque la dépendance de toute constitution du sujet à l'endroit du A, le désir du sujet se trouve appendu à cette relation par l'intermédiaire de la constitution antécédente du *a*. D'où l'intérêt de vous rappeler comment cette présence du *a* comme cause du désir s'annonce dès les premières données de la recherche analytique. Il s'annonce, d'une façon plus ou moins voilée, dans la fonction de la cause.

Cette fonction est repérable dans les données premières du champ où s'est engagée la recherche, c'est à savoir le champ du symptôme. Dans tout symptôme en tant qu'un élément de ce nom nous intéresse,

cette dimension se manifeste. Je vais essayer de la faire jouer aujourd'hui devant vous.

1

Pour vous le faire sentir, je partirai d'un symptôme dont ce n'est pas pour rien qu'il a, vous le vertez après coup, cette fonction exemplaire, c'est à savoir le symptôme de l'obsessionnel.

J'indique dès à présent que si je l'avance, c'est qu'il nous permet d'entrer dans le repérage de la fonction de *a* en tant qu'il se dévoile comme fonctionnant, dès les données premières du symptôme, en la dimension de la cause.

Qu'est-ce que l'obsessionnel nous présente sous la forme pathognomonique de sa position? C'est l'obsession, ou compulsion, articulée en une motivation dans son langage intérieur — *Va faire ceci ou cela, Va vérifier que la porte est fermée, ou le robinet*, que nous reverrons peut-être tout à l'heure. À ne pas lui donner suite, que se passe-t-il? La non-suite, si je puis dire, de sa ligne éveille l'angoisse. Ainsi, le phénomène même du symptôme nous indique que nous sommes au niveau le plus favorable pour lier la position de *a* autant aux rapports d'angoisse qu'aux rapports de désir.

L'angoisse apparaît avant le désir. Historiquement, avant la recherche freudienne, comme avant l'analyse dans notre praxis, le désir est caché, et nous savons quelle peine nous avons à le démasquer, si nous le démasquons jamais.

Ici mérite d'être mise en valeur cette donnée de notre expérience qui apparaît dès les toutes premières observations de Freud et qui, même si on ne l'a pas repérée comme telle, constitue peut-être le pas le plus essentiel de notre avancée concernant la névrose obsessionnelle. Ce que Freud a reconnu, ce que nous-mêmes pouvons reconnaître tous les jours, c'est que la démarche analytique ne part pas de l'énoncé du symptôme tel que je viens de vous le décrire, c'est-à-dire, selon sa forme classique définie depuis toujours, la compulsion avec la lutte anxieuse qui l'accompagne, mais de la reconnaissance que *ça fonctionne comme ça*.

Le sujet a à s'apercevoir que *ça fonctionne comme ça*. Cette reconnaissance n'est pas un effet détaché du fonctionnement de ce symptôme,

n'est pas épiphénoménale. Le symptôme n'est constitué que quand le sujet s'en aperçoit, car nous savons par expérience qu'il est des formes de comportement obsessionnel où le sujet, ce n'est pas seulement qu'il n'a pas repéré ses obsessions, c'est qu'il ne les a pas constituées comme telles. Dans ce cas, le premier pas de l'analyse — des passages de Freud là-dessus sont célèbres — est que le symptôme se constitue dans sa forme classique, sans quoi il n'y a pas moyen d'en sortir, parce qu'il n'y a pas moyen d'en parler, parce qu'il n'y a pas moyen d'attraper le symptôme par les oreilles. Qu'est-ce que l'oreille en question? C'est ce que nous pouvons appeler le non-assimilé du symptôme, non assimilé par le sujet.

Pour que le symptôme sorte de l'état d'énigme encore informulée, le pas à faire n'est pas qu'il se formule, c'est que dans le sujet se dessine quelque chose tel qu'il lui est suggéré que *il y a une cause à ça*.

C'est là la dimension originale. Elle est prise ici dans la forme du phénomène, je vous montrera où on peut la retrouver ailleurs. C'est là seulement par où se rompt l'implication du sujet dans sa conduite, et cette rupture est la complémentation nécessaire pour que le symptôme soit abordable pour nous. Ce signe ne constitue pas seulement un pas dans ce que je pourrais appeler l'intelligence de la situation, il est quelque chose de plus, qui est essentiel dans la cure de l'obsession.

Cela est impossible à articuler si nous ne manifestons pas la relation radicale de la fonction de *a*, cause du désir, à la dimension mentale de la cause. Je l'ai déjà indiqué dans les apartés de mon discours, et l'ai écrit en un point que je pourrais retrouver de l'article *Kant avec Sade* qui est paru dans le numéro d'avril de la revue *Critique*. C'est là-dessus que j'entends faire jouer aujourd'hui le principal de mon discours.

Vous voyez dès maintenant l'intérêt de rendre vraisemblable que la dimension de la cause est seule à indiquer l'émergence, dans les données de départ de l'analyse de l'obsessionnel, de ce *a* autour de quoi doit tourner toute analyse du transfert pour n'être pas nécessaire à tourner dans un cercle. Certes, un cercle n'est pas rien, puisque le circuit est parcouru. Mais il y a un problème de la fin de l'analyse — et ce n'est pas moi qui l'ai énoncé — qui tient à l'irréductible névrose de transfert: la névrose de transfert dans une analyse, est-elle ou n'est-elle pas la même que celle qui était détectable au départ? Elle nous apparaît quelquefois en impasse, elle aboutit parfois à une parfaite stagnation.

des rapports de l'analysé à l'analyste, mais, somme toute, elle n'a de différent de ce qui pouvait se manifester d'analogue au départ, que d'être tout entière rassemblée, tout entière présente.

On entre dans l'analyse par une porte énigmatique, car la névrose de transfert est là chez tout un chacun, même chez un être aussi libre qu'Alcibiade. C'est Agathon qu'il aime. C'est là qu'est le transfert, transfert évident, ce que nous appelons trop souvent un transfert latéral – encore que cet amour soit un amour réel. L'étonnant est que l'on entre dans l'analyse malgré tout ce qui nous retient dans le transfert fonctionnant comme réel.

Mais le vrai sujet d'étonnement concernant le circuit de l'analyse, c'est comment, y entrant malgré la névrose de transfert, on peut obtenir à la sortie la névrose de transfert elle-même. Sans doute est-ce parce qu'il y a quelques malentendus concernant l'analyse du transfert. Sinon, on ne verrait pas se manifester cette satisfaction que quelquefois j'ai entendu exprimer, qu'avoir donné forme à cette névrose de transfert, ce n'est peut-être pas la perfection, mais c'est tout de même un résultat. C'est vrai. C'est tout de même un résultat, lui-même assez perplexifiant.

Si j'énonce que la voie passe par *a*, qui est le seul objet à proposer à l'analyse du transfert, cela ne veut pas dire que tous les problèmes soient ainsi résolus. Cela laisse ouvert, vous le verrez, un autre problème. C'est justement dans cette soustraction que peut apparaître la dimension essentielle d'une question depuis toujours posée, mais certainement pas résolue, car l'insuffisance des réponses est éclatante à tous les yeux chaque fois qu'on la pose – la question du désir de l'analyste.

Cela étant dit pour vous montrer l'intérêt de l'enjeu présent, ce bref rappel étant fait, revenons à *a*.

Le *a* est la cause, la cause du désir. Je vous ai indiqué que ce n'est pas une mauvaise façon de le comprendre que de revenir à l'énigme que nous propose le fonctionnement de la catégorie de la cause, car il est bien clair que, quelque critique, quelque effort de réduction, phénoménologique ou non, que nous lui appliquions, cette catégorie fonctionne, et non pas comme une étape seulement archaïque de notre développement. Cette catégorie, j'entends la transférer du domaine que j'appellerai, avec Kant, l'esthétique transcendantale, à ce que j'appellerai, si vous voulez bien y consentir, mon éthique transcendantale.

Je m'avance ici sur un terrain dont je suis forcé de balayer simplement

les côtés latéraux avec un projecteur, sans pouvoir insister. Il convenirait, dirai-je, que les philosophes fissent leur travail, et osent formuler quelque chose qui vous permettrait de situer vraiment à sa place l'opération que je vous indique en disant que j'extrais la fonction de la cause du champ de l'esthétique transcendantale, celle de Kant. Il conviendrait que d'autres vous indiquent que ce n'est là qu'une extraction toute pédagogique, parce qu'il y a bien d'autres choses qu'il convient encore d'extraire de cette esthétique transcendantale.

Là, il faut que je vous indique au moins ce que j'ai réussi à éluder la dernière fois par un tour de passe-passe quand je vous parlais du champ scopique du désir. Je ne peux pas y couper, il faut tout de même bien que j'explique ici, au moment où je m'avance plus loin, ce qui était impliqué dans ce que je vous disais à propos de l'espace, que ce n'est pas du tout une catégorie *a priori* de l'intuition sensible.

Il est très étonnant qu'au point d'avancement où nous en sommes de la science, personne ne se soit encore attaqué directement à formuler ce à quoi tout nous sollicite, que l'espace n'est pas un trait de notre constitution subjective au-delà de quoi la chose-en-soi trouverait, si l'on peut dire, un champ libre – mais que l'espace fait partie du réel.

Dans les formes topologiques que j'ai dessinées ici devant vos yeux l'année dernière, certains ont déjà senti cette note. La dimension topologique, dont le manèment symbolique transcende l'espace, a évoqué à beaucoup bien des formes qui nous sont présentifiées par les schémas du développement de l'embryon – formes singulières par la commune et singulière *Gestalt* qui est la leur, et qui nous porte bien, bien loin, de la bonne forme. D'une notation impressionniste, je dirai que cette forme qui se reproduit partout est sensible dans la sorte de torsion à laquelle l'organisation de la vie semble s'obliger pour se loger dans l'espace réel.

La chose est partout présente dans ce que je vous ai expliqué l'année dernière, et aussi bien cette année. En effet, c'est justement en ces points de torsion que se produisent aussi les points de rupture dont j'essaie dans plus d'un cas de vous montrer la portée dans notre propre topologie, celle du *S*, du grand *A* et du petit *a*, d'une façon qui soit plus efficace, plus vraie, plus conforme au jeu des fonctions que tout ce qui est repéré dans la doctrine de Freud, dont les vacillations sont déjà indicatives par elles-mêmes de la nécessité de ce que je fais ici. Je parle de ces vacillations, par exemple, qui sont liées à l'ambiguïté chez lui

extérieure. Toutes ces divisions, il saute aux yeux qu'elles ne se recouvrent pas, et pourquoi ? Pour y répondre, il faut avoir saisi de quoi il s'agit dans la topologie, et avoir trouvé d'autres repères dans cette topologie subjective que nous explorons.

J'en finis avec cette indication, dont je sais que certains au moins savent très bien la portée, à m'avoir maintenant entendu. Il est essentiel de saisir la nature de la réalité de l'espace en tant qu'espace à trois dimensions, pour définir la forme que prend à l'étage scopique la présence du désir, nommément comme fantasme. C'est à savoir, que la fonction du cadre, entendez de la fenêtre, que j'ai essayé de définir dans la structure du fantasme, n'est pas une métaphore. Si le cadre existe, c'est parce que l'espace est réel.

Pour ce qui est de la cause, essayons de l'appréhender dans ce qui est la broussaille commune de ces connaissances qui vous sont léguées d'un certain brouhaha de discussions par le passage à travers une classe désignée du nom de philosophie.

Un indice sur l'origine de la fonction de la cause nous est très clairement donné par l'histoire de la critique de cette fonction. Cette critique consiste à remarquer que la cause est insaisissable, que le *propter hoc* est forcément toujours au moins un *post hoc* – et qu'est-ce qu'il faut que ce soit d'autre pour équivaloir à cet incompréhensible *propter hoc* ? sans lequel nous ne pouvons d'ailleurs même pas commencer d'articuler quoi que ce soit. Il n'empêche que cette critique à sa fécondité, on le voit dans l'histoire. Plus la cause a été critiquée, plus les exigences de ce que l'on peut appeler le déterminisme se sont imposées à la pensée. Moins la cause est saisissable, plus tout apparaît causé – jusqu'au dernier terme, celui que l'on a appelé le sens de l'histoire.

On ne peut rien en dire d'autre que *tout est causé*, à ceci près que tout ce qui s'y passe procède toujours au départ d'un *assez causé*, au nom de quoi se reproduit dans l'histoire un commencement que je n'oserais pas appeler absolu, mais qui était certainement inattendu, et qui donne le classique fil-à-retordre – à ces prophètes *nachtraglich* que sont les *interprètes* professionnels du sens de l'histoire.

Alors, cette fonction de la cause, disons sans plus comment ici nous l'envisageons.

Cette fonction partout présente dans notre pensée, nous l'envisageons

ou mieux, la métaphore de cette cause primordiale qu'est le *a* en tant qu'antérieur à toute cette phénoménologie, le *a* que nous avons défini comme le reste de la constitution du sujet au lieu de l'Autre en tant qu'il a à se constituer en sujet barré.

Si le symptôme est ce que nous disons, c'est-à-dire tout entier impliqué dans le processus de la constitution du sujet en tant qu'il a à se faire au lieu de l'Autre, l'implication de la cause fait partie légitime de l'avènement symptomatique. Cela veut dire que la cause impliquée dans la question du symptôme est, si vous le voulez, une question, mais dont le symptôme n'est pas l'effet. Il en est le résultat. L'effet, c'est le désir. Mais c est un effet unique et tout à fait étrange, en ceci que c'est lui qui va nous expliquer, ou tout au moins nous faire entendre toutes les difficultés qu'il y a eu à lier la relation commune, qui s'impose à l'esprit, de la cause à l'effet. C'est que l'effet primordial de cette cause, *a*, cet effet qui s'appelle le désir, est un effet qui n'a rien d'effectué.

Dans cette perspective, le désir se situe en effet comme un manque d'effet. Ainsi, si la cause se constitue comme supposant des effets, c'est à partir de ce fait que, primordialement, l'effet lui fait défaut. Ceci, vous le retrouverez, dans toute la phénoménologie de la cause. Le *gap* entre la cause et l'effet, à mesure qu'il est comblé – et c'est bien ce qui s'appelle, dans une certaine perspective, le progrès de la science –, fait s'évanouir la fonction de la cause, j'entends, là où il est comblé.

Aussi bien à mesure qu'elle s'achève, l'explication de quoi que ce soit aboutit à n'y laisser que des connexions significatives, à volatiliser ce qui l'animaient dans son principe, et qui vous a poussés à chercher ce que vous ne compreniez pas, à savoir, la béance effective. Il n'y a pas de cause qui n'implique cette béance.

Tout cela peut vous sembler bien superflu. C'est néanmoins ce qui permet de saisir ce que j'appellerai la naïveté de certaines recherches de psychologues, et nommément de celles de Piaget.

Les voies où je vous mène cette année sont passées par une certaine évocation de ce que Piaget appelle le langage égocentrique. Comme

celui-ci le reconnaît lui-même, son idée de l'égoïsme d'un certain discours enfantin part de la supposition que les enfants ne se comprennent pas entre eux, qu'ils parlent pour eux-mêmes. Il croit l'avoir démontré.

Le monde de suppositions qu'il y a là-dessous, je ne dirais pas qu'il est insondable, car on peut en préciser la majeure. C'est une supposition excessivement répandue, celle que la parole est faite pour communiquer. Ce n'est pas vrai. Piaget ne peut pas saisir le *gap* qu'il désigne pourtant lui-même, et c'est tout l'intérêt de ses travaux.

Je vous supplie de vous emparer du *Langage et la pensée chez l'enfant* qui est somme toute un livre admirable. Il illustre à tout instant combien ce que Piaget recueille de faits dans cette démarche, aberrante en son principe, est démonstratif de tout autre chose que de ce qu'il pense. Naturellement, comme il est loin d'être un sot, il arrive que ses propres remarques à lui, Piaget, soient dans cette voie même.

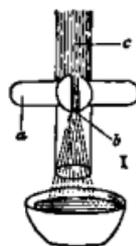
Prenons par exemple le problème de savoir pourquoi le langage du sujet est essentiellement fait pour lui-même. Je vous prie de lire ces pages, parce que je ne peux pas les dépouiller avec vous. Vous verrez comment, à chaque instant, la pensée glisse, et adhère à une position de la question qui est justement celle qui voile le phénomène, par ailleurs très clairement manifesté. L'essentiel de l'erreur est de croire que la parole a essentiellement pour effet de communiquer, alors que l'effet du signifiant est de faire surgir dans le sujet la dimension du signifie. Je vais y revenir, s'il le faut, une fois de plus.

Sous le nom de socialisation du langage, on dépeint ici le rapport à l'autre comme la clé du point tournant entre langage égoïste et langage achevé dans sa fonction. Ce point tournant n'est pas un point d'effet, d'impact effectif, il est dénommable comme désir de communiquer. C'est bien d'ailleurs parce que ce désir est déçu que toute la pédagogie de Piaget vient ici dresser ses appareils et ses fantômes. Assez pincé, en somme, que l'enfant lui apparaisse ne le comprendre qu'à demi, il ajoute qu'ils ne se comprennent même pas entre eux. Mais est-ce là la question ?

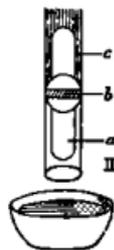
La question, on voit très bien dans son texte qu'elle n'est pas là. On le voit à la façon dont il articule ce qu'il appelle la compréhension entre enfants.

Voici comment il procède. Il commence par prendre une image qui

sera le support des explications. C'est le schéma d'un robinet. Cela donnera quelque chose d'à peu près comme ça.



Là-dessus, on dira à l'enfant, autant de fois qu'il le faudra – *Tu vois le petit tuyau ici, il est bouché, ce qui fait que l'eau qui est là ne peut pas passer au travers pour venir couler ici dans ce que l'on appellera aussi l'issue.* Etc. Il explique.



Voici le schéma, si vous voulez le contrôler. Il a cru d'ailleurs devoir le compléter par la présence de la cuvette, qui n'interviendra absolument pas dans les sept points de l'explication qu'il donne à l'enfant. Il va être tout à fait frappé que l'enfant en répète fort bien tous les termes. Il va sans dire que cela signifie pour lui, Piaget, que l'enfant a compris. Je ne dis pas qu'il a tort, je dis qu'il ne se pose même pas la question.

Cet enfant, il va s'en servir ensuite comme d'un explicateur pour un autre enfant, qu'il appellera bizarrement le reproducteur. Or, il doit

noter, non sans quelque étonnement, que ce que l'enfant lui a si bien répété à lui, Piaget, dans l'épreuve qu'il a faite, n'est pas du tout identique à ce que celui-ci va alors expliquer au second enfant. Sur quoi Piaget fait cette très juste remarque qu'il élide justement dans ses explications ce qu'il a compris – sans s'apercevoir de ce que cette remarque impliquerait, à savoir qu'à donner ces explications, l'enfant n'explique en fait rien du tout, s'il est vrai qu'il a vraiment tout compris comme le dit Piaget. Bien entendu, il n'est pas vrai qu'il ait tout compris – non plus que personne.

À côté de ces exemples, qui relèvent de ce que Piaget appelle le champ des explications, il y a le champ qu'il appelle des histoires.

Pour les histoires, ça fonctionne autrement. Mais qu'est-ce que Piaget appelle des histoires ? Il a une façon de transcrire l'histoire de Niobé qui est un pur scandale, car il ne semble pas lui venir à l'esprit qu'il y a ici un mythe, qu'il y a peut-être une dimension propre au mythe, qui s'impose quand on avance le nom propre de Niobé, et qu'à le transformer en une lavasse émoullente – je vous prie de vous reporter à ce texte, qui est tout simplement fabuleux –, on propose peut-être à l'enfant quelque chose qui n'est pas à sa portée, mais aussi quelque chose qui signale un profond déficit de l'expérimentateur, Piaget lui-même, au regard de ce que sont les fonctions du langage. Si on propose un mythe, que c'en soit un, et non pas cette vague petite histoire – *Il y avait une fois une dame qui s'appelait Niobé, qui avait douze fils et douze filles. Elle a rencontré une fée qui n'avait qu'un fils et point de fille. Alors, la dame s'est moquée de la fée parce qu'elle n'avait qu'un garçon. La fée alors s'est fâchée et a attaché la dame à un rocher. La dame a pleuré pendant dix ans. À la fin elle a été changée en rocher et ses larmes ont fait un ruisseau qui coule encore.*

Cela n'a vraiment d'équivalent que les deux autres histoires que propose Piaget, celle du petit Noir qui casse son gâteau à l'aller et fait fondre la motte de beurre au retour, et celle, pire encore, des enfants transformés en cygnes, qui restent toute leur vie séparés de leurs parents par ce maléfice, mais qui, quand ils reviennent, non seulement découvrent leurs parents morts, mais, retrouvant leur première forme, ont néanmoins vieilli. Je ne sache pas qu'il y ait un seul mythe qui laisse courir le vieillissement pendant la transformation. Pour tout dire, les histoires inventées par Piaget ont ceci de commun avec celles de Bunet, qu'elles reflètent la profonde méchanceté de toute position pédagogique.

Je vous demande pardon de m'être laissé égarer dans cette parenthèse. Au moins y aurez-vous conquis la dimension, notée par Piaget, de l'entropie de la compréhension, laquelle se dégrade nécessairement. Piaget constate lui-même, à sa grande surprise, qu'il y a un contraste énorme entre les explications et les « histoires », terme que je mets entre guillemets. Il est très probable que si les histoires confirment sa théorie de l'entropie de la compréhension, c'est justement parce que ce ne sont pas des histoires, et que si c'étaient des histoires, de vrais mythes, il n'y aurait probablement pas cette déperdition.

En tous les cas, je vous en propose un petit signe. Quand il a à répéter l'histoire de Niobé, l'un de ces enfants, au point où Piaget nous dit que la dame a été attachée à un rocher – jamais, sous aucune forme, le mythe de Niobé n'a articulé un tel temps –, fait surgir la dimension d'un rocher qui a une tache, restituant le trait que je vous faisais surgir dans un Séminaire précédent comme essentiel à la victime du sacrifice, celui de ne pas avoir de tache. Bien sûr, me dira-t-on, c'est facile, vous jouez sur une faute d'audition, sur le calembour. Oui, mais pourquoi justement celui-là ? Laissons. Ce n'est pas preuve, bien entendu, mais seulement suggestion.

Je reviens à mes explications à moi, et à la remarque de Piaget que, malgré le fait que l'explicateur explique mal, celui auquel on explique comprend beaucoup mieux que l'explicateur ne témoigne, par son insuffisance d'explications, avoir compris. Bien sûr, ici on nous dit – il refait le travail lui-même. Parce que, le taux de compréhension entre enfants, comment Piaget le définit-il ?

ce que le reproducteur a compris
ce que l'explicateur a compris

Je ne sais pas si vous remarquez qu'il n'y a qu'une chose dont on ne parle jamais, c'est de ce que Piaget, lui, a compris. C'est pourtant essentiel, puisque nous ne laissons pas les enfants au langage spontané, pour voir ce qu'ils comprennent quand il y en a un qui fait quelque chose à la place de l'autre.

Or, ce que Piaget semble n'avoir pas vu, c'est que son explication à lui, du point de vue de quiconque, de quelque autre tiers, ça ne se comprend pas du tout. Si le petit tuyau, ici bouché, est mis, grâce à ceci

auquel Piaget donne toute l'importance, par l'opération des doigts qui tournent le robinet, de façon telle que l'eau puisse couler, est-ce que cela veut dire qu'elle coule ? Il n'y a pas la moindre précision là-dessus dans Piaget. Bien entendu, il sait bien que s'il n'y a pas de pression, le robinet ne donnera rien même si vous le tournez, mais il croit pouvoir l'omettre parce qu'il se met au niveau du soi-disant esprit de l'enfant.

Laissez-moi poursuivre. Ça a l'air tout à fait bête, tout ça, mais vous allez voir. Le jaillissement du sens de toute l'aventure ne sort pas de mes spéculations, mais de l'expérience. Il ressort tout de même de cette remarque que je vous fais, que je ne prétends pas, moi, avoir exhaustivement compris.

Il y a une chose certaine, c'est que, s'agissant du robinet comme cause, l'explication n'est pas bien donnée à dire que, un robinet, sa manœuvre tantôt ouvre et tantôt ferme. Un robinet, c'est fait pour fermer. Il suffit qu'une fois, lors d'une grève, vous n'ayez pas su à quel moment la pression devait revenir, pour savoir que si vous l'avez laissé ouvert, c'est plein d'inconvénients, et qu'il convient donc qu'un robinet soit fermé même quand il n'y a pas de pression.

Or, qu'est-ce qui manque dans la transmission de l'explicateur au reproducteur ? C'est quelque chose que Piaget déplore. C'est que, soi-disant, l'enfant reproducteur ne s'intéresse plus du tout à tout ce dont il s'agit concernant les deux branches, l'opération des doigts, et tout ce qui s'ensuit. Pourtant, fait remarquer Piaget, le premier enfant lui en a tout de même transmis une certaine partie. La déperdition de compréhension lui semble énorme. Mais je vous assure que si vous lisez les explications du petit tiers, le petit reproducteur, qui est le petit *Rub* dans le texte en question, vous vous apercevrez qu'il met l'accent sur deux choses — l'effet du robinet comme étant quelque chose qui ferme, et le résultat, à savoir que, grâce à un robinet, on peut remplir une cuvette sans qu'elle déborde. Bref, c'est le jaillissement de la dimension du robinet comme cause.

Pourquoi Piaget manque-t-il si bien le phénomène qui se produit ? Parce qu'il méconnaît totalement que ce qu'il y a d'intéressant pour un enfant dans un robinet comme cause, ce sont les désirs que le robinet provoque chez lui, à savoir que, par exemple, ça lui donne envie de faire pipi, comme chaque fois que l'on est en présence de l'eau, que l'on est, par rapport à cette eau, un vase communicant. Ce n'est pas

pour rien que j'ai pris cette métaphore pour vous parler de la libido et de ce qui se passe entre le sujet et son image spéculaire. Si l'homme avait quelque tendance à oublier qu'en présence de l'eau il est comme un vase communicant, il y a, dans l'enfance de la plupart, le bec à lavement pour le lui rappeler.

Chez un enfant de l'âge de ceux que nous désigne Piaget, ce qui se produit en présence d'un robinet, c'est un irrésistible type d'*acting out*, qui consiste à faire une opération qui a les plus grands risques de le démonter. Moyennant quoi, le robinet se trouve une fois de plus à sa place de cause, cette fois au niveau de la relation phallique. En effet, comme le montre l'histoire de Hans, il s'introduit nécessairement que le petit robinet est quelque chose qui peut avoir rapport avec le plombier, qu'on peut dévisser, démonter, remplacer, etc. Bref, le (— φ).

Ce que j'entends souligner, ce n'est pas que Piaget omette ces éléments de l'expérience, qu'aussi bien, très informé des choses analytiques, il n'ignore pas, c'est qu'il ne voit pas le rapport des relations que nous appelons, nous, complexes, avec toute constitution originelle de cette fonction de la cause qu'il prétend interroger.

Nous reviendrons sur le langage de l'enfant.

Je vous ai indiqué la dernière fois que des travaux originaux, dont on s'étonne qu'ils n'aient pas été faits jusqu'ici, nous permettent maintenant de saisir vraiment *in statu nascendi* le premier jeu du significatif dans les monologues hypnopompiques du très, très petit enfant, à la limite deux ans, et d'y saisir sous une forme fascinante le complexe d'Édipe lui-même d'ores et déjà articulé, donnant ainsi la preuve expérimentale de l'idée que j'ai toujours avancée devant vous, que l'inconscient est essentiellement effet du significatif.

Pour en finir avec la position des psychologues, je vous dirai que l'ouvrage auquel je fais allusion est préfacé par un psychologue, au premier plan fort sympathique, en ce sens qu'il avoue qu'il n'est jamais arrivé qu'un psychologue s'intéresse vraiment à ces fonctions, en raison de la supposition, nous dit-il, avec de psychologie, que rien n'est notable d'intéressant concernant l'entrée en jeu du langage dans le sujet, sinon au niveau de l'éducation. En effet, le langage, ça s'apprend. Mais ce que fait le langage en dehors du champ de l'apprentissage, il a fallu la suggestion d'un linguiste, Jakobson nommément, pour commencer d'y prendre intérêt.

Nous croyons qu'ici le psychologue rend les armes, car c'est certainement avec humour qu'il pointe ce déficit des recherches psychologiques. Eh bien, pas du tout. À la fin de sa préface, il fait deux remarques qui montrent à quel point l'attitude du psychologue est véritablement invétérée.

Puisque cela fait un volume d'environ trois cents pages et qui pèsent lourd, qu'on a recueilli ces monologues d'enfant pendant un mois, qu'on en a fait une liste chronologique complète, à ce train-là qu'est-ce que cela va nous coûter comme enquêtes Première remarque.

La seconde est plus forte encore. C'est fort intéressant de noter tout ce que l'enfant articule, mais il me semble à moi, dit ce psychologue qui s'appelle Georges Miller, que la seule chose intéressante, ce serait de savoir

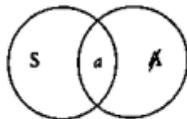
What of that he knows ?, qu'est-ce qu'il en sait, l'enfant, de ce qu'il vous dit ? Or, justement, la question, c'est qu'il ne sait pas ce qu'il dit, et il est très important de noter qu'il le dit tout de même. Il dit déjà ce qu'il saura ou ne saura pas plus tard, à savoir les éléments du complexe d'Œdipe.

3

Il est deux heures dix. Je voudrais tout de même vous donner le petit schéma de ce sur quoi je m'avancerai concernant l'obsessionnel. En cinq minutes, voici la question comme elle se présente, dans des formulations provisoires.

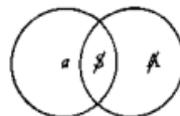
Il s'agit des cinq étages, si je puis m'exprimer ainsi, de la constitution de *a* dans la relation de *S* à *A*. Ils sont définissables comme je vais vous le dire maintenant, qui s'impose suffisamment de ce que j'ai avancé pas à pas dans les leçons précédentes.

Vous en voyez ici la première opération.

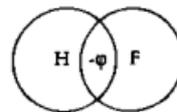


Le second temps de l'opération n'est pas hors de toute portée de votre compréhension, à partir de la division que j'ai déjà ajoutée comme étant celle de l'Autre. Elle reste éloignée de la transformation du sujet *S* en *Œ* quand il passe de la partie gauche du premier schéma à la partie commune du second, la fonction du cercle d'Euler étant évidemment à préciser.

Au niveau du rapport à l'objet oral, disons aujourd'hui pour être clair, il y a, non pas besoin de l'autre — cette ambiguïté est riche, et nous ne nous refusons certes pas à nous en servir —, mais besoin dans l'Autre, au niveau de l'Autre. C'est en fonction de la dépendance à l'être maternel que se produit la disjonction du sujet à *a*, la mamelle, dont vous ne pouvez apercevoir la véritable portée que si vous voyez que la mamelle fait partie du monde intérieur du sujet, et non pas du corps de la mère.

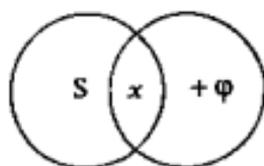


Au deuxième étage, celui de l'objet anal, vous avez la demande dans l'Autre. C'est la demande éducative par excellence, en tant qu'elle se rapporte à l'objet anal. Aucun moyen d'attraper quelle est la véritable fonction de cet objet anal, si vous ne le sentez pas comme étant le reste dans la demande de l'Autre, que j'appelle ici, pour bien me faire entendre, demande dans l'Autre.



Troisième étage, le phallus. Vous y retrouvez toute la dialectique que je vous ai appris à reconnaître dans la fonction de (-φ), fonction unique

par rapport à toutes les autres fonctions de a en tant qu'elle est définie par un manque, le manque d'un objet. Ce manque se manifeste ici comme tel, il est central dans ce rapport, et c'est ce qui justifie toute l'axation de l'analyse sur la sexualité. Nous l'appellerons ici jouissance dans l'Autre. Le rapport de cette jouissance dans l'Autre à l'introduction de l'instrument manquant que désigne $(-\phi)$ est un rapport inverse. Tel est ce que j'ai articulé dans mes deux dernières leçons, et ce qui est la base, l'axis solide de toute situation assez efficace de ce que nous appelons l'angoisse de castration.



À l'étage scopique, qui est proprement celui du fantasme, nous avons affaire à la puissance dans l'Autre, qui est le mirage du désir humain. Dans ce qui est la forme majeure de toute possession, la possession contemplative, le sujet est condamné à méconnaître qu'il ne s'agit que d'un mirage de puissance.

Vous le voyez, je vais très vite. Qu'y a-t-il au niveau du cinquième et dernier étage ?

Nous dirons provisoirement que c'est là que doit émerger, sous une forme pure, le désir dans l'Autre. Ce qui nous le signale dans l'exemple d'où nous sommes partis, à savoir l'obsessionnel, c'est la dominance apparente de l'angoisse dans sa phénoménologie. Le fait structural dont nous seuls, nous nous apercevons, c'est que, jusqu'à un certain moment de l'analyse, quoi qu'il fasse, à quelque raffinement qu'aboutissent en se construisant ses fantasmes et ses pratiques, ce que l'obsessionnel en saisit, c'est toujours le désir dans l'Autre. Vérifiez la portée de cette formule. C'est dans la mesure du retour de ce désir dans l'Autre, en tant que, chez l'obsessionnel, il est essentiellement refoulé, que tout est commandé dans sa symptomatologie, et nommément dans les symptômes où la dimension de la cause est entr'aperçue comme *Angst*.

La solution, on la connaît aussi dans le phénomène. Pour couvrir le désir de l'Autre, l'obsessionnel a une voie, c'est le recours à sa demande. Observez un obsessionnel dans son comportement biographique, dans ce que j'ai appelé tout à l'heure ses tentatives de passage à l'endroit du désir. Ces tentatives, fussent-elles les plus audacieuses, compliquées, raffinées, luxuriantes, perverses à rejoindre leur but, elles sont toujours marquées d'une condamnation originelle. Il lui faut toujours se les faire autoriser. Il faut que l'Autre lui demande ça.

C'est là le ressort de ce qui se produit à un certain tournant de toute analyse d'obsessionnel. Dans toute la mesure où l'analyse soutient une dimension analogue à celle de la demande, quelque chose subsiste jusqu'à un point très avancé — est-il dépassable? — de ce mode d'échappe de l'obsessionnel. Or, voyez quelles en sont les conséquences. Pour autant que l'évitement de l'obsessionnel est la couverture du désir dans l'Autre par la demande dans l'Autre, *a*, l'objet de sa cause, vient se situer là où la demande domine, c'est-à-dire au stade anal, où *a* n'est pas purement et simplement l'excrément, car c'est l'excrément en tant que demandé.

Or, rien n'a jamais été analysé du rapport à l'objet anal dans ces coordonnées-ci, qui sont les coordonnées véritables, pour comprendre la source de ce que l'on peut appeler l'angoisse anale, celle qui sort d'une analyse d'obsessionnel poursuivie jusque-là, ce qui n'arrive jamais. En un point qui doit être situé comme un point terme, l'angoisse apparaît avec un caractère de dominance, comme un noyau irréductible, et elle est presque immaîtrisable dans certains cas.

C'est ce que nous aurons à repérer la prochaine fois, et qui suppose d'articuler ce qui résulte du rapport à l'objet anal avec la demande qui le requiert, demande qui n'a rien à faire avec le mode de désir déterminé par cette cause.

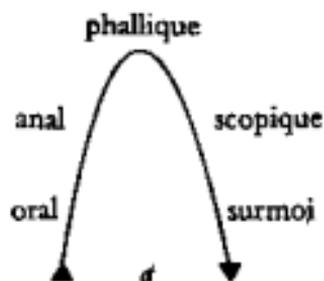
12 JUIN 1963

Constitution circulaire de l'objet
L'origine de la cause
Jones et l'Immaculée Conception
Aimer au-delà du phallus
Le désir des dieux

La définition que je poursuis cette année devant vous de la fonction de l'objet *a* tend, comme quelqu'un me l'a fait remarquer après mon dernier discours, à s'opposer à la conception abrahamique – je parle d'Abraham le psychanalyste – qui lie l'objet et ses mutations à des stades.

Elle vous propose en effet, si l'on peut dire, une constitution circulaire de l'objet.

À tous les niveaux de cette constitution, l'objet tient à lui-même en tant qu'objet *a*. Sous les diverses formes où il se manifeste, il s'agit toujours d'une même fonction, et de savoir comment il est lié à la constitution du sujet au lieu de l'Autre et le représente.



Les formes stadiques de l'objet

Au niveau du stade phallique, qui est central par rapport aux divers stades de l'objet et que par convention nous appelons le niveau 3, la

l'analyse de votre fonction qui joint le désir à la jouissance.

Ce stade a ici une position extrême. Le stade 4 et le stade 5 sont, eux, dans une position de retour qui les amène respectivement en corrélation au stade 1 et au stade 2.

Chacun sait, et ce petit schéma est seulement destiné à vous le rappeler, les liens du stade oral et de son objet avec les manifestations primaires du surmoi. En vous rappelant sa connexion évidente avec cette forme de l'objet *a* qu'est la voix, je vous ai indiqué qu'il ne saurait y avoir de conception analytique valable du surmoi qui oublie que, par sa phase la plus profonde, c'est l'une des formes de l'objet *a*. D'autre part, la connexion du stade anal à la scopophilie a été dès longtemps dénotée.

Toutes conjointes que soient deux à deux les formes stadiques 1, 2 et 4, 5, il n'en reste pas moins que l'ensemble est orienté selon cette flèche montante, puis descendante. Elle exprime ce qui fait que, dans toute phase analytique de reconstitution des données du désir refoulé, dans une régression, il y a une face progressive, et que, dans tout accès progressif au stade posé comme supérieur dans l'inscription même qui en est faite ici au tableau, il y a une face régressive.

Une fois rappelées ces indications pour qu'elles restent présentes à votre esprit durant mon discours d'aujourd'hui, je vais maintenant poursuivre.

1

Comme je vous l'ai dit la dernière fois, il s'agit d'expliquer la fonction, dans la construction du désir anal, d'un certain objet qui est, si vous voulez, la merde, pour l'appeler par son nom.

Après tout, cet objet déplaisant, c'est le privilège de l'analyse dans l'histoire de la pensée que d'en avoir fait émerger la fonction déterminante dans l'économie du désir.

Je vous ai fait remarquer la dernière fois que, par rapport au désir, l'objet *a* se présente toujours en fonction de cause, et qu'il est possible pour nous, si vous me suivez, le point-racine où s'élabore dans

la cause d'un désir.

La cause, pour subsister dans sa fonction mentale, nécessite toujours l'existence d'une béance entre elle et son effet. Cette béance est si nécessaire que, pour pouvoir encore penser cause là où elle risquerait d'être comblée, il nous faut faire subsister un voile sur le déterminisme étroit, les connexions, par où agit la cause. C'est ce que j'ai illustré la dernière fois par l'exemple du robinet.

A qui avons-nous vu que se révélait l'essence de la fonction du robinet comme cause, c'est-à-dire comme concept de robinet ? Au seul enfant qui flanchait au niveau de ce que Piaget appelle la compréhension, ou qui s'en dispensait, et dont on nous disait qu'il négligeait en l'occasion, pour ne l'avoir pas compris, le mécanisme étroit qu'on lui présentait sous forme d'un schéma en coupe du robinet.

La nécessité qui lie la subsistance de la cause à une béance, a son origine dans ceci, que la cause sous sa forme première est cause du désir, c'est-à-dire de quelque chose d'essentiellement non effectué. C'est bien pour cela que nous ne pouvons absolument pas confondre le désir anal avec ce que les mères, autant que les partisans de la catharsis, appelleraient dans l'occasion l'effet, au sens de *Cela a-t-il fait de l'effet ?* L'excrément ne joue pas le rôle d'effet de ce que nous situons comme le désir anal, il est la cause de ce désir.

Si nous allons nous arrêter à ce singulier objet, c'est sans doute pour l'importance de sa fonction, toujours réitérée à notre attention, et spécialement, vous le savez, dans l'analyse de l'obsessionnel, mais à la vérité, c'est tout autant pour le fait que cet objet illustre pour nous une fois de plus comment il convient de concevoir ceci, que l'objet *a* subsiste sous des modes divers.

En effet, au premier abord, l'anal est un peu à part parmi les autres de ces modes.

Tous ces faits anatomiques, la constitution mammifère, le fonctionnement phallique de l'organe copulateur, la plasticité du larynx humain à l'empreinte phonématique, et d'autres encore, de la valeur anticipatrice de l'image spéculaire à la prémanuration néo-natale du système nerveux, que je vous ai rappelés ces derniers temps, les uns après les autres, pour vous montrer en quoi ils se conjoignent à la fonction de *a* et dont vous pouvez voir à leur seule énumération combien la place en

fonction de a est représentée par un manque, à savoir le défaut du phallus comme constituant la disjonction qui joint le désir à la jouissance.

Ce stade a ici une position extrême. Le stade 4 et le stade 5 sont, eux, dans une position de retour qui les amène respectivement en corrélation au stade 1 et au stade 2.

Chacun sait, et ce petit schéma est seulement destiné à vous le rappeler, les liens du stade oral et de son objet avec les manifestations primaires du surmoi. En vous rappelant sa connexion évidente avec cette forme de l'objet a qu'est la voix, je vous ai indiqué qu'il ne saurait y avoir de conception analytique valable du surmoi qui oublie que, par sa phase la plus profonde, c'est l'une des formes de l'objet a. D'autre part, la connexion du stade anal à la scopophilie a été dès longtemps notée.

Toutes conjoints que soient deux à deux les formes stadiques 1, 2 et 4, 5, il n'en reste pas moins que l'ensemble est orienté selon cette flèche montante, puis descendante. Elle exprime ce qui fait que, dans toute phase analytique de reconstitution des données du désir refoulé, dans une régression, il y a une face progressive, et que, dans tout accès progressif au stade posé comme supérieur dans l'inscription même qui en est faite ici au tableau, il y a une face régressive.

Une fois rappelées ces indications pour qu'elles restent présentes à votre esprit durant mon discours d'aujourd'hui, je vais maintenant poursuivre.

1

Comme je vous l'ai dit la dernière fois, il s'agit d'expliquer la fonction, dans la constitution du désir anal, d'un certain objet qui est, si vous voulez, la merde, pour l'appeler par son nom.

Après tout, cet objet déplaisant, c'est le privilège de l'analyse dans l'histoire de la pensée que d'en avoir fait émerger la fonction déterminante dans l'économie du désir.

Je vous ai fait remarquer la dernière fois que, par rapport au désir, l'objet a se présente toujours en fonction de cause, et qu'il est simplement pour nous, si vous me suivez, le point-racine où s'élabore dans

le sujet la fonction de la cause. La forme primordiale de la cause, c'est la cause d'un désir.

La cause, pour subsister dans sa fonction mentale, nécessite toujours l'existence d'une béance entre elle et son effet. Cette béance est si nécessaire que, pour pouvoir encore penser cause là où elle risquerait d'être comblée, il nous faut faire subsister un voile sur le déterminisme étroit, les connexions, par où agit la cause. C'est ce que j'ai illustré la dernière fois par l'exemple du robinet.

A qui avons-nous vu que se révélait l'essence de la fonction du robinet comme cause, c'est-à-dire comme concept de robinet ? Au seul enfant qui flanchait au niveau de ce que Piaget appelle la compréhension, ou qui s'en dispensait, et dont on nous disait qu'il négligeait en l'occasion, pour ne l'avoir pas compris, le mécanisme étroit qu'on lui représentait sous forme d'un schéma en coupe du robinet.

La nécessité qui lie la subsistance de la cause à une béance, à son origine dans ceci, que la cause sous sa forme première est cause du désir, c'est-à-dire de quelque chose d'essentiellement non effectué. C'est bien pour cela que nous ne pouvons absolument pas confondre le désir anal avec ce que les mètres, autant que les partisans de la catharsis, appelleraient dans l'occasion l'effet, au sens de *Cela a-t-il fait de l'effet ?* L'excrément ne joue pas le rôle d'effet de ce que nous situons comme le désir anal, il est la cause de ce désir.

Si nous allons nous arrêter à ce singulier objet, c'est sans doute pour l'importance de sa fonction, toujours réitérée à notre attention, et spécialement, vous le savez, dans l'analyse de l'obsessionnel, mais à la vérité, c'est tout autant pour le fait que cet objet illustre pour nous une fois de plus comment il convient de concevoir ceci, que l'objet a subsiste sous des modes divers.

En effet, au premier abord, l'anal est un peu à part parmi les autres de ces modes.

Tous ces faits anatomiques, la constitution mammaire, le fonctionnement phallique de l'organe copulateur, la plasticité du larynx humain à l'empreinte phonématique, et d'autres encore, de la valeur anticipatrice de l'image spéculaire à la prématuration néo-natale du système nerveux, que je vous ai rappelés ces derniers temps, les uns après les autres, pour vous montrer en quoi ils se conjoignent à la fonction de a, et dont vous pouvez voir à leur seule énumération combien la place en

est dispersée sur l'arbre des déterminations organismiques — eh bien, ils ne prennent chez l'homme leur valeur de destin, comme dit Freud, que pour venir bloquer une place qui est sur un échiquier dont les cases se structurent de la constitution subjectivante, telle qu'elle résulte de la dominance du sujet qui parle sur le sujet qui comprend, soit le sujet de l'*insight*.

Ce sujet, nous connaissons ses limites sous la forme du chimpanzé. Quelle que soit la supériorité supposée des capacités de l'homme sur le chimpanzé, le fait qu'il aille plus loin dans la praxis est lié à la dominance chez lui du sujet qui parle. Du fait qu'il parle, il croit atteindre au concept, c'est-à-dire il croit pouvoir saisir le réel par un signifiant qui commande ce réel selon sa causation intime.

Le champ de la relation intersubjective, qui semble ne pas faire tellement problème aux psychologues, en fait un peu plus pour nous. Pour peu que nous prétendions rendre compte de la façon dont la fonction du signifiant s'imisce originellement dans cette relation, les difficultés sont telles qu'elles nous mènent à une nouvelle critique de la raison, dont ce serait une naissance, bien du type de l'école, que d'y voir une récession quelconque du mouvement conquérant de ladite raison. Cette critique va en effet à repérer comment cette raison est déjà tissée au niveau du dynamisme le plus opaque dans le sujet, là où se modifie ce qu'il y éprouve comme besoin sous les formes du désir, toujours plus ou moins paradoxales quant à leur naturel supposé.

C'est ainsi que la nouvelle critique de la raison dont je parlais s'avère dans ce que je vous ai montré être la cause du désir. Est-ce trop cher payer que de devoir conjointement à cette révélation, que la notion de cause y révèle aussi son origine ? Est-ce faire du psychologisme, avec toutes les conséquences absurdes que cela comporte concernant la légalité de la raison ? Non, ce n'est pas ce que nous faisons, parce que la subjectivation dont il s'agit n'est pas psychologique, ni développementale. À ces accidents du développement que j'ai énumérés à l'instant, aux particularités anatomiques dont il s'agit chez l'homme, est toujours conjoint l'effet d'un signifiant, dont la transcendance est dès lors évidente par rapport audit développement.

Transcendance, ai-je dit. Et après ? Il n'y a pas de quoi vous effaroucher. Cette transcendance n'est ni plus ni moins marquée à ce niveau que dans n'importe quelle autre incidence du réel, ce réel que l'on

appelle en biologie *Umwelt*, histoire de l'appivoiser. Mais justement, l'existence de l'angoisse chez l'animal déboute parfaitement les impuissances de spiritualisme qui ne sauraient d'aucune façon se faire jour à mon endroit sous prétexte qu'en cette occasion je pose comme transcendante la situation du signifiant. En effet, dans l'angoisse animale il s'agit bien d'un au-delà dudit *Umwelt*. C'est du fait que quelque chose, un tremblement de terre par exemple, ou tout autre accident météorologique, vient à ébranler cet *Umwelt* jusque dans ses fondements, que l'animal se montre averti quand il s'affole.

Là, il se vérifie une fois de plus que l'angoisse est ce qui ne trompe pas. La preuve, c'est que, quand vous verrez les animaux s'agiter de cette façon dans les contrées où ces incidents peuvent se produire, vous ferez bien d'en tenir compte pour être vous-mêmes avertis de ce qui est imminent. Pour eux comme pour nous, il y a là la manifestation d'un lieu de l'Autre. C'est une Autre chose qui se manifeste comme telle.

Ce n'est pas dire, et pour cause, qu'il y ait nulle part où ce lieu de l'Autre ait à se loger en dehors de l'espace réel, comme je l'ai rappelé la dernière fois.

2

Nous allons maintenant entrer dans la particularité du cas qui fait que l'excrément peut venir à fonctionner en ce point déterminé par la nécessité où est le sujet de se constituer d'abord dans le signifiant.

La question est importante, parce qu'ici peut-être plus qu'ailleurs règne une ombre de confusion.

À traiter de l'anal, on croit se rapprocher plus de la matière, c'est le cas de le dire, ou du concret. On croit là démontrer que nous, nous savons tenir compte des faces même les plus désagréables de la vie. On se félicite que ce soit là et non dans l'empyrée que nous allions chercher le domaine des causes. Toute cette thématisation est très amusante à saisir dans les propos introductifs de Jones à un article du recueil de ses *Selected Papers*, dont la lecture ne saurait vous être trop recommandée, parce qu'elle vaut mille.

L'article dont il s'agit s'intitule *Madonna's Conception through Ears*, la conception de la Vierge par l'oreille. La malice protestante de ce Gallois

ne peut absolument pas être éliminée des arrière-fonds de la complaisance qu'il met à traiter le sujet. Le texte est écrit en 1914, alors que Jones est juste émergeant lui-même de ses premières appréhensions, qui ont véritablement été illuminantes pour lui, de la prévalence de la fonction anale chez quelques grands obsessionnels qui lui sont venus comme ça dans la main, quelques années après la rencontre par Freud de ses obsessionnels à lui. Ces observations de Jones, j'ai été les rechercher dans leur texte original, paru dans les deux numéros du *Jahrbuch*, tome V, qui précèdent justement la publication de l'article sur la Madone. Ce sont des cas évidemment sensationnels, encore que nous en ayons vu d'autres depuis lors.

Dans l'article sur la Madone, Jones aborde tout de suite le sujet en nous disant que c'est très joli, le souffle fécondant, que partout dans le mythe, dans la légende, dans la poésie, nous en avons la trace, que quoi de plus beau que l'éveil de l'être au passage du souffle de l'Éternel, mais que lui, Jones, en sait un peu plus. Il est vrai que sa science est encore de fraîche date, mais enfin, il en est enthousiasmé. Il va donc nous montrer de quelle sorte de vent il s'agit. Il s'agit du vent anal.

Comme Jones nous le dit, l'expérience prouve l'intérêt — il est là supposé que l'intérêt, c'est l'intérêt vivant, l'intérêt biologique — que le sujet, tel qu'il se découvre dans l'analyse, montre à ses excréments, à la merde qu'il produit, et que cet intérêt est infiniment plus présent, plus évident, plus dominant, que la préoccupation qu'il aurait beaucoup de raisons d'avoir pour sa respiration, qui semble, aux dires de Jones, ne guère le solliciter. Pourquoi? Parce que la respiration, c'est habituel.

L'argument est faible. L'argument est faible dans une discipline où l'on n'a pu manquer de relever par la suite l'importance de la suffocation, de la difficulté respiratoire, dans l'établissement originel de la fonction de l'angoisse. Dire que le sujet vivant, même humain, n'est pas averti de l'importance de cette fonction, c'est un argument initial qui surprend, d'autant plus que l'on avait déjà découvert à l'époque quelque chose qui était bien fait pour mettre en valeur la relation éventuelle de la fonction respiratoire avec le moment fécond de la relation sexuelle. La respiration, sous la forme du hâlement paternel ou maternel, faisait bien partie de la première phénoménologie de la scène traumatique, au point d'entrer dans la sphère de ce qui pouvait en surgir de théorie sexuelle infantile.

Je ne dis pas que ce que Jones déploie ultérieurement soit à réfuter, car il est de fait que la voie où il s'engage trouve mille corrélats qui nous en rappellent l'opportunité, dans une foule de domaines anthropologiques, dans toutes sortes de références de la littérature mythologique. On repère par exemple la fonction de ce souffle inférieur jusque dans les *Upanshad*, où il serait précisé, sous le terme d'*Apana*, que c'est du vent de son derrière que Brahma engendrerait spécialement l'espèce humaine. À la vérité, si vous vous reportez à cet article, vous verrez que l'extension même des références sur ce sujet particulier va jusqu'à la diffuence, ce qui montre assez qu'à la fin il n'est pas absolument convaincant, loin de là.

Mais cela n'est pour nous qu'une stimulation de plus à nous faire nous demander pourquoi la fonction de l'excrément joue ce rôle privilégié dans ce mode de la constitution subjective que nous qualifions de désir anal. Cela ne peut être tranché qu'en faisant intervenir de façon plus structurale, selon l'esprit de notre recherche, pourquoi l'excrément peut venir occuper la place de a.

Par rapport aux différents accidents que je vous ai évoqués tout à l'heure, depuis la place anatomique de la mamme jusqu'à la plasticité du larynx humain, avec dans l'intervalle l'image spéculaire de la castration, liée à la conformation particulière de l'organe copulateur à un niveau plutôt élevé de l'échelle animale, l'excrément est là depuis le début, et avant même la différenciation de la bouche et de l'anus, au niveau du blastopore, nous le voyons déjà fonctionner.

Pourtant, dans l'idée biologique, certes toujours insuffisante, que nous nous faisons des rapports du vivant avec son milieu, il semble tout de même que l'excrément se caractérise comme rejet, et que, par conséquent, il se place plutôt dans le flux de ce dont l'être vivant tend à se désintéresser. Ce qui l'intéresse, c'est ce qui entre. Ce qui sort, la structure semble impliquer qu'il n'ait pas tendance à le retenir. Il semble donc indiqué, à partir de ces considérations biologiques, de se demander par quelles voies exactement l'excrément en vient à prendre l'importance subjectivée qui est la sienne au niveau de l'être humain.

Au niveau de ce que l'on peut appeler l'économie vivante, il est bien entendu constatable que l'excrément continue à avoir son importance dans le milieu. Il vient parfois, dans certaines conditions, le saturer jusqu'à le rendre incompatible avec la vie. D'autres fois, peut d'autres

organismes, il prend fonction de support dans le milieu extérieur. Il y a toute une économie de la fonction de l'excrément, économie intravivante et inter vivante.

Cela n'est pas non plus absent du champ humain. J'ai vainement cherché dans ma bibliothèque pour vous le montrer ici – il s'est perdu, comme l'excrément – un petit livre admirable, comme beaucoup d'autres de mon ami Aldous Huxley, qui s'appelle *Adonis et l'alphabet*. Sous ce titre prometteur, vous trouverez un superbe article sur l'organisation usinière de la récupération de l'excrément, au niveau urbaniste, dans une ville de l'Ouest américain.

Cela n'a qu'une valeur exemplaire, car la chose se produit en lieu d'autres endroits que dans l'industrielle Amérique. Vous ne soupçonnez pas tout ce que l'on peut reconstituer de richesse à l'aide des seuls excréments d'une masse humaine.

Au reste, il n'est pas hors de saison de rappeler à ce propos ce qu'un certain progrès des relations interhumaines, ces *human relations* si à la mode depuis la dernière guerre, a pu accomplir, pendant ladite dernière guerre, quant à la réduction de données humaines entières à la fonction d'excréments. La transformation d'individus nombreux d'un peuple choisis précisément d'être un peuple élu parmi les autres, par l'intermédiaire du four crématoire, à l'état de quelque chose qui finalement se répartissait, paraît-il, dans la *MittelEuropa* sous la forme de szvonnettes, est aussi quelque chose qui nous montre que, dans le circuit économique, la visée de l'homme comme réductible à l'excrément n'est pas absente.

Mais nous autres analystes, nous nous en tenons à la question de la subjectivation.

3

Par quelle voie l'excrément entre-t-il dans la subjectivation ?

Eh bien, il y entre par l'intermédiaire de la demande de l'Autre, représentée en l'occasion par la mère. Cela est tout à fait clair dans les références analytiques, ou du moins semble l'être au premier abord.

Quand nous avons trouvé cela, nous sommes tout contents, voilà que nous avons rejoint des données observationnelles, celles de l'édu-

cation de ce que l'on appelle la propreté, laquelle commande à l'enfant de retenir. Cela ne va pas de soi. Nous connaissons les scènes familiales, fondamentales, d'usage courant, il n'y a pas lieu de critiquer, ni de refrener, ni surtout, grands dieux, de faire tant de recommandations éducatives. L'éducation des parents, toujours à l'ordre du jour, ne fait que trop de ravages dans tous ces domaines.

On demande à l'enfant de retenir. Il est nécessaire à retenir trop longtemps, à ébaucher l'introduction de l'excrément dans le domaine de l'appartenance au corps, et à en faire une partie du corps, qui est considérée, pour au moins un certain temps, comme à ne pas aliéner. Puis, après cela, on lui dit de lâcher, toujours à la demande. La demande a là aussi une part déterminante. Cette partie que le sujet a tout de même quelque appréhension à perdre, se trouve dès lors un instant reconnue. Elle est élevée à une valeur toute spéciale, elle est au moins valorisée en ceci qu'elle donne à la demande de l'Autre sa satisfaction, outre qu'elle s'accompagne de tous les sous que l'on connaît. Non seulement l'Autre l'approuve et y fait attention, mais il y ajoute toutes ces dimensions supplémentaires que je n'ai pas besoin d'évoquer – dans d'autres domaines, c'est de la physique amusante –, le flairage, voire le torchage, dont chacun sait que les effets érogènes sont incontestables. Ils deviennent d'autant plus évidents quand il arrive qu'une mère continue à torcher le cul de son fils jusqu'à l'âge de douze ans. Cela se voit tous les jours.

Tout cela semble indiquer que ma question initiale n'est pas tellement importante, et que nous voyons très bien comment le caca prend aisément la fonction de ce que j'ai appelé, mon Dieu, l'*agalma*. Que cet *agalma* soit ici passé au registre du nauséabond ne serait que l'effet de la discipline dont il est partie intégrante. Cependant, tout cela ne vous permet rien de rendre compte d'une façon qui nous satisfasse de l'ampleur des effets qui s'attachent à la relation agalmatique de la mère à l'excrément de son enfant, si nous ne mettions pas ces faits en connexion avec les autres formes de *a*. L'*agalma* n'est concevable que dans sa relation au phallus, à son absence, à l'angoisse phallique comme telle.

En d'autres termes, c'est en tant que symbolisant la castration que le *a* excrémental est venu à la portée de notre attention.

Je prétends que nous ne pouvons rien comprendre à la phénoménologie de l'obsession, si fondamentale pour toute notre spéculation,

si nous ne saisissons pas, d'une façon beaucoup plus intime, motivée, régulière que nous ne le faisons habituellement, la liaison de l'excrément avec, non pas seulement le — (p) du phallus, mais avec les autres formes du a, évoquées au tableau dans leur classification, disons, statique.

Reprenons les choses regressivement, à la réserve près que j'ai faite d'abord, que ce régressif a forcément une face progressive.

Au niveau du stade oral, où l'objet a est le sein, le mamelon, ce que vous voudrez, le fond de ce dont il s'agit, c'est ceci. Le sujet, se constituant à l'origine aussi bien que s'achevant dans le commandement de la voix, ne sait pas et ne peut pas savoir jusqu'à quel point il est lui-même cet être plaqué sur le poutrel de la mère sous la forme de la mamelle, après avoir été ce parasite plongeant ses villosités dans la muqueuse utérine sous la forme du placenta. Il ne sait pas, il ne peut pas savoir que le sein, le placenta, c'est la réalité de la limite de a par rapport à l'Autre. Il croit que a, c'est l'Autre, et qu'ayant affaire à a, il a affaire à l'Autre, le grand Autre, la mère.

En revanche, c'est au niveau anal qu'il a pour la première fois l'occasion de se reconnaître dans un objet. Mais ici, n'allons pas trop vite.

Quelque chose en cet objet tourne. Il s'agit de la demande de la mère. Elle tourne — *Garde-le. Donne-le — Et si je le donne, où est-ce que ça va ?* L'importance déterminante des deux temps de la demande, je n'ai pas besoin de la rappeler à ceux qui ont ici la moindre expérience analytique. Aux autres, mon Dieu, qui ne font que lire cela, ils verront ce qu'il en est pour peu qu'ils ouvrent ce que j'ai appelé ailleurs le *psycho-analytical dunghill*, à savoir la littérature analytique. *Dunghill* veut dire le petit tas de merde.

En quoi ces deux temps sont-ils importants ? En ceci que le petit tas en question est obtenu à la demande, et il est admiré — *Quel beau caca !* Mais le second temps de cette demande implique qu'il soit, si je puis dire, désavoué, parce que ce beau caca, on apprend tout de même à l'enfant qu'il ne faut pas garder trop de relations avec lui, si ce n'est par la voie bien connue, que l'analyse a également repérée, des satisfactions sublimatoires. S'il s'en barbouille — chacun sait que c'est avec cela qu'on le fait —, on préfère tout de même lui indiquer qu'il vaut mieux le faire avec autre chose, avec les petits plastiques du psychanalyste d'enfants, ou avec de bonnes couleurs, qui sentent moins mauvais. Dans

ce premier rapport avec la demande de l'Autre, nous nous trouvons donc au niveau d'une reconnaissance ambiguë. Ce qui est là, c'est à la fois lui, et ça ne doit pas être lui, et même plus loin, ça n'est pas de lui.

Nous progressons, les satisfactions se dessinent, et nous pourrions bien voir là l'origine de l'ambivalence obsessionnelle. Nous pourrions l'inscrire dans une formule, celle-ci, (a $\hat{\phi}$ S), où a est la cause de cette ambivalence, de ce oui-et-non. C'est de moi, ce symptôme, mais néanmoins ce n'est pas de moi. Les mauvaises pensées que j'ai vis-à-vis de vous, l'analyste, évidemment je vous les signale, mais enfin, il n'est tout de même pas vrai que je vous considère comme une merde. Bref, nous voyons là tout un ordre de causalité qui se dessine.

Nous ne pouvons tout de même pas l'entériner tout de suite comme étant la causalité du désir, mais enfin, c'est un résultat, comme je le disais la dernière fois en parlant justement du symptôme, d'une façon générale. À ce niveau, une structure se dessine, qui semble nous donner immédiatement celle du symptôme, dans sa fonction de résultat. Seulement, je vous fais remarquer que cette structure fondée sur la demande laisse hors de son circuit ce qui doit nous intéresser si la théorie que je vous expose est correcte, à savoir la liaison au désir. On peut donc penser que l'introduction d'une autre dimension, externe, étrangère, celle du désir, et nommément du désir sexuel, fera passer au second plan, balayera ce que nous avons ici d'un certain rapport où le sujet se constitue comme divisé, ambivalent, en relation avec la demande de l'Autre. En fait, il n'en est rien.

Nous savons déjà pourquoi le désir sexuel ne le balaye pas, loin de là. C'est que, par sa duplicité même, l'objet vient à pouvoir symboliser merveilleusement, au moins par l'un de ses temps, ce dont il s'agit à l'avènement du stade phallique, à savoir le phallus en tant que sa disparition, son *aphanous*, pour employer le terme de Jones qu'il applique au désir et qui ne s'applique qu'au phallus, est le truchement chez l'homme des rapports entre les sexes. L'évacuation du résultat de la fonction anale en tant que commandée va prendre toute sa portée au niveau phallique, comme imageant la perte du phallus.

Tout cela ne vaut bien entendu qu'à l'intérieur de ce que j'en ai dit précédemment. À la seule pensée que certains ont pu être absents et ne pas l'entendre, je me sens en devoir de vous rappeler encore une

fois ce qui est l'essentiel du temps (- φ), qui est central sur le schéma suivant.

5	voix	a	désir de l'Autre
4	image	puissance de l'Autre	
3	désir	angoisse (- φ)	jouissance de l'Autre
2	trace	demande de l'Autre	
1	angoisse	a	désir x de l'Autre

Tableau (- φ)

Je vous prie de retenir ces formules.

En raison du (- φ), le moment d'avance de la jouissance, de la jouissance de l'Autre dans son mouvement vers la jouissance de l'Autre, comporte la constitution de la castration comme gage de leur rencontre.

Autrement dit, le fait que le désir mâle rencontre sa propre chute avant l'entrée dans la jouissance du partenaire féminin, et même, le fait que la jouissance de la femme s'écrase, pour reprendre un terme emprunté à la phénoménologie du sein et du nourrisson, dans la nostalgie phallique, implique que la femme est dès lors nécessitée, et je dirai presque, condamnée à n'aimer l'Autre mâle qu'en un point situé au-delà de ce qui l'arrête elle aussi comme désir, et qui est le phallus.

Cet au-delà est visé dans l'amour. Il est, disons-le bien, soit verbalisé par la castration, soit transfiguré en termes de puissance. L'Autre mâle n'est pas l'Autre en tant qu'à l'Autre il s'agirait d'être uni. La jouissance de la femme est en elle-même. Elle ne se conjoint pas à l'Autre.

Cette fonction centrale, appelez-la obstacle si vous voulez, mais elle n'est point obstacle, elle est le lieu d'angoisse de la caducité de l'organe, en tant qu'elle rend compte, de façon différente de chaque côté, de ce que l'on peut appeler l'insatiabilité du désir.

C'est seulement à travers ce rappel que nous voyons quelle est la nécessité des symbolisations qui se manifestent à ce propos sur le versant

hystérique ou sur le versant obsessionnel. Nous sommes aujourd'hui sur le second de ces versants.

En raison même de la structure évoquée, l'homme n'est dans la femme que par délégation de sa présence, sous la forme de cet organe caduc, cet organe dont il est fondamentalement châtré dans la relation sexuelle et par la relation sexuelle.

Parler ici de don n'est que métaphore. Comme il n'est que trop évident, le mâle ne donne rien. La femme, non plus. Et pourtant, le symbole du don est essentiel à la relation à l'Autre. Le don est l'acte suprême, a-t-on dit, et même l'acte social total.

Notre expérience nous a fait toucher du doigt depuis toujours que la métaphore du don est empruntée à la sphère anale. On a depuis longtemps repéré que le scybaie, pour commencer à parler plus poliment, est chez l'enfant le cadeau par essence, le don de l'amour. On a repéré à cet endroit bien d'autres choses encore, jusque et y compris ce que l'on appelle, après le passage du cambrioleur, la signature, et que toutes les polices et les bouquins de médecine légale connaissent bien. Il s'agit de ce fait bizarre que le type qui vient de manier chez vous la pince-monseigneur pour ouvrir les tiroirs, a toujours à ce moment-là la colique.

Par ce biais, nous nous retrouvons vite au niveau des conditionnements mammifères.

C'est au niveau des mammifères que nous repérons, au moins à ce que nous connaissons en éthologie animale, la fonction de la trace fécale, plus exactement des fèces comme trace. Et ici aussi, la trace est profondément liée à la place que le sujet organisationnel s'assure, de possession dans le monde, de territoire, et à la fois de sécurité pour l'union sexuelle. Des publications ont maintenant suffisamment diffusé ce phénomène qui fait que l'hippopotame, certes, ou même, car cela va plus loin que les mammifères, le rouge-gorge, se sent invincible dans les limites de son territoire, mais que, la limite franchie, tout d'un coup il y a un point-virage, et, curieusement, il n'est plus que timide. Le rapport de cette limite avec la trace fécale a été dès longtemps repéré chez les mammifères, et nous ne pouvons manquer d'y voir ce qui préfigure dans l'arrière-fond biologique la fonction de représentant du sujet qu'à l'objet a en tant qu'il est le fruit anal.

« Allons-nous nous contenter de cela ? Est-ce là tout ce que nous

pouvons tirer du questionnement de la fonction du *a* dans sa relation à un certain type de désir, celui de l'obsessionnel ?

Jusqu'à présent, nous n'avons rien motivé d'autre que le sujet installé dans des limites, et, dans ces limites, plus ou moins divisé.

Ces limites, il s'en voit au niveau de l'union sexuelle, et elles sont chez l'homme singulièrement refoulées. Mais même l'accès qu'elles lui donnent à la fonction symbolique ne nous dit rien encore de ce dont il s'agit, et de ce que nous vivions en train d'exiger, qui est de savoir en quoi ce recel de l'objet vient à motiver la fonction du désir. Et cela, c'est l'expérience qui nous en donne la trace.

C'est là que nous avons à faire le pas suivant, qui est aussi le pas essentiel.

4

Jusqu'à présent, rien ne nous explique les rapports si particuliers de l'obsessionnel à son désir.

Justement parce que, jusqu'à ce niveau, tout est symbolisé, le sujet divisé comme l'union impossible, il apparaît d'autant plus frappant qu'une chose ne l'est pas, le désir lui-même.

C'est justement dans la nécessité où se trouve le sujet d'achever sa position comme désir, qu'il va l'achever dans la catégorie de la puissance, c'est-à-dire au niveau de l'étage 4. La réflexion spéculaire, le support narcissique de la maîtrise de soi dans son rapport avec le lieu de l'Autre, là est le lien.

Vous le connaissez déjà, et l'expliquer à nouveau serait reparcourir un sentier déjà battu. C'est pourquoi je veux ici marquer l'originalité de ce que nous révèlent les faits. Pour partir du vif des choses, prenons un cas, le cas n° 2 sur lequel Jones s'appuyait pour sa phénoménologie de la fonction anale chez l'obsessionnel. Je pourrais en citer mille autres dans la littérature.

Ce cas illustre ceci, que j'ai mille fois rappelé. Si, ordinairement, les fantasmes du sujet obsessionnel, à quelque luxe qu'ils atteignent, ne sont jamais exécutés, il arrive tout de même qu'à travers toutes sortes de conditions qui en ajournent plus ou moins indéfiniment la mise en acte, il réalise son désir. Mieux, il arrive que les autres franchissent pour

lui l'espace de l'obstacle. Il arrive qu'un sujet qui se développe, et très tôt, comme un magnifique obsessionnel, appartienne à une famille de gens dissolus. Le cas dont il s'agit est de ceux-là.

Toutes les sœurs – et elles sont nombreuses, et la famille est nombreuse, la mère, la tante, les différents amants de la mère, et même, je crois, Dieu me pardonne, de la grand-mère – sont passées sur le ventre de ce petit gosse aux environs de l'âge de ses cinq ans. Il n'en est pas moins un obsessionnel, un obsessionnel constitué, avec des désirs sur le seul mode où il peut arriver à les constituer dans le registre de la puissance, à savoir des désirs impossibles, en ce sens que, quoi qu'il fasse pour les réaliser, il n'y est pas. Dans ce registre, l'obsessionnel n'est jamais au terme de la recherche de sa satisfaction.

La question que je vous pose, aussi vivante et brillante dans cette observation que dans bien d'autres, nous la rencontrons dans cet article sous la forme, elle aussi vivante et brillante, de l'image qui s'évoque d'un petit poisson. Cet ichthus, ΙΧΘΥΣ – que je trouve là sous ma main, si je puis dire, et pour cause, vous le retrouvez à tout bout de champ dans le champ de l'obsessionnel pour peu qu'il soit de notre aire culturelle, et nous n'en connaissons pas d'autre –, c'est Jésus-Christ lui-même. On pourrait beaucoup spéculer sur l'espèce de nécessité blasphématoire – qui jusqu'à présent, je dois le dire, n'a jamais été bien justifiée comme telle – qui fait qu'un tel sujet, comme beaucoup d'autres obsessionnels, ne peut pas se livrer à tel ou tel des actes plus ou moins atypiques où se dépense sa recherche sexuelle, sans y fantasmer aussitôt le Christ comme associé. Encore que le fait soit présent depuis longtemps à nos yeux, je crois que le dernier mot n'a pas été dit là-dessus.

Si ce fantasme est un blasphème, c'est qu'il est clair qu'en cette occasion le Christ est un dieu. À la vérité, il est un dieu pour beaucoup de monde, et même pour tellement de monde qu'il est bien difficile de le débucher de cette place, même avec toutes les manipulations tant de la critique historique que du psychologisme. Mais enfin, ce n'est pas n'importe quel dieu. Laissez-moi douter que les obsessionnels du temps de Théophraste, celui des *Caractères*, s'amusaient à faire participer mentalement Apollon à leurs turpitudes.

Ici prend son importance l'amorce d'explication que j'ai cru devoir poser jadis au passage, que les dieux sont un élément du réel, que nous

le voulons ou non, et même si nous n'avons plus avec eux aucun rapport. Cela implique que, s'ils sont toujours là, il est bien évident que c'est incognito qu'ils se promènent. Mais une chose est très certaine, c'est que le rapport du dieu à l'objet de son désir est différent du nôtre.

J'ai parlé d'Apollon. Apollon n'est pas castré, ni avant ni après. Après, il lui arrive autre chose. On nous dit que c'est Daphné qui se transforme en arbre. C'est là que l'on vous cache quelque chose. On vous le cache — c'est très étonnant — parce que l'on ne vous le cache pas. Le laurier, après la transformation, ce n'est pas Daphné, c'est Apollon. Le propre du dieu, c'est que, une fois satisfait, il se transforme en l'objet de son désir, même s'il doit par là s'y pétrifier. En d'autres termes, un dieu, s'il est réel, donne là, dans son rapport à l'objet de son désir, l'image de sa puissance. Sa puissance est là ou il est.

Cela est vrai de tous les dieux, même d'Élohim, de Yahvé, qui en est un, encore que sa place soit bien particulière. Seulement, là est intervenu quelque chose d'une autre origine. Ce quelque chose, appelons-le pour l'occasion — c'est vrai historiquement, mais sans doute la vérité historique doit elle aller un peu au-delà — du nom de Platon.

Platon ne nous a dit que des choses qui restent très maniables à l'intérieur de l'éthique de la jouissance, puisqu'elles nous ont permis de tracer la barrière que constitue le beau à l'endroit du bien suprême. Seulement, mêlé au christianisme naissant, cela a donné quelque chose dont on croit que c'est là depuis toujours, et depuis toujours dans la Bible, mais la chose est discutable, et nous aurons à y revenir sans doute l'année prochaine, si nous sommes encore tous là. Cette chose, c'est le fantasme du Dieu tout-puissant, ce qui veut dire du Dieu puissant partout en même temps, et du Dieu puissant pour tout, ensemble, car c'est bien là que l'on est forcé d'en venir. Si le monde va comme il va, c'est en raison de la puissance de Dieu, qui s'exerce à la fois dans tous les sens.

Or, la corrélation de cette toute-puissance avec, si je puis dire, l'omnipotence, nous signale assez ce dont il s'agit. Il s'agit de ce qui se dessine dans le champ d'au-delà du mirage de la puissance. Il s'agit de cette projection du sujet dans le champ de l'idéal, dédoublé entre, d'un côté, l'*alter ego* spéculaire, le moi idéal, et, de l'autre, ce qui est au-delà, l'Idéal du moi.

Au niveau où il s'agit de recouvrir l'angoisse, l'Idéal du moi prend la forme du Tout-Puissant. C'est là où l'obsessionnel cherche et trouve le complément de ce qui lui est nécessaire pour se constituer en désir, à savoir le fantasme ubiquiste, qui est aussi le support sur lequel vont et viennent, sautent la multiplicité, à repousser toujours plus loin, de ses désirs.

Dans ce que je pourrais appeler les cercles chauds de l'analyse, ceux où vit encore le mouvement d'une inspiration première, une question a été soulevée, celle de savoir si l'analyste doit ou non être athée, et si le sujet, à la fin de l'analyse, peut considérer son analyse terminée s'il croit encore en Dieu. C'est une question que je ne trancherai pas aujourd'hui. Mais, sur la route d'une telle question, je vous signale que, quel que soit ce que vous témoigne un obsessionnel en ses propos, s'il n'est pas extirpé de sa structure obsessionnelle, soyez bien persuadés qu'en tant qu'obsessionnel, il croit toujours en Dieu. Je veux dire qu'il croit au Dieu dont tout le monde, ou presque, chez nous, dans notre aire culturelle est le tenant, cela veut dire au Dieu à quoi tout le monde croit sans y croire, à savoir cet œil universel posé sur toutes nos actions.

Cette dimension est là, aussi ferme dans son cadre que la fenêtre du fantasme dont je parlais l'autre jour. Simplement, il est aussi de sa nécessité, je veux dire, même pour les plus grands croyants, qu'ils n'y croient pas. D'abord, parce que s'ils y croyaient ça se verrait. S'ils étaient si croyants que ça, on s'apercevrait des conséquences de cette croyance, laquelle reste strictement invisible dans le fait.

Telle est la dimension véritable de l'athéisme. Athée serait celui qui aurait réussi à éliminer le fantasme du Tout-Puissant.

Eh bien, un monsieur qui s'appelait Voltaire, et qui s'y entendait tout de même en fait de fronde anti-religieuse, tenait très fort à son désisme, ce qui veut dire à l'existence du Tout-Puissant. Diderot le trouvait incohérent, et Voltaire, lui, trouvait pour cette raison que Diderot était fou. Il n'est pas très sûr que Diderot n'ait pas été réellement athée, et son œuvre me paraît quant à moi plutôt en témoignage, étant donné la façon dont il fait jouer l'inter-sujet au niveau de l'Autre dans ses dialogues majeurs, *Le Neveu de Rameau* et *Jacques le fataliste*. Il ne peut néanmoins le faire que dans le style de la dérision.

L'existence de l'athée, au sens véritable, ne peut être conçue, en effet, qu'à la limite d'une ascèse, dont il nous apparaît bien qu'elle ne

peut être qu'une ascèse psychanalytique. Je parle de l'athéisme conçu comme la négation de la dimension d'une présence de la toute-puissance au fond du monde.

Cela ne veut pas dire que l'existence de l'athée n'ait pas son répondant historique, mais celui-ci est d'une tout autre nature. Son affirmation est dirigée justement du côté de l'existence des dieux en tant que réels. Il ne la nie, ni ne l'affirme, il est dirigé vers là. L'athée de la tragédie *L'Athée* — je fais allusion à la tragédie élisabéthaine de ce titre —, l'athée en tant que combattant et en tant que révolutionnaire, n'est pas celui qui nie Dieu dans sa fonction de toute-puissance, c'est celui qui s'affirme comme ne servant aucun dieu. Et c'est ici la valeur dramatique essentielle qui donne depuis toujours sa passion à la question de l'athéisme.

Je m'excuse de cette petite digression qui, vous le pensez bien, n'est que préparatoire.

Vous voyez où nous a menés notre circuit d'aujourd'hui, c'est à savoir, à la liaison foncière de ces deux stades, le 2 et le 4, encadrant l'impossibilité fondamentale, celle qui divise au niveau sexuel le désir et la jouissance.

Le mode de détour et d'enserrement, l'assette impossible que l'obsessionnel donne à son désir, nous a permis, dans le cours de notre analyse d'aujourd'hui, de voir se dessiner que le rapport du sujet à un objet perdu du type le plus dégoûtant montre une liaison nécessaire avec la plus haute production idéaliste.

Ce circuit n'est pourtant pas encore achevé. Nous voyons bien comment le désir append à la structure de l'objet, il nous reste encore à pointer ce que le tableau médian, que j'espère vous avez tous copié, vous indique comme étant le champ prochain de notre discours, soit la relation du fantasme de l'obsessionnel, posé comme structure de son désir, avec l'angoisse qui la détermine.

19 JUIN 1963

D'UN CERCLE IRRÉDUCTIBLE AU POINT

*De l'objet cessible
Du désir-défense
De l'acte et des œuvres
Des suppléances du trou phallique
Amour et désir chez l'obsessionnel*

Pour essayer d'avancer aujourd'hui dans notre propos, je vais reprendre la constitution du désir chez l'obsessionnel, et son rapport à l'angoisse. Pour ce faire, je reviendrai d'abord au tableau à double entrée, la matrice que je vous ai donnée lors de la toute première leçon du Séminaire de cette année, et que j'ai ensuite complétée. La forme en est ici reproduite, encadrée par le trait blanc et inscrite en rose.

Ce tableau répondait alors à mon intention de décaler et d'étagier les trois termes auxquels Freud est parvenu, inhibition, symptôme, angoisse, et qu'il a inscrits dans le titre de son article. Autour de ces trois termes, j'avais ponctué un certain nombre de moments, définissables dans les termes que vous voyez. À résumer chaque terme à sa tête de colonne en haut et à sa tête de rangée à gauche, on trouve une corrélation qui peut se proposer à l'interrogation, et se démontrer à l'épreuve comme propre à être infirmée ou confirmée dans sa fonction structurale.

Encore ces termes vous étaient-ils livrés alors dans une certaine incomplétude, et comportaient quelques suspensions énigmatiques. Par exemple, malgré les références étymologiques que j'avais faites, la distinction de l'émotion et de l'émoi pouvait tout de même être matière à une interrogation qu'il ne vous était pas entièrement possible de résoudre par vos propres moyens.

Ce que j'apporterai aujourd'hui me paraît de nature à vous donner des précisions dont je ne doute pas qu'elles seront, pour la plupart sinon pour tous, nouvelles, voire inattendues.

Voyons, pour commencer, cet émoi dont l'origine est bien distincte de celle du terme d'émotion.

Ce n'est pas *motion hors*, mouvement hors du champ adapté de l'action motrice, comme assurément l'émotion l'indique étymologiquement, et je ne vous dis pas que l'étymologie soit ici quelque chose à quoi nous puissions entièrement nous fier. L'étymologie de l'émoi est à chercher bien ailleurs, dans un *esmayen*, se référant à une racine germanique tout à fait primitive, le *mágen*, *magan*. Il s'agit de quelque chose qui pose hors. Hors de quoi? — du principe du pouvoir. Il y a donc énigme autour d'un terme qui n'est pas sans rapport avec la puissance.

À considérer la forme que ce mot a prise en français, je dirai même que c'est peut-être là quelque chose qui est de l'ordre de l'hors de moi ou de l'hors de soi. Il faut presque ici se référer au calembour, et *moi*, approche qui n'a pas moins d'importance.

Pour aller tout de suite au vif, je puis vous dire tout crûment, tout à trac, au point où nous en sommes — et aussi parce que la phénoménologie de l'obsessionnel l'illustre immédiatement d'une façon très sensible —, que l'émoi dont il s'agit n'est rien d'autre que le *a* lui-même, au moins dans les corrélations que nous tentons d'explorer, de dénouer, de créer aujourd'hui, à savoir les rapports du désir et de l'angoisse.

Tout au long du discours de cette année, je vous ai appris à serrer de plus près la conjoncture de l'angoisse avec son étrange ambiguïté. Cette élaboration nous permet de formuler ce qui frappe dans sa phénoménologie, ce que nous pouvons en retenir, et ce sur quoi les auteurs font ghissements et erreurs — l'angoisse est sans cause, mais non pas sans objet.

Voilà la distinction que j'introduis, et sur laquelle je base mes efforts pour situer l'angoisse. Non seulement elle n'est pas sans objet, mais elle désigne très probablement l'objet, si je puis dire, le plus profond, l'objet dernier, la Chose. C'est en ce sens, vous ai-je appris à dire, que l'angoisse est ce qui ne trompe pas. Quant au trait de sans-cause, si

évident dans son phénomène, il s'éclaire mieux de la façon dont j'ai tenté de vous situer où commence la notion de cause.

Dès lors, tout en étant liée à l'émoi, l'angoisse n'en dépend pas. Au contraire, elle le détermine. L'angoisse se trouve suspendue entre, d'une part, la forme antérieure, si l'on peut dire, du rapport à la cause, ce *Qu'y a-t-il?* qui ira à se formuler comme cause, et, d'autre part, l'émoi. La cause que primitivement l'angoisse a littéralement produite, l'émoi ne peut pas la retenir.

Quelque chose l'illustre d'une façon abjecte et d'autant plus saisissante, quelque chose que j'ai mis à l'origine de mon explication de l'obsessionnel dans la confrontation angoissée de l'homme aux loups à son rêve répétitif majeur, quelque chose qui paraît comme une monstration de sa réalité dernière. C'est quelque chose qui se produit, mais qui jamais ne vient pour lui à la conscience, si bien qu'il ne peut être que reconstruit comme un chaînon de toute la détermination ultérieure. Pour l'appeler par son nom et son produit, c'est l'émoi anal.

Voilà la forme première où intervient chez l'obsessionnel l'émergence de l'objet *a*, qui est à l'origine de tout ce qui va s'en dérouler sous le mode de l'effet. L'objet *a* se trouve ici donné dans un moment originel, où il joue une certaine fonction sur laquelle nous allons maintenant essayer de nous arrêter pour en préciser bien la valeur, la portée, et les coordonnées premières, celles d'avant que d'autres s'ajoutent. C'est parce que *a* est cela dans sa production originelle qu'il peut ensuite fonctionner dans la dialectique du désir qui est celle de l'obsessionnel.

L'émoi est donc coordonné au moment de l'apparition du *a*, moment du dévoilement traumatique où l'angoisse se révèle pour ce qu'elle est, ce qui ne trompe pas, moment où le champ de l'Autre, si l'on peut dire, se fend, et s'ouvre sur son fond. Quel est-il, ce *a*? Quelle est sa fonction par rapport au sujet?

Si nous pouvons ici la saisir, en quelque sorte, d'une façon pure, c'est justement dans la mesure où, dans cette confrontation radicale, traumatique, le sujet cède à la situation. Mais que veut dire *à ce niveau*, à ce moment, *céder*? Comment faut-il l'entendre?

Ce n'est pas que le sujet vacille, ni qu'il fléchisse. Rappelez-vous l'attitude schématisée par la fascination du sujet devant la fenêtre ouverte sur l'arbre couvert de loups. Dans une situation dont le figement met devant nos yeux le caractère primitivement inarticulable, et

dont il restera pourtant marqué à jamais, ce qui s'est produit est quelque chose qui donne son sens vrai au *cède* du sujet – c'est littéralement une cession.

Ce caractère d'objet cessible est un caractère si important du *a* que je vous demande de bien vouloir me suivre dans une brève revue pour voir si ce caractère marque toutes les formes que nous avons énumérées du *a*. Ici nous apparaît que les points de fixation de la libido sont toujours placés autour de l'un de ces moments que la nature offre à la structure éventuelle de cession subjective.

Le premier moment de l'angoisse, que l'expérience analytique a peu à peu approche autour du trauma de la naissance, cette remarque nous permet de le mieux accentuer et articuler que ce qui a d'abord été grossièrement approché sous la forme de la frustration. Le moment le plus décisif dans l'angoisse dont il s'agit, l'angoisse du sevrage, ce n'est pas tant qu'à l'occasion le sein manque au besoin du sujet, c'est plutôt que le petit enfant cède le sein auquel il est appendu comme à une part de lui-même. N'oublions jamais ce que je vous ai représenté, et que je ne suis pas le seul à avoir aperçu, je me réfère ici à Bergler nommément – lors du nourrissage au sein, le sein fait partie de l'individu nourri, il ne se trouve que *placé* sur la mère, comme je vous l'ai dit en une expression imagée.

Que ce sein, il puisse le prendre ou le lâcher, c'est là où se produit ce moment de surprise le plus primitif, quelquefois saisissable dans l'expression du nouveau-né, où, pour la première fois, passe le reflet – en rapport avec cet organe qui est bien plus qu'un objet, qui est le sujet lui-même – de quelque chose qui donne son support, sa racine à ce qui, dans un autre registre, a été appelé la dérégulation.

De cela avons-nous d'autre contrôle manifeste que l'accent que j'ai mis ici, comme pour tous les objets *a*, sur la possibilité du remplacement de l'objet naturel? L'objet naturel peut être ici remplacé par un objet mécanique, si je puis m'exprimer ainsi pour désigner le remplacement possible de cet objet par tout autre objet qui puisse se rencontrer. Ce peut être une autre partenaire, la nourrice, qui faisait tellement question au premier tenant de l'éducation naturelle, voyez le thème rousséauiste de la nourritrice par la mère. Au-delà, nous avons quelque chose qui, mon Dieu, n'a pas toujours existé, et que nous devons au progrès de la culture, le biberon. C'est la possibilité, pour ce *a*, de le

mettre en réserve, en stock, en circulation dans le comètre, et aussi bien de l'isoler en tubes stériles.

Ce que j'appelle la cession de l'objet se traduit donc par l'apparition dans la chaîne de la fabrication humaine, d'objets cessibles qui peuvent être les équivalents des objets naturels. Si ce rappel n'est pas ici hors de propos, c'est que, par ce biais, j'entends directement y rattacher la fonction sur laquelle j'ai mis dès longtemps l'accent, celle de l'objet transitionnel, pour reprendre le terme, propre ou non, mais désormais consacré, dont l'a épinglé son créateur, celui qui l'a aperçu, à savoir Winnicott.

Cet objet qu'il appelle transitionnel, on voit bien ce qui le constitue dans cette fonction d'objet que j'appelle l'objet cessible. C'est un petit bout arraché à quelque chose, un lange le plus souvent, et l'on voit bien le support que le sujet y trouve. Il ne s'y dissout pas, il s'y conforte. Il s'y conforte dans sa fonction tout à fait originelle de sujet en position de chute par rapport à la confrontation significative. Il n'y a pas là investissement de *a*, il y a, si je puis dire, investiture.

Le *a* est ici le suppléant du sujet – et suppléant en position de précédent. Le sujet mythique primitif, posé au début comme ayant à se constituer dans la confrontation significative, nous ne le saisissons jamais, et pour cause, parce que le *a* l'a précédé, et c'est en tant que marqué lui-même de cette primitive substitution qu'il a à ré-émerger secondairement au-delà de sa disparition.

La fonction de l'objet cessible comme morceau séparable véhicule primitivement quelque chose de l'identité du corps, antécédant sur le corps lui-même quant à la constitution du sujet.

Puisque j'ai parlé de manifestations dans l'histoire de la production humaine qui peuvent avoir pour nous valeur de confirmation ou de révélation, il ne m'est pas possible de ne pas évoquer à l'instant, au terme extrême de ces manifestations, les problèmes que va nous poser, jusqu'au plus radical de l'essentialité du sujet, l'extension imminente probable, déjà engagée – plus que la conscience commune, ni même celle des praticiens comme nous, ne peut en être avertie – des faits de greffes d'organes. Ils prennent désormais une allure galopante, assurément surprenante, et bien faite pour suspendre l'esprit autour de je ne sais quelle question – jusqu'où faut-il, jusqu'où allons-nous en consentir?

La main, la ressource de ces étonnantes possibilités, permettra peut-être bientôt l'entretien artificiel de certains sujets dans un état dont nous ne saurons plus dire s'il est la vie, s'il est la mort. Comme vous le savez, les moyens de l'angström permettent de faire subsister dans un état vivant des tissus de sujets dont tout indique que le fonctionnement de leur système nerveux central ne saurait revenir à restitution – ondes cérébrales à plat, mydrase, absence sans retour des réflexes. Que faisons-nous quand c'est à un sujet dans cet état que nous empruntons un organe? Est-ce que vous ne sentez pas qu'émerge dans le réel quelque chose de nature à réveiller, en des termes tout à fait nouveaux, la question de l'essentialité de la personne et de ce à quoi elle s'attache? Sur tout cela qui peut à l'occasion donner matière à juridisme, on ne manquera pas de solliciter les autorités doctrinales d'apprécier jusqu'où peut aller, dans la pratique cette fois, la question de savoir si le sujet est une âme ou bien un corps.

Je n'trai pas plus loin aujourd'hui dans cette voie, puisqu'aussi bien ces autorités doctrinales semblent déjà avoir apporté des réponses bien singulières, et qu'il conviendrait d'étudier de très près pour apprécier leur cohérence par rapport à certaines positions prises dès longtemps. Par exemple, l'identification de la personne avec quelque chose d'immortel qui s'appellerait l'âme se distingue radicalement, sur le plan même de la relation, d'une doctrine qui articule dans ses pratiques ce qui est le plus contraire à la tradition platonicienne, à savoir qu'il ne saurait y avoir d'autre résurrection que celle du corps.

Aussi bien le domaine ici évoqué n'est-il pas si lié à l'avancée industrielle dans des possibilités singulières, qu'il n'ait été depuis longtemps évoqué par la fabulation visionnaire. Je n'ai ici qu'à vous renvoyer une fois de plus à la fonction *unheimlich* des yeux en tant que manipulés, pour les faire passer d'un vivant à son automate, par le personnage – incarne par Hoffmann, et mis par Freud au centre de son article sur l'*unheimlich* – de Copéhus. Celui-ci creuse les orbites pour aller chercher jusque dans leur racine ce qui est objet, quelque part, objet capital, essentiel à se présenter comme l'au-delà, et le plus angoissant, du désir qu'il constitue, à savoir l'œil lui-même.

J'en ai dit assez au passage sur la fonction de la voix et sur ce en quoi elle nous apparaît – et nous apparaîtra sans doute toujours plus, avec tant et tant de perfectionnements techniques – pouvoir aussi être de

l'ordre des objets cessibles, de ces objets qui peuvent être rangés sur les rayons d'une bibliothèque sous forme de disques ou de bandes. Il n'est pas indispensable d'évoquer ici tel épisode, ancien ou neuf, pour savoir quel rapport singulier cela peut avoir à l'occasion avec le surgissement de telle conjoncture de l'angoisse.

Ajoutons-y simplement ce qui connote – au moment où elle surgit pour la première fois dans des aires de la culture qu'il n'y a aucune raison que nous appelions primitives – la possibilité de détacher du corps l'image, je dis son image spéculaire, l'image du corps, et de la réduire à l'état cessible, sous forme de photographies, ou même de dessins – à savoir le heurt, la répugnance, voire l'horreur que provoque dans la sensibilité le surgissement tout soudain de cet objet, et sous une forme à la fois indéfiniment multipliable et possible à répandre partout – avec le refus de laisser prendre cette image, dont Dieu sait, c'est le cas de le dire, où elle pourra aller ensuite.

C'est également dans la fonction d'objet cessible que l'objet anal intervient dans la fonction du désir. Cette fonction apparaît ici comme la plus naturelle en somme, mais le naturel ne tient qu'à ce qu'on puisse s'expliquer comment l'objet a pris cette fonction. Nous avons néanmoins à saisir précisément en quoi l'objet intervient à ce niveau.

N'oublions pas de mettre ici à l'épreuve le guide que nous donne notre formule, que l'objet *a est*, non pas fin, but, du désir, mais sa cause. Il est cause du désir en tant que le désir est lui-même quelque chose de non effectif, une sorte d'effet fondé et constitué sur la fonction du manque, qui n'apparaît comme effet que là où se situe la notion de cause, c'est-à-dire au seul niveau de la chaîne signifiante, à quoi le désir donne cette cohérence par où le sujet se constitue essentiellement comme métonymie.

Ce désir, comment allons-nous le qualifier au niveau anal, où nous sisissons son incidence dans la constitution du sujet? C'est le désir de retenir, sans doute, mais est-ce le fait contingent, la facticité de l'éducation de la propreté, qui lui donne la fonction de retenir? Non, car celle-ci donne au désir sa structure fondamentale.

C'est d'une forme plus générale qu'il s'agit dans le désir de retenir, et c'est ce que nous avons à saisir.

Dans son rapport polaire à l'angoisse, le désir est à situer là où je vous l'ai mis en correspondance dans cette matrice ancienne, à savoir au niveau de l'inhibition. C'est pourquoi le désir peut prendre la fonction de ce que l'on appelle une défense.

Allons pas à pas pour voir comment cela éventuellement se produit.

Qu'est-ce que l'inhibition ? Pour en articuler correctement la fonction, il ne nous suffit pas d'avoir l'expérience analytique et de la manipuler comme telle. Qu'est-ce que l'inhibition ? — sinon l'introduction dans une fonction — dans son article, Freud prend pour exemple la fonction motrice, mais ce peut être n'importe laquelle —, l'introduction de quoi ? D'un autre désir que celui que la fonction satisfait naturellement.

Cela, après tout nous le savons, et je ne prétends ici rien découvrir de nouveau, mais je crois qu'à l'articuler ainsi, j'introduis une formulation nouvelle sans laquelle nous échapperions les déductions qui en découlent.

Les corrélations qu'indique cette matrice nous invitent à reconnaître le lieu de l'inhibition comme le lieu où, à proprement parler, le désir s'exerce, et où nous saisissons l'une des racines de ce que l'analyse désigne comme *Urverdringung*. L'occultation structurale du désir derrière l'inhibition, c'est ce qui nous fait dire communément que, si M. Untel a la crampe des écrivains, c'est parce qu'il érotise la fonction de sa main. Je pense qu'ici tout le monde se retrouve. C'est cela qui nous sollicite de faire jouer au même lieu ces trois termes dont je vous ai déjà nommé les deux premiers, inhibition et désir, le troisième étant l'acte.

Quand il s'agit de définir ce qu'est l'acte, seul corrélatif polaire au lieu de l'angoisse, nous ne pouvons le faire qu'à le situer là où il est dans cette matrice, au lieu de l'inhibition.

Pour nous ni pour personne, l'acte ne saurait se définir comme quelque chose qui se passe seulement, si je puis dire, dans le champ réel, au sens où le définit la motricité, la réponse motrice. Sans doute quelque participation peut-elle toujours rester d'un effet moteur dans ce champ du réel, mais il s'y traduit d'une façon telle que s'y manifeste

l'incidence d'un autre champ. Ce n'est pas seulement le champ de la stimulation sensorielle par exemple, comme on l'articule à ne considérer que l'arc réflexe, et ce n'est pas non plus à articuler comme le champ de la réalisation du sujet.

C'est le mythe personaliste que d'articuler l'acte dans le champ de la réalisation subjective en y éludant la priorité du *a*. Le *a* inaugure le champ de la réalisation du sujet, et y conserve dès lors son privilège; de sorte que le sujet comme tel ne se réalise que dans des objets qui sont de la même série que le *a*, du même lieu dans cette matrice. Ce sont toujours des objets cessibles, et c'est ce que depuis longtemps on appelle *les œuvres*, avec tout le sens qu'a ce terme jusque dans le champ de la théologie morale.

Alors, qu'est-ce qui se passe dans cet autre champ dont je parle, et dont l'incidence, l'instance, l'insistance dans le réel connote une action comme acte ? Comment allons-nous définir l'acte ? Est-ce simplement par sa relation polaire à l'angoisse, par ce qui s'y passe de surmontement de l'angoisse, si je puis m'exprimer ainsi ?

Disons, en des formules qui ne peuvent qu'approcher ce qu'est un acte, que nous parlons d'acte quand une action a le caractère d'une manifestation significative où s'inscrit ce que l'on pourrait appeler l'état du désir. Un acte est une action en tant que s'y manifeste le désir même qui aurait été fait pour l'inhiber. C'est seulement à fonder la notion de l'acte dans son rapport à l'inhibition, que peut se trouver justifié que l'on appelle actes des choses qui, en principe, ont si peu l'air de se rapporter à ce que l'on peut appeler un acte au sens plein, éthique, du mot — l'acte sexuel, d'un côté, ou, d'un autre, l'acte testamentaire.

Eh bien, sur le rapport du *a* à la constitution d'un désir, et sur ce qu'il nous révèle du rapport du désir à la fonction naturelle, notre obsessionnel a pour nous sa valeur la plus exemplaire. Nous touchons tout le temps du doigt ce caractère dont seule l'habitude peut effacer pour nous l'aspect énigmatique, que chez lui les désirs se manifestent toujours dans une dimension que j'ai été jusqu'à appeler tout à l'heure fonction de défense.

C'est d'une façon un peu anticipée que j'ai pu le dire, car en quoi l'incidence du désir dans l'inhibition mérite-t-elle d'être appelée défense ? C'est uniquement en tant que cet effet du désir ainsi signalé,

par l'inhibition peut s'introduire dans une action déjà prise sous l'induction d'un autre désir.

C'est là aussi un fait d'expérience commune pour nous. Mais sans parler du fait que nous avons tout le temps affaire à quelque chose de cet ordre, observons, pour ne pas quitter notre obsessionnel, que c'est déjà là la position du désir anal, définie par le désir de retenir en tant que centré autour d'un objet primordial auquel il va donner sa valeur. Le désir de retenir n'a de sens pour nous que dans l'économie de la libido, c'est-à-dire dans ses liaisons avec le désir sexuel.

C'est là qu'il convient de rappeler l'*inter urinas et faeces nascitur* de saint Augustin. L'important n'est pas tellement que nous naissions entre l'urine et les fèces, du moins pour nous, analystes, c'est qu'entre l'urine et les fèces, c'est là que nous faisons l'amour. Nous pissons avant et nous chions après, ou inversement.

C'est là une corrélation de plus à laquelle nous apportons trop peu d'attention dans la phénoménologie que nous laissons venir en analyse. Nous l'avons vu à propos de cet élément aussi inaperçu que peut-être invoqué dans l'histoire de l'homme aux loups, son petit cadeau primitif. C'est pourquoi il faut avoir l'oreille bien tendue, et répéter, dans les cas où cela sort, le rapport qui lie l'acte sexuel à quelque chose qui, bien entendu, n'a pas l'air d'avoir beaucoup d'importance, mais qui la prend comme indicatif de la relation dont je parle, à savoir la fomentation habituelle de la petite merde, dont l'évacuation consécutive n'a sans doute pas la même signification chez tous les sujets, selon qu'ils sont sur le versant obsessionnel ou sur un autre.

3

Reprenons notre chemin au point où je vous y ai laissés.

Qu'en est-il du point où je vous dirige maintenant concernant la sous-jacence du désir au désir? Et comment concevoir ce qui, dans ce chemin, nous mène vers l'élucidation de son sens? — nous y mène, j'entends, non pas simplement dans son fait mais dans sa nécessité.

Nous avons interprété le désir comme défense, et nous avons dit que ce dont il se défend, c'est d'un autre désir. Nous allons maintenant pouvoir concevoir que nous y sommes menés, si je puis dire, tout

naturellement par ce qui mène l'obsessionnel à s'engager dans un mouvement de récurrence du procès du désir, mouvement par quoi il tend à en ressaisir les étapes. Ce mouvement est engendré par l'effort implicite de subjectivation qui est déjà dans ses symptômes, pour autant qu'il a des symptômes.

Que veut dire la corrélation redoublée, inscrite dans la matrice; à l'empêchement et à l'émotion? C'est ce que nous désignent les titres que j'ai mis ci-dessous.

désir	ne pas pouvoir	cause
ne pas savoir		
a		angoisse

Reformulation du tableau de l'angoisse

Je viens de vous expliquer pourquoi le désir est ici à la place de l'inhibition.

À la place de l'empêchement, il y a *ne pas pouvoir*. En effet, l'empêchement — il a bien fallu choisir un terme —, qui vient d'*impedire*, *prendre au piège*, n'est pas ici redoublement de l'inhibition. De quoi s'agit-il? De ce que le sujet est bien empêché de se tenir à son désir de retenir, et c'est ce qui se manifeste chez l'obsessionnel comme compulsion. Il ne peut pas se retenir.

À la place de l'émotion, il y a *ne pas savoir*. Le mot d'émotion est emprunté à une psychologie adaptationnelle de la réaction catastrophique qui n'est pas la nôtre. Lui aussi intervient ici dans un tout autre sens que dans la définition classique et habituelle. L'émotion dont il s'agit est celle que mettent en valeur les expériences fondées sur la confrontation à la tâche, quand le sujet ne sait pas où répondre. Là se rejoint notre *ne pas savoir* à nous.

Il ne savait pas que c'était cela, et c'est pour cette raison qu'au niveau du point où il ne peut pas s'empêcher, il laisse passer des choses, à savoir ces aller-et-retour du signifiant qui posent et effacent alternativement. Mais ces mouvements vont tous sur la même voie; également non sue, celle de retrouver la trace primitive. Ce que le sujet obsessionnel

cherche dans ce que j'ai appelé sa récurrence – et vous voyez pourquoi avoir choisi ce mot – dans le procès du désir, c'est bel et bien à retrouver la cause authentique de tout le processus. Et c'est parce que cette cause n'est rien d'autre que cet objet dernier, abject et dérisoire, qu'il reste dans la recherche de l'objet, avec ses temps de suspension, ses fausses routes, ses fausses pistes, ses dérivations latérales, qui font cette recherche tourner indéfiniment. Tout cela, qui se manifeste au niveau de l'*acting out*, se manifeste aussi dans le symptôme fondamental du doute, qui vient frapper pour le sujet la valeur de tous les objets de substitution.

Ici, ne pas pouvoir, c'est ne pas pouvoir quoi? S'empêcher. La compulsion est ici celle du doute. Elle concerne ces objets douteux grâce à quoi est reculé le moment d'accès à l'objet dernier, qui serait la fin au sens plein du terme, à savoir la perte du sujet sur le chemin où il est toujours ouvert à entrer par la voie de l'embarras – l'embarras où l'introduit comme telle la question de la cause, qui est ce par quoi il entre dans le transfert.

Avons-nous serré, ou même approché, la question de savoir comment intervient ici l'incidence d'un autre désir qui, par rapport à un premier, jouerait le rôle de défense? Manifestement non, pas encore. J'ai seulement tracé le chemin du retour à l'objet premier, avec sa corrélation d'angoisse, car c'est là qu'est en effet le motif du surgissement croissant de l'angoisse à mesure qu'une analyse d'obsessionnel est poussée plus loin vers son terme, pour peu que celle-ci ne soit menée que sur ce chemin.

La question reste donc ouverte, si ce n'est de ce que j'ai voulu dire, car je pense que vous avez pu déjà l'entrevoir, mais de ce qu'est et de ce d'où provient l'incidence du désir comme défense, défense contre un premier désir, défense agissante, agissant fort loin pour écarter l'échéance que je viens de dessiner comme celle du retour à l'objet. Comment cela est-il possible? Nous ne pouvons le concevoir qu'à donner, ainsi que je l'ai déjà fait tout à l'heure, sa position centrale au désir sexuel, que l'on appelle génital.

Chez l'homme, ce désir, en fonction de sa structuration propre autour du truchement d'un objet, se pose comme ayant l'angoisse en son cœur, qui sépare le désir de la jouissance. Au niveau du désir génital, la fonction du *a*, analogiquement à sa dominance, sa prégnance dans

l'économie du désir, se symbolise par le $(- \emptyset)$ qui apparaît comme le résidu subjectif au niveau de la copulation. La copule est partout, mais elle n'urit qu'à manquer là où, justement, elle serait proprement copulatoire. Ce trou central donne sa valeur privilégiée à l'angoisse de castration, seul niveau où l'angoisse se produise au lieu même du manque de l'objet.

C'est précisément à cela qu'est due chez l'obsessionnel l'entrée en jeu d'un autre désir. Cet autre désir donne son assiette à la position excentrique que je viens d'essayer de vous décrire, du désir de l'obsessionnel par rapport au désir génital.

Le désir de l'obsessionnel, en effet, n'est pas concevable dans son instance ni dans son mécanisme si ce n'est par ceci, qu'il se situe en suppléance de ce qui est impossible à suppléer ailleurs, c'est-à-dire en son lieu. Pour tout dire, l'obsessionnel, comme tout névrosé, a d'ores et déjà accédé au stade phallique, mais étant donné l'impossibilité où il est de satisfaire au niveau de ce stade, arrive son objet à lui, le *a* extrême, le *a* cause du désir de retenir. Si je voulais vraiment conjindre sa fonction avec tout ce que j'ai dit des relations du désir à l'inhibition, ce *a*, je l'appellerais bien plutôt le bouchon.

C'est par rapport à cette fonction que cet objet va prendre ses valeurs que je pourrais appeler développées. Et c'est ici que nous perçons l'origine de ce que je pourrais appeler le fantasme analytique de l'oblativité.

J'ai déjà dit et répété que l'oblativité est un fantasme d'obsessionnel. Tout le monde, bien sûr, voudrait bien que l'union génitale soit un don – *Je me donne, tu te donnes, nous nous donnons*. Malheureusement, il n'y a pas trace de don dans un acte génital, copulatoire, aussi réussi que vous puissiez l'imaginer. Il n'y a justement de don que là où on l'a toujours parfaitement repéré, au niveau anal. Au niveau génital, quelque chose se profile, se dresse, qui arrête le sujet sur la réalisation de la béance, du trou central, et empêche de saisir quoi que ce soit qui puisse fonctionner comme objet du don, objet destiné à satisfaire.

Puisque j'ai parlé de bouchon, vous pouvez là reconnaître la forme la plus primitive du robinet, introduit dans la discussion de la fonction de la cause. Eh bien, comment pourrions-nous illustrer la fonction de l'objet-bouchon ou robinet, avec sa conséquence, le désir de fermer?

Comment pourraient-ils se situer les différents éléments de notre matrice ?

La cause L'observation indique que le rapport à la cause – *leléksa* ? que peut-on faire avec un robinet ? est bel et bien le point initial où entre en jeu dans l'expérience de l'enfant l'attrait qu'exerce sur lui, contrairement à n'importe quel autre petit animal, ce type fondamental d'objet. Le *ne pas pouvoir* en faire quelque chose, comme aussi bien le *ne pas savoir* s'indiquent ici suffisamment, et dans leur distinction.

Qu'est-ce qu'est le symptôme ? C'est la fuite du robinet.

Le passage à l'acte, c'est de l'ouvrir, mais de l'ouvrir sans savoir ce que l'on fait. Quelque chose se produit ou se libère une cause par des moyens qui n'ont rien à faire avec cette cause, car, comme je vous l'ai fait remarquer, le robinet ne joue sa fonction de cause qu'en tant que tout ce qui peut en sortir vient d'ailleurs. C'est parce qu'il y a l'appel du trou phallique au centre du génital, que ce qui peut se passer au niveau de l'anal entre en jeu et prend son sens.

Quant à l'*acting out*, si nous voulons le situer par rapport à la métaphore du robinet, ce n'est pas le fait d'ouvrir le robinet, c'est simplement la présence ou non du jet. L'*acting out*, c'est le jet, c'est-à-dire ce qui se produit toujours d'un fait qui vient d'ailleurs que de la cause sur laquelle on vient d'agir. Notre expérience nous l'indique. Ce n'est pas que notre interprétation, par exemple sur le plan anal, soit fautive qui provoque l'*acting out*, c'est que, là où elle est portée, elle laisse place à quelque chose qui vient d'ailleurs. En d'autres termes, il ne faut pas trasser inconsidérément la cause du désir.

Ici s'introduit donc en ce terrain où se joue le sort du désir de l'obsessionnel, de ses symptômes et de ses sublimations – la possibilité de l'entrée en fonction de quelque chose qui prendra son sens d'être ce qui contourne la béance centrale du désir phallique. C'est ce qui se passe au niveau scopique. Tout ce que nous venons de dire de la fonction de *a* comme objet de don analogique destiné à retenir le sujet sur le bord du trou castratif, nous pouvons le transposer à l'image. L'image spéculaire entre en fonction analogue, parce qu'elle est en position corrélatrice par rapport au stade phallique.

Et c'est ici précisément qu'intervient chez le sujet obsessionnel l'ambiguïté de la fonction de l'amour, soulignée dans toutes les observations.

Qu'est-ce que c'est que cet amour idéalisé que nous trouvons aussi bien chez l'homme aux rats que chez l'homme aux loups, et dans toute observation un peu poussée d'obsessionnel ? Quel est le mot de cette énigme ? – énigme de la fonction donnée à l'Autre, la femme en l'occurrence, qui en fait cet objet exalté dont on ne nous a certainement pas attendus, ni vous, ni moi, ni l'enseignement qui se donne ici, pour savoir ce qu'il représente subrepticement de négation de son désir. En tous les cas, les femmes, elles, ne s'y trompent pas.

Qu'est-ce qui distinguerait ce type d'amour d'un amour érotomaniaque, s'il n'y avait ce que l'obsessionnel engage de lui dans l'amour, et que nous devons chercher ? S'il en est bien comme je vous l'ai dit, du dernier objet que puisse révéler son analyse par un certain chemin de la récurrence, à savoir qu'il s'agit de l'excrément, n'est-ce pas là pour l'obsessionnel la source divanatoire à se trouver objet aimable ?

Je vous prie de tâcher d'éclairer, avec votre lampe de poche, ce qu'il en est de la position de l'obsessionnel à cet égard.

Ce n'est pas le doute qui prévaut ici, c'est que le sujet préfère ne pas même y regarder. Cette prudence, vous la trouverez toujours chez lui. Et pourtant, l'amour prend pour lui les formes d'un lien exalté. C'est ce que qu'il entend que l'on aime, c'est de lui une certaine image. Cette image, il la donne à l'autre. Il la lui donne tellement qu'il s'imaginerait que l'autre ne saurait plus à quoi se raccrocher si cette image venait à lui faire défaut. C'est le fondement de ce que j'ai appelé ailleurs, la dimension altruiste de cet amour mythique, qui est fondé sur une mythique oblativité.

Le maintien de cette image de lui est ce qui attache l'obsessionnel à maintenir toute une distance de lui-même qui est justement ce qu'il y a de plus difficile à réduire dans l'analyse. C'est bien sûr de là que tel, qui avait une grande expérience de ces sujets, mais non pas l'appareil de la formuler, ce pour des raisons qui resteraient à approfondir, a tiré l'idée illusoire de mettre tout l'accent sur la notion de distance. Mais la distance dont il s'agit est cette distance du sujet à lui-même par où tout ce qu'il fait n'est jamais pour lui, quand il est sans analyse et laissé à sa solitude, que quelque chose qu'il perçoit au dernier terme comme un jeu, qui n'a profité en fin de compte qu'à cet autre dont je parle, cette image de lui-même.

On met communément en valeur ce rapport à l'image au titre de la

DU *a* AUX NOMS-DU-PÈRE

dimension narcissique où se développe tout ce qui est, chez l'obsessionnel, non pas central, c'est-à-dire symptomatique, mais comportemental ou vécu. Mais ce dont il s'agit là pour lui, et qui lui donne sa véritable assiette, c'est de réaliser au moins le premier temps de ceci, qu'il n'est jamais permis à son désir de se manifester en acte. Son désir se soutient de faire le tour de toutes les possibilités qui déterminent l'impossible au niveau phallique et génital. Quand je dis que l'obsessionnel soutient son désir comme impossible, je veux dire qu'il soutient son désir au niveau des impossibilités du désir.

Si l'image du trou s'impose ici, et si j'ai si longtemps insisté sur cette référence, c'est que le cercle du désir de l'obsessionnel est justement l'un de ces cercles qui ne peuvent jamais se réduire à un point en raison de leur place topologique sur le tore. C'est parce que, de l'oral à l'anal, de l'anal au phallique, du phallique au scopique, et du scopique au vociféré, cela ne revient jamais sur soi-même, sinon en repassant par son point de départ.

Cet exemple est suffisamment démonstratif à être élaboré comme tel, et il est transposable dans d'autres structures, l'hystérique notamment.

C'est autour de ces structures que je donnerai la prochaine fois sa formulation conclusive à ce qu'il nous permettra de situer au dernier terme la position et la fonction de l'angoisse.

26 JUIN 1963

*Masquage scopique de l'objet a
La naissance comme intrusion de l'Autre
Séparer et retenir
Deuil, manie, mélancolie
La voix, le père, le nom, l'amour*

Je conclurai aujourd'hui sur ce que je m'étais proposé de vous dire cette année de l'angoisse.

J'en marquerai la limite et la fonction, indiquant par là où j'entends que se continuent les positions qui seules nous permettent, nous permettront s'il se peut, de boucler ce qu'il en est de notre rôle d'analystes.

da

L'angoisse, Freud, au terme de son œuvre, l'a désignée comme signal. Il l'a désignée comme un signal distinct de l'effet de la situation traumatique, et articulé à ce qu'il appelle danger, terme qui renvoie pour lui à la notion, il faut bien le dire non élucidée, de danger vital.

Ce que j'aurai pour vous articulé d'original cette année, c'est une précision sur ce qu'est ce danger. Conformément à l'indication freudienne mais plus précisément articulé, je dis que le danger en question est lié au caractère de cession du moment constitutif de l'objet *a*.

De quoi dès lors, en ce point de notre élaboration, l'angoisse doit-elle être considérée comme le-signal? Ici encore, nous articulerons autrement que Freud le moment où est mise en jeu la fonction de l'angoisse.

Je situe ce moment comme antérieur à la cession de l'objet, de même que la nécessité de son articulation oblige Freud à situer quelque chose de plus primitif que la situation de danger. L'expérience nous interdit en effet de ne pas le faire.

Comme je vous l'ai annoncé dès le Séminaire d'il y a deux ans, l'angoisse se manifeste sensiblement comme se rapportant de façon complexe au désir de l'Autre. Dès ce premier abord, j'ai indiqué que la fonction angoissante du désir de l'Autre était liée à ceci, que je ne sais pas quel objet *a* je suis pour ce désir.

Ce que j'accentuerai aujourd'hui, c'est ceci. C'est seulement au niveau que j'ai désigné au tableau comme le quatrième – parmi les cinq définissables comme caractéristiques de la constitution du sujet dans sa relation à l'Autre, pour autant que nous pouvons l'articuler comme centrée autour de la fonction de l'angoisse – que s'articule pleinement, que prend forme exemplaire, qu'est remplie dans sa plénitude cette forme spécifique par quoi le désir humain est fonction du désir de l'Autre.

L'angoisse, vous ai-je dit, est liée à ceci, que je ne sais pas quel objet *a* je suis pour le désir de l'Autre, mais ceci ne vaut en fin de compte qu'au niveau scopique. C'est à ce niveau que je puis vous donner la fable exemplaire dans laquelle l'Autre serait un radicalement Autre, la mante religieuse au désir vorace à quoi ne me lie aucun facteur commun. Bien au contraire, à l'Autre humain quelque chose me lie, qui est ma qualité d'être son semblable, et il en résulte que le reste *a*, celui du *je ne sais pas quel objet je suis* angoissant, est foncièrement méconnu. Il y a méconnaissance de ce qu'est le *a* dans l'économie de mon désir d'homme, et c'est pourquoi le niveau dit quatrième, celui du désir scopique, celui où la structure du désir est la plus pleinement développée dans son aliénation fondamentale, est aussi, paradoxalement, celui où l'objet *a* est le plus masqué et où, de ce fait, le sujet est le plus sécurisé quant à l'angoisse.

C'est bien ce qui rend nécessaire que nous cherchions ailleurs la trace du *a* quant au moment de sa constitution.

En effet, s'il est vrai que par essence l'Autre est toujours là dans sa pleine réalité, et si donc, pour autant qu'elle prend présence subjective, cette réalité est toujours susceptible de se manifester par quelque une de ses arêtes, il est clair néanmoins que le développement ne donne pas un accès égal à cette réalité de l'Autre.

Au premier niveau, la réalité de l'Autre est présentifiée par le besoin, comme il est bien net dans l'impuissance originelle du nourrisson. C'est seulement au second niveau, avec l'incidence de la demande de l'Autre;

que quelque chose se détache à proprement parler, qui nous permet d'articuler de façon complexe la constitution du *a* par rapport à la fonction de l'Autre comme lieu de la chaîne signifiante.

Mais je ne veux pas quitter aujourd'hui le premier niveau, le niveau dit oral, sans bien pointer que l'angoisse y paraît déjà, avant toute articulation comme telle de la demande de l'Autre. Singulièrement, cette manifestation de l'angoisse coïncide avec l'émergence même au monde de celui qui sera le sujet. Cette manifestation, c'est le cri.

Or, le cri, j'ai dès longtemps situé sa fonction comme rapport, non pas originel, mais terminal, à ce que nous devons considérer comme étant le cœur même de cet Autre, en tant que celui-ci s'achève pour nous à un moment comme la forme de notre prochain. Je vous prie un instant de vous arrêter au paradoxe qui là conjoint le point de départ de ce premier effet de cession qui est celui de l'angoisse, avec ce qui sera au terme quelque chose comme son point d'arrivée. La différence, c'est que le cri qui échappe au nourrisson, il ne peut rien en faire. Il a là cédé quelque chose, et rien ne l'y conjoint plus.

Cette angoisse originelle, suis-je le premier à l'accentuer? Tous les auteurs l'ont fait. Ils ont accentué son caractère dans un certain rapport dramatique de l'organisme, humain en l'occasion, au monde où il va vivre. Que pouvons-nous retenir des indications multiples et confuses qu'ils nous donnent sur cette émergence, et qui ne peuvent pas ne pas avoir certains traits contradictoires? Pouvons-nous par exemple retenir comme valable l'indication ferenczienne qu'il y a émergence, pour l'ontogenèse elle-même, hors de je ne sais quel milieu aqueux primitif qui serait l'homologue du milieu marin? Le liquide amniotique aurait-il un rapport avec cette eau primitive?

Pour l'animal vivant dans un tel milieu, l'échange de l'intérieur avec l'extérieur s'opère au niveau de la branchie, alors qu'assurément, jamais, à aucun moment de l'embryon, la branchie humaine ne fonctionne. Cependant, tout ce qui nous est indiqué dans cette spéculation souvent confuse qu'est la spéculation psychanalytique, doit être considéré par nous comme n'étant pas dépourvu de sens, et même comme pouvant être sur la voie de quelque chose de significatif. Elle saute, elle se traîne, mais quelquefois elle illumine. Aussi bien, puisque de phylogénèse on fait aussi état en l'occasion, je vous prierais plutôt de retenir ceci.

Dans le schéma le plus basal de l'échange vital entre un organisme et son milieu, cet organisme a une limite, sur laquelle se distribuent un certain nombre de points choisis d'échange. Cette paroi assure l'osmose entre le milieu extérieur et le milieu intérieur, entre lesquels il y a ainsi un facteur commun. Arrêtez-vous alors à considérer cette chose incroyable — l'étrangeté de ce saut par quoi des êtres vivants sont sortis de leur milieu primitif, et sont passés à l'air.

Il y faut un organe dont — je vous prie de consulter les livres d'embryologie — on ne peut qu'être frappé par le caractère de néoformation arbitraire, si l'on peut dire, dans le développement. Il fait intrusion à l'intérieur de l'organisme, et mobilise toute l'adaptation du système nerveux, qui met longtemps à s'accommoder de cet appareil avant qu'il ne fonctionne vraiment comme une bonne pompe. On peut dire qu'il y a autant d'étrangeté dans le saut que constitue l'apparition de cet organe, qu'il y en a dans le fait qu'à un moment de l'histoire, on a vu des êtres humains respirer dans un poumon d'acier, ou encore s'en aller dans ce que l'on appelle improprement le cosmos avec, autour de soi, quelque chose qui n'est pas essentiellement différent de ce que j'évoque ici comme réserve d'air quant à sa fonction vitale.

L'angoisse a été choisie par Freud comme signal de quelque chose. Ce quelque chose, ne devons-nous pas en reconnaître ici le trait essentiel? — dans l'intrusion radicale de quelque chose de si Autre à l'être vivant humain que constitue déjà pour lui le fait d'être passé dans l'atmosphère, qu'en émergeant à ce monde où il doit respirer, il est d'abord littéralement étouffé, suffoqué. C'est ce que l'on a appelé le trauma — il n'y en a pas d'autre —, le trauma de la naissance, qui n'est pas séparation d'avec la mère, mais aspiration en soi d'un milieu foncièrement Autre.

Bien sûr, le lien n'apparaît pas clairement de ce moment avec ce que l'on peut appeler la séparation du sevrage. Cependant, je vous prie de rassembler les éléments de votre expérience, expérience d'analystes et d'observateurs de l'enfant, sans hésiter à reconstruire tout ce qui s'avère nécessaire pour donner un sens au terme de sevrage. Disons que le rapport du sevrage à ce premier moment n'est pas un rapport simple; le rapport de phénomènes qui se recouvrent, mais bien plutôt quelque rapport de contemporanéité.

Pour l'essentiel, il n'est pas vrai que l'enfant soit sévré. Il se détache du sein, il joue. Après la première expérience de cession dont le caractère déjà subjectivé se manifeste sensiblement par le passage sur sa face des premiers signes ébauchant, rien de plus, la mimique de la surprise, il joue à se détacher du sein et à le reprendre. S'il n'y avait déjà là quelque chose d'assez actif pour que nous puissions l'articuler dans le sens d'un désir de sevrage, comment même pourrions-nous concevoir les faits très primitifs, très primordiaux dans leur apparition, de refus du sein, les formes premières de l'anorexie dont notre expérience nous apprend à chercher tout de suite les corrélations au niveau du grand Autre?

Pour fonctionner authentiquement comme ce qu'il est donné pour être dans la théorie classique, à savoir l'objet en jeu dans la rupture du lien à l'Autre, il manque à cet objet premier que nous appelons le sein son plein lien à l'Autre. C'est pourquoi j'ai fortement accentué que son lien est plus proche au sujet néo-natal. Le sein n'est pas de l'Autre, il n'est pas le lien qu'il y a à rompre de l'Autre, il est tout au plus le premier signe de ce lien. C'est pourquoi il a rapport avec l'angoisse, mais c'est aussi pourquoi il est la première forme de l'objet transitionnel au sens de Winnicott, la forme qui en rend possible la fonction. Aussi bien n'est-il pas, à ce niveau défini par *a*, le seul objet qui s'offre à la remplir.

Si, plus tard, un autre objet, l'objet anal, viendra à remplir de façon plus claire cette fonction au moment où l'Autre lui-même élabore la sienne sous la forme de la demande, on peut rappeler la sagesse de toujours de ces veilleuses de la venue au monde de l'animal humain, les sages-femmes, qui se sont toujours arrêtées, sont toujours tombées en arrêt devant ce singulier et significatif objet qu'a été à l'apparition de l'enfant le méconium.

Pour l'avoir déjà fait longuement la dernière fois, je ne reviendrai pas aujourd'hui sur l'articulation, beaucoup plus caractéristique, de la fonction de l'objet *a* que nous permet de faire l'objet-anal, en tant qu'il se trouve à être le premier-support de la subjectivation dans le rapport à l'Autre, je veux dire ce en quoi, ou ce par quoi, le sujet est d'abord requis par l'Autre de se manifester comme sujet, sujet de plein droit.

À ce niveau, ce que le sujet a déjà à donner, c'est ce qu'il est — en tant que ce qu'il est ne peut entrer dans le monde que comme, reste,

comme irréductible par rapport à ce qui lui est imposé de l'emprise symbolique. C'est à cet objet en tant qu'objet causal qu'est appendu ce qui va primordialement identifier le désir au désir de retenir. La première forme évolutive du désir s'apparente ainsi comme telle à l'ordre de l'inhibition. Quand le désir apparaît pour la première fois comme formé, je dis au second niveau, il s'oppose à l'acte même par où son originalité de désir s'était introduite au stade précédent. La seconde forme du désir, celle qui éclaire la fonction de cause que je donne à l'objet, se manifeste en ceci qu'elle se retourne contre la fonction antérieure qui introduit l'objet *a* comme tel.

En effet, il est clair que c'est bien déjà à l'objet qu'est appendue la première forme de désir, celle que nous avons élaborée comme désir de séparation. Comme je l'ai rappelé tout à l'heure, l'objet est là, bien sûr il est déjà donné, déjà produit, produit primitivement, déjà là comme produit de l'angoisse. Puis, comme quelque chose d'antérieur, il est nus à la disposition de la fonction déterminée par l'introduction de la demande.

Ce qui est ici intéressé n'est donc ni l'objet en soi, ni le sujet qui s'autonomiserait dans une vague et confuse priorité de totalité. Dès l'abord, initialement, il s'agit d'un objet choisi pour sa qualité d'être spécialement cessible, d'être originellement un objet lâché, et il s'agit d'un sujet à constituer dans sa fonction d'être représenté par *a*, fonction qui restera essentielle jusqu'au terme.

C'est là que se trouve le niveau où nous devons nous soutenir si nous voulons vraiment considérer ce qu'il en est de notre fonction technique.

2

Il s'agit maintenant de s'apercevoir que les positions respectives de l'angoisse et de ce qui est *a* sont interchangeable. Il y a, d'un côté, le point d'insertion primitif du désir, constitué par la conjonction en une même parenthèse du *a* et du grand D de la demande, et, de l'autre côté, l'angoisse.

L'angoisse, la voici donc.

Nous la savons depuis longtemps écartée, dissimulée, dans ce que nous appelons le rapport ambivalent de l'obsessionnel, ce rapport que

limitant à n'être que celui de l'agressivité alors qu'il s'agit d'autre chose. Cet objet que le sujet ne peut s'empêcher de retenir comme le bien qui le fait valoir, n'est aussi, de lui, que le déjet, la déjection. Ce sont les deux faces par où l'objet détermine le sujet même comme compulsion et comme doute.

De cette oscillation entre ces deux points extrêmes dépend le passage, momentanément, possible, du sujet par ce point zéro, où il se trouve en fin de compte entièrement à la merci de l'autre, ici au sens duel du petit autre.

C'est pourquoi, dès ma deuxième leçon, je vous ai signalé que la structure du rapport du désir au désir de l'Autre, au sens que je vous enseigne, s'oppose à la structure où il s'articule, se définit, voire s'algebrise, dans la dialectique hégélienne.

Je vous ai dit que le point où ces deux désirs se recouvrent partiellement est celui-là même qui nous permet de définir ce rapport comme un rapport d'agressivité. J'ai déjà écrit la formule qui le définit au point où nous égalons à zéro le moment – je l'entends au sens de ce mot en physique – de ce désir. C'est la formule $d(a): 0 > d(0)$, qui est à lire – désir de *a*, autrement dit, désir en tant que déterminé par le premier objet caractéristiquement cessible. En ce point, on peut dire que le sujet se trouve effectivement affronté avec ce que la phénoménologie hégélienne traduit par l'impossibilité de la coexistence des consciences-de-soi, et qui n'est que l'impossibilité pour le sujet de trouver en lui-même sa cause au niveau du désir.

Vous devez voir que s'amorce déjà ici ce qui coordonne à la fonction de cause de la notion de *causa sui*, fantasma où la pensée se conforte de l'existence, quelque part, d'un être à qui sa cause ne serait pas étrangère, et à quoi la spéculation humaine est en quelque sorte forcée de recourir comme à une compensation, comme au surmontement arbitraire de ceci de notre condition, que la cause de son désir, l'être humain est d'abord soumis à l'avoir produite dans un danger qu'il ignore.

À cela est lié le ton suprême-et magistral dont retentit et ne cesse de retentir au cœur de l'Écriture sacrée; malgré son aspect blasphématoire, le מלך , le *Tout est vanité* de l'Écclesiaste. Ce que nous traduisons par le mot de vanité, c'est dans l'hébreu ceci, *niah*, dont je vous écris les trois lettres radicales, נחיה , et qui veut dire *agent, haleine-encore*, si vous

voulez, nuée, chose qui s'efface — ce qui nous ramène à une ambiguïté que je crois plus légitime à évoquer ici, concernant ce que peut avoir de plus abject le souffle, que tout ce que Jones a cru devoir élaborer à propos de la conception de la Madone par l'oreille. Cette thématique de la vanité est bien celle qui donne sa résonance et sa portée toujours présentes à la définition hégélienne de la lutte originelle et féconde d'où part la *Phénoménologie de l'esprit*, la lutte à mort dite de pur prestige, ce qui a bien l'accent de vouloir dire la lutte pour rien.

Faire tourner la cure de l'obsession autour de l'agressivité, c'est introduire à son principe — de façon patente, et, si je puis dire, avouée, même si elle n'est pas délibérée — la subduction du désir du sujet au désir de l'analyste. Ce désir, comme tout désir, s'il a une référence interne au *a*, il s'articule ailleurs. Ici, il s'identifie à l'idéal de la position que l'analyste a obtenue ou cru obtenir à l'endroit de la réalité, idéal auquel le désir du patient sera obligé de se courber.

Or, le *a* dont il s'agit, marqué comme cause du désir, n'est pas cette vanité ni ce déchet. S'il est bien dans sa fonction ce que j'articule, à savoir l'objet défini comme un reste irréductible à la symbolisation au lieu de l'Autre, il dépend néanmoins de cet Autre, car, autrement, comment se constituerait-il ?

Si *a* est le reste unique de l'existence en tant qu'elle se fait valoir, ce n'est donc pas, comme on l'a dit, de l'existence dans sa facticité. Cette facticité, en effet, ne se situerait que de sa référence à une prétendue, mythique, nécessité noétique, elle-même posée comme référence première. Mais il n'y a nulle facticité dans le reste *a*, car s'y enracine le désir qui arrivera plus ou moins à culminer dans l'existence.

La sévérité plus ou moins poussée de sa réduction, à savoir ce qui le fait irréductible, et où chacun peut reconnaître le niveau exact jusqu'où il s'est haussé au lieu de l'Autre, voilà ce qui se définit dans ce dialogue qui se joue sur une scène. D'où le principe de ce désir, après y être monté, devra en retomber, à travers l'épreuve de ce qu'il y aura laissé, dans un rapport de tragédie, ou de comédie plus souvent.

Il s'y joue, bien sûr, en tant que rôle, mais ce n'est pas le rôle qui compte, nous le savons tous d'expérience et de certitude intérieures, c'est ce qui, au-delà de ce rôle, reste. Reste précaire et livré, sans doute, car, comme chacun le sait de nos jours, je suis à jamais l'objet cessible, l'objet d'échange, et cet objet est le principe qui me fait désirer, qui

me fait désirant d'un manque — manque qui n'est pas un manque du sujet, mais un défaut fait à la jouissance qui se situe au niveau de l'Autre.

C'est en cela que toute fonction du *a* ne se réfère qu'à la béance centrale qui sépare, au niveau sexuel, le désir du lieu de la jouissance, et nous condamne à cette nécessité qui veut que pour nous la jouissance ne soit pas, de nature, promise au désir. Le désir ne peut faire que d'aller à sa rencontre, et, pour la rencontrer, il ne doit pas seulement comprendre, mais franchir le fantasme même qui le soutient et le construit.

Cela, nous l'avons découvert comme cette butée que nous appelons angoisse de castration, mais pourquoi pas désir de castration ? — puisqu'au manque central qui disjoints le désir de la jouissance, là aussi un désir est suspendu, dont la menace pour chacun n'est faite que de sa reconnaissance dans le désir de l'Autre. À la limite, l'Autre, quel qu'il soit, paraît être dans le fantasme le châtrant, l'agent de la castration.

Assurément, les positions sont ici différentes chez l'homme et chez la femme. Pour la femme, la position est plus confortable, car l'affaire est déjà faite. C'est aussi ce qui fait son lien bien plus spécial au désir de l'Autre. La remarque singulière de Kierkegaard, que la femme est plus angoissée que l'homme, est, je crois, profondément juste. Comment cela serait-il possible si, au niveau central, phallique, l'angoisse n'était pas faite précisément de la relation au désir de l'Autre ?

Le désir, en tant qu'il est en son cœur désir de désir, c'est-à-dire tentation, nous ramène à cette angoisse dans sa fonction la plus originelle. L'angoisse, au niveau de la castration, représente l'Autre, si la rencontre du fléchissement de l'appareil nous donne ici l'objet sous la forme d'une carence.

AI-JE besoin de rappeler ce qui, dans la tradition analytique, confirme ce que je sus en train d'articuler ici ? Qui est celui qui nous donne le premier exemple de la castration attirée, assumée, désirée comme telle, sinon Œdipe ?

Œdipe n'est pas d'abord le père. C'est ce que j'ai voulu dire depuis longtemps en faisant remarquer ironiquement qu'Œdipe n'aurait pas su qu'il avait un complexe d'Œdipe. Œdipe est celui qui veut passer authentiquement, et mythiquement aussi, au quatrième niveau, qu'il me faut bien aborder par sa voie exemplaire — celui qui veut violer l'interdit concernant la conjonction du *a*, ici ($- \phi$), et de l'angoisse —

celui qui veut voir ce qu'il y a au-delà de la satisfaction, elle réussit, de son désir. Le péché d'Œdipe est la *cupido sciendi*, il veut savoir et ceci se paie par l'horreur que j'ai décrite – ce qu'il voit enfin, ce sont ses propres yeux, *a*, jetes au sol.

Est-ce à dire que ce soit là la structure du quatrième niveau, et qu'il faille toujours quelque part qu'il y ait présent ce rite sanglant d'aveuglement? Non, ils ont des yeux pour ne point voir, il n'est pas nécessaire qu'ils se les arrachent.

C'est bien là par quoi le drame humain n'est pas tragédie, mais comédie.

L'angoisse est suffisamment repoussée, méconnue, dans la seule capture de l'image spéculaire *1(a)*. Le mieux que l'on puisse souhaiter est qu'elle se reflète dans les yeux de l'Autre – mais il n'en est même pas besoin puisqu'il y a le miroir.

3

Voyons maintenant quelle est l'articulation du quatrième niveau en utilisant notre tableau de référence inhibition-symptôme-angoisse.

Voici comment je la décrirai.

I	désir de ne pas voir	impuissance	concept d'angoisse
S	méconnaissance	toute-puissance	suicide
A	idéal	deuil	angoisse

Le niveau scopique

À la place de l'inhibition, c'est le désir de ne pas voir. Vu la disposition des phénomènes, il est à peine besoin de l'argumenter, car tout y satisfait.

La méconnaissance, comme structurale au niveau de *ne pas savoir*, est là à la deuxième ligne.

À la troisième, comme émoi, l'idéal. C'est l'Idéal du moi, c'est-à-dire ce qui, de l'Autre, est le plus commode à introjecter, comme l'on dit.

Ce n'est point sans raison que le terme d'introjection est introduit ici, je vous prie néanmoins de ne le prendre qu'avec réserve, car l'ambiguïté qui reste de l'introjection à la projection nous indique suffisamment qu'il faudra introduire un autre niveau pour donner son plein sens au terme d'introjection.

Au cœur du quatrième niveau, à la place centrale du symptôme tel qu'il s'incarne spécialement au niveau de l'obsessionnel, j'ai déjà désigné le fantasme de la toute-puissance. Ce fantasme est corrélatif de l'impuissance fondamentale à soutenir le désir de ne pas voir.

Ce que nous mettrons au niveau de l'*acting out*, c'est la fonction du deuil, pour autant que je vais à l'instant vous prier d'y reconnaître ce que je vous ai appris à y voir d'une structure fondamentale de la construction du désir, au cours d'une année passée.

Au niveau du passage à l'acte, le fantasme de suicide, dont le caractère et l'authenticité sont à mettre en question de façon essentielle à l'intérieur de la casuistique.

En bas à droite, l'angoisse toujours, ici en tant qu'elle est masquée.

Au niveau de l'embarras, ce que nous appellerons légitimement le concept d'angoisse. Je ne sais pas si l'on se rend bien compte de l'audace qu'apporte Kierkegaard avec ce terme. Qu'est-ce que cela peut vouloir dire? sinon que la prise véritable sur le réel, c'est, ou bien la fonction du concept selon Hegel, c'est-à-dire la prise symbolique, ou bien celle que nous donne l'angoisse, seule appréhension dernière et comme telle de toute réalité – et qu'entre les deux il faut choisir.

Le concept de l'angoisse ne surgit donc comme tel qu'à la limite, et d'une méditation dont rien ne nous indique qu'elle ne rencontre pas très tôt sa butée. Mais il nous importe seulement de retrouver ici la confirmation des vérités que nous avons déjà abordées par d'autres biais.

Je reviens maintenant, comme annoncé, sur la fonction du deuil.

Au terme de sa spéculation sur l'angoisse, Freud se demande en quoi tout ce qu'il a pu avancer sur les rapports de l'angoisse avec la perte de l'objet peut bien se distinguer du deuil. Tout le codicille, l'appendice à *Inhibition, symptôme, angoisse*, marque le plus extrême embarras à définir la façon dont on peut comprendre que ces deux fonctions auxquelles il donne la même référence donnent lieu à des manifestations si diverses.

Je crois devoir ici vous rappeler ce à quoi nous a menés notre interrogation quand il s'est agi d'Hamlet comme personnage dramatique

éminent qui marque l'émergence, à l'octe de l'éthique moderne, du nouveau rapport du sujet à son désir.

J'ai pointé que c'est à proprement parler l'absence du deuil chez sa mère, qui a fait s'évanouir en lui, se dissiper, s'effondrer jusqu'au plus radical, tout élan possible d'un désir, alors que cet être nous est par ailleurs présenté d'une façon qui a permis à un Salvador de Madariaga, par exemple, de reconnaître chez lui le style même des héros de la Renaissance. Hamlet est un personnage dont le moins que l'on puisse dire — au je besoin de le rappeler? —, c'est qu'il ne recule pas devant grand-chose et qu'il n'a pas froid aux yeux. La seule chose qu'il ne puisse pas faire, c'est justement l'acte qu'il est fait pour faire, et ce, parce que le désir manque.

Le désir manque en ceci que s'est effondré l'Idéal. Hamlet évoque en effet ce qu'était la révérence de son père envers un être devant lequel, à notre étonnement, ce roi suprême, le vieil Hamlet, se courbait littéralement pour lui faire hommage, tapis, de son allégeance amoureuse. Quoi de plus douteux que la sorte de rapport idolâtrique que dessinent les paroles d'Hamlet? N'y a-t-il pas là les signes d'un sentiment trop forcé, trop exalté, pour n'être pas de l'ordre d'un amour unique, mythique, d'un amour apparenté au style de l'amour courtois? Or, quand il se manifeste en dehors du champ de ses références proprement culturelles et rituelles où il s'adresse évidemment à autre chose qu'à la Dame, l'amour courtois est au contraire le signe de je ne sais quelle carence, de je ne sais quel abbi, devant les difficiles chemins qu'implique l'accès à un véridique amour.

À la survalorisation par son père de la Gertrud conjugale, telle que cette attitude est présentée dans les souvenirs d'Hamlet, il est patent que correspond dialectiquement sa propre évacuation animale de la Gertrud maternelle. Quand l'Idéal est contredit, quand il s'effondre, le résultat, constatons-le — le pouvoir du désir disparaît chez Hamlet. Comme je vous l'ai montré, ce pouvoir ne sera restauré en lui qu'à partir de la vision, au-dehors, d'un deuil, un vrai, avec lequel il entre en concurrence, celui de Laërte par rapport à sa sœur, qui est l'objet aimé par Hamlet et dont il s'est trouvé soudain séparé par la carence du désir.

Est-ce que ceci ne nous ouvre pas la porte, ne nous donne pas la clé, qui nous permet de mieux articuler que ne le fait Freud, mais dans la ligne même de son interrogation, ce que cela signifie, un deuil?

Freud nous fait remarquer que le sujet du deuil a affaire à une tâche qui serait de consommer une seconde fois la perte de l'objet aimé provoquée par l'accident du destin. Et Dieu sait combien il insiste, à juste titre, sur le côté détaillé, minutieux, de la remémoration de tout ce qui a été vécu du lien avec l'objet aimé.

Quant à nous, le travail du deuil nous apparaît, dans un éclairage à la fois identique et contraire, comme un travail qui est fait pour maintenir et soutenir tous ces liens de détails, en effet, aux fins de restaurer le lien avec le véritable objet de la relation, l'objet masqué, l'objet *a* — auquel par la suite un substitut pourra être donné, qui n'aura pas plus de portée, en fin de compte, que celui qui en a d'abord occupé la place. Comme me le disait l'un d'entre nous, humoriste, à propos de l'aventure qui nous est décrite dans le film *Hiroshima mon amour*, c'est une histoire bien faite pour nous montrer que n'importe quel Allemand irremplaçable peut trouver immédiatement un substitut parfaitement valable dans le premier Japonais rencontré au coin de la rue.

Le problème du deuil est celui du maintien, au niveau scopique, des liens par où le désir est suspendu, non pas à l'objet *a*, mais à *i(a)*, par quoi est narcissiquement structuré tout amour, en tant que ce terme implique la dimension idéalisée que j'ai dite. C'est ce qui fait la différence de ce qui se passe dans le deuil avec ce qui se passe dans la mélancolie et dans la manie.

À moins de distinguer l'objet *a* du *i(a)*, nous ne pouvons pas concevoir la différence radicale qu'il y a entre la mélancolie et le deuil, que Freud rappelle et articule puissamment dans la note que j'ai citée, ainsi que dans l'article bien connu sur *Deuil et Mélancolie*. Ai-je besoin de vous lire le passage pour vous le remettre en mémoire? Après s'être engagé dans la notion de la réversion de la libido prétendument objectale sur le moi propre du sujet, Freud avoue en termes propres que, dans la mélancolie, ce processus n'aboutit évidemment pas, car l'objet surmonte la direction du processus. C'est l'objet qui triomphe.

Il s'agit d'autre chose dans la mélancolie que du mécanisme du retour de la libido dans le deuil, et, de ce fait, tout le processus, toute la dialectique s'édifie autrement. L'objet, Freud nous dit qu'il faut — pour-quoi dans ce cas? je le laisse ici de côté — que le sujet s'explique avec. Mais le fait que c'est un objet *a*, et qu'un quatrième niveau celui-ci est d'habitude masqué derrière le *i(a)* du narcissisme et méconnu dans son

essence, nécessite pour le mélancolique de passer, si je puis dire, au travers de sa propre image, et d'attaquer d'abord celle-ci pour pouvoir atteindre, dedans, l'objet *a* qui le transcende, dont la commande lui échappe – et dont la chute l'entraînera dans la précipitation-suicide, avec l'automatisme, le mécanisme, le caractère nécessaire et foncièrement aliéné avec lequel vous savez que se font les suicides de mélancoliques. Et ils ne se font pas dans n'importe quel cadre. Si cela se passe si souvent à la fenêtre, sinon à travers la fenêtre, ce n'est pas un hasard. C'est le recours à une structure qui n'est autre que celle du fantasme.

Ce qui distingue ce qui est du cycle manie-mélancolie, de tout ce qui est du cycle idéal de la référence au deuil et au désir, nous ne pouvons le saisir qu'à accentuer la différence de fonction erite, d'une part, le rapport de *a* à *i(a)* dans le deuil, et, d'autre part, dans l'autre cycle, la référence radicale au *a*, plus enracinante pour le sujet que n'importe quelle autre relation, mais aussi foncièrement méconnue, aliénée, dans le rapport narcissique.

Dans la manie, précisons tout de suite que c'est la non-fonction de *a* qui est en cause, et non pas simplement sa méconnaissance. Le sujet n'y est lésé par aucun *a*, ce qui le livre, quelquefois sans aucune possibilité de liberté, à la métonymie pure, infinie et ludique, de la chaîne signifiante.

Sans doute ai-je ici éludé bien des choses, mais cela va nous permettre de conclure, au niveau où, cette année, j'ai l'intention de vous laisser,

4

Le désir dans son caractère le plus aliéné, le plus foncièrement fantasmatique, est ce qui caractérise le quatrième niveau. Si j'ai amorcé la structure du cinquième, et si j'ai assez indiqué qu'à ce niveau le *a* se retaille, ici ouvertement aliéné, comme support du désir de l'Autre qui, cette fois, se nomme – vous pouvez remarquer que c'est aussi pour vous dire pourquoi je m'arrêterai cette année à ce terme.

En effet, toute la dialectique de ce qui se passe au cinquième niveau, implique une articulation plus détaillée qu'elle n'a jamais été faite avec ce que j'ai désigné tout à l'heure comme l'introjection – la quelle

implique comme telle la dimension auditive –, laquelle implique aussi la fonction paternelle.

Si l'année prochaine les choses se passent de façon à ce que je puisse poursuivre mon Séminaire selon la voie prévue, c'est autour, non pas seulement du Nom, mais des Noms-du-Père, que je vous donnerai rendez-vous. Et ce n'est pas pour rien.

Dans le mythe freudien, le père intervient de la façon la plus évidemment mythique comme étant celui dont le désir submerge, écrase, s'impose à tous les autres. Est-ce qu'il n'y a pas là une contradiction évidente avec le fait évidemment donné par l'expérience que, par sa voie, c'est tout autre chose qui s'opère, à savoir la normalisation du désir dans les voies de la loi ?

Est-ce là tout ? La nécessité même de maintenir le mythe à côté de ce qui nous est ici tracé et rendu sensible par l'expérience jusque dans les faits maintes fois pesés par nous de la carence de la fonction du père, n'attire-t-elle pas notre attention sur autre chose ? – sur ceci, que dans la manifestation de son désir, le père, lui, sait à quel *a* ce désir se réfère.

Contrairement à ce qu'énonce le mythe religieux, le père n'est pas *causa sui*, mais sujet qui a été assez loin dans la réalisation de son désir pour le réintégrer à sa cause, quelle qu'elle soit, à ce qu'il y a d'irréductible dans la fonction du *a*. C'est ce qui nous permet d'articuler au principe même de notre recherche, sans l'éluder d'aucune façon, qu'il n'est aucun sujet humain qui n'ait à se poser comme un objet, un objet fini, auquel sont appendus des désirs finis, lesquels ne prennent l'apparence de s'infiniter que pour autant qu'à s'évader les uns des autres toujours plus loin de leur centre, ils portent le sujet toujours plus loin de toute réalisation authentique.

Or, la méconnaissance du *a* laisse une porte ouverte. Nous le savons depuis toujours, il n'y a même pas eu besoin de l'analyse pour nous le montrer puisque j'ai cru pouvoir vous le montrer dans un dialogue de Platon, *Le Banquet*. La seule voie dans laquelle le désir puisse nous livrer ce en quoi nous aurons à nous reconnaître l'objet *a* en tant qu'au terme, terme sans doute jamais achevé, il est notre existence la plus radicale, ne s'ouvre qu'à situer *a* comme tel dans le champ de l'Autre. Et non seulement il est à y être situé, mais il y est situé par chacun et par tous. Ce n'est rien d'autre que la possibilité de desfert.

L'interprétation que nous donnons porte toujours sur le plus ou moins de dépendance des désirs les uns par rapport aux autres, mais ce n'est pas là s'affronter à l'angoisse. Il n'y a de surmontement de l'angoisse que quand l'Autre s'est nommé. Il n'y a d'amour que d'un nom, comme chacun le sait d'expérience. Le moment où le nom est prononcé de celui ou de celle à qui s'adresse notre amour, nous savons très bien que c'est un seuil qui a la plus grande importance.

Ceci n'est qu'une trace, trace de ce quelque chose qui va de l'existence du a à son passage dans l'histoire. Ce qui fait d'une psychanalyse une aventure unique est la recherche de l'*agalma* dans le champ de l'Autre.

Je vous ai plusieurs fois interrogés sur ce qu'il convient que soit le désir de l'analyste pour que le travail soit possible là où nous essayons de pousser les choses au-delà de la limite de l'angoisse.

Il convient assurément que l'analyste soit celui qui, si peu que ce soit, par quelque biais, par quelque bord, ait assez fait rentrer son désir dans ce a irréductible pour offrir à la question du concept de l'angoisse une garantie réelle.

3 JUILLET 1963

NOTICE

L'établissement du texte de ce Séminaire a bénéficié de l'existence d'un exemplaire dactylographié exceptionnel. Lacan adressait en effet chaque leçon à sa fille Judith, alors absente de Paris, et portait sur la dactylographie des annotations et corrections manuscrites, que j'ai utilisées.

★

Dans le premier chapitre, on aura relevé que Lacan interpelle son auditoire pour s'assurer que le mot *smagare* existe en italien, et que la réponse qui lui est faite l'amène à conclure qu'un doute subsiste. Sur l'exemplaire dactylographié adressé à sa fille avec une dédicace datée du 16 novembre 1962, soit deux jours après, figure en marge cette précision : « Là, j'interpelle Piera – qui me suggère ce doute – mais depuis j'ai confirmé les choses, *smagare* a bien le sens que lui donnent B. et W. »

Une annotation marginale identifie l'auteur du travail attendu par Lacan : « Il s'agit d'un travail de Green sur *La Pensée sauvage*. » La recension du livre de Lévi-Strauss par M. André Green est parue ultérieurement dans la revue *Critique*.

J.-A. M.

INTRODUCTION
À LA STRUCTURE DE L'ANGOISSE

I. L'angoisse dans le filet des signifiants	11
II. L'angoisse, signe du désir	25
III. Du cosmos à l' <i>Unheimlichkeit</i>	39
IV. Au-delà de l'angoisse de castration	55
V. Ce qui trompe	69
VI. Ce qui ne trompe pas	85

RÉVISION
DU STATUT DE L'OBJET

VII. <i>Il n'est pas sans l'avoir</i>	101
VIII. La cause du désir	119
IX. Passage à l'acte et <i>acting out</i>	135
X. D'un manque irréductible au signifiant	155
XI. Ponctuations sur le désir	173

L'ANGOISSE
ENTRE JOUISSANCE ET DÉSIR

XII. L'angoisse, signal du réel	185
XIII. Aphorismes sur l'amour	199
XIV. La femme, plus vraie et plus réelle	213
XV. Une affaire de mâle	229

LES CINQ FORMES
DE L'OBJET petit *a*

XVI. Les paupières de Bouddha	247
XVII. La bouche et l'œil	265
XVIII. La voix de Yahvé	281
XIX. Le phallus évanescent	297
XX. Ce qui entre par l'oreille	309
XXI. Le robinet de Piaget	323
XXII. De l'anal à l'idéal	341
XXIII. D'un cercle irréductible au point	359
XXIV. Du <i>a</i> aux Noms-du-Père	375
<i>Notice</i>	391

COMPOSITION - I.G.S.-C.P À L'ISLE-D'ESPAGNAC
IMPRESSION NORMANDIE ROTO S.A.S. À LONRAIS
DÉPÔT LEGAL, MAI 2004 N° 63886-2 (04-1624)

IMPRIMÉ EN FRANCE.

Jacques Lacan
Le séminaire
Livre X
L'angoisse

Texte établi par
Jacques-Alain Miller

Tout ce que nous savons d'absolument nouveau et original sur la structure du sujet et la dialectique du désir que nous avons à articuler, nous analystes, nous l'avons appris par quelle voie? Par la voie de l'expérience du névrosé. Or, que nous a dit Freud à ce propos? Que le dernier terme où il soit arrivé en élaborant cette expérience, son point d'arrivée, sa butée, le terme pour lui indépassable, c'est l'angoisse de castration.

Qu'est-ce à dire? Ce terme est-il indépassable? Que signifie cet arrêt de la dialectique analytique sur l'angoisse de castration? Ne voyez-vous pas déjà, dans le seul usage du schématisme que j'emploie, se dessiner la voie par où j'entends vous conduire? Elle part d'une meilleure articulation de ce fait de l'expérience que Freud a désigné dans la butée du névrosé sur l'angoisse de castration. L'ouverture que je vous propose, la dialectique qu'ici je vous démontre, permet d'articuler que ce n'est point l'angoisse de castration en elle-même qui constitue l'impasse dernière du névrosé.

(Extrait du chapitre IV)

L'insecte qui se promène à la surface de la bande de Möbius, s'il a la représentation de ce que c'est qu'une surface, peut croire à tout instant qu'il y a une face qu'il n'a pas explorée, celle qui est toujours à l'envers de celle sur laquelle il se promène. Il peut croire à cet envers, alors qu'il n'y en a pas, comme vous le savez. Lui, sans le savoir, explore la seule face qu'il y ait, et pourtant, à chaque instant, il y a bien un envers.

Ce qui lui manque pour s'apercevoir qu'il est passé à l'envers, c'est la petite pièce qu'un jour j'ai matérialisée, construite, pour vous la mettre dans la main, celle que vous dessine cette façon de couper le *cross-cap*. Cette petite pièce manquante, c'est une sorte de court-circuit qui l'amènerait, par le chemin le plus court, à l'envers du point où il était l'instant d'avant.

Cette petite pièce manquante, le *a* dans l'occasion, l'affaire est-elle donc résolue parce que nous la décrivons sous cette forme paradigmatique? Absolument pas, car c'est le fait qu'elle manque qui fait toute la réalité du monde où se promène l'insecte. Le petit huit intérieur est bel et bien irréductible. Autrement dit, c'est un manque auquel le symbole ne supplée pas.

(Extrait du chapitre X)

Champ Freudien,
collection fondée par Jacques Lacan



M. C. Escher, *Möbius Strip II*.
© 2004 The M. C. Escher Company, Baarn, Holland. All rights reserved.
ISBN 2 02 063886 X/Imprimé en France 6 2004