

# LE SÉMINAIRE DE JACQUES LACAN

TEXTE ÉTABLI PAR  
JACQUES-ALAIN MILLER

*ÉDITIONS DU SEUIL*  
*27, rue Jacob, Paris VI<sup>e</sup>*

LA COLLECTION « LE CHAMP FREUDIEN »  
*nouvelle série*  
DIRIGÉE PAR JACQUES-ALAIN MILLER

ISBN 2-02-006027-2 (éd. complète)  
ISBN 2-02-009162-3 (livre 7)

© ÉDITIONS DU SEUIL, SEPTEMBRE 1986

La loi du 11 mars 1957 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 425 et suivants du Code pénal.

LIVRE VII

L'ÉTHIQUE  
DE LA  
PSYCHANALYSE

1959-1960



## NOTRE PROGRAMME

*L'attrait de la faute.  
D'Aristote à Freud.  
Le réel.  
Les trois idéaux.*

J'ai annoncé cette année, pour titre de mon séminaire, *l'Éthique de la psychanalyse*. Je ne pense pas que ce soit là un sujet dont le choix ait de quoi surprendre en lui-même, encore qu'il laisse ouverte pour certains la question de savoir ce que je pourrais bien mettre là-dessous.

Certes, ce n'est pas sans un moment d'hésitation, voire de crainte, que je me suis décidé à l'aborder. Je m'y suis décidé parce qu'à la vérité, ce sujet vient dans le droit-fil de notre séminaire de l'an dernier, si tant est que nous puissions considérer ce travail comme pleinement achevé. Néanmoins, il nous faut bien avancer. Ce qui se groupe sous le terme d'éthique de la psychanalyse nous permettra, plus que tout autre domaine, de mettre à l'épreuve les catégories à travers lesquelles, dans ce que je vous enseigne, je crois vous donner l'instrument le plus propre à mettre en relief ce que l'œuvre de Freud, et l'expérience de la psychanalyse qui en découle, nous apportent de neuf.

De neuf sur quoi ? Sur quelque chose qui est à la fois très général et très particulier. Très général, pour autant que l'expérience de la psychanalyse est hautement significative d'un certain moment de l'homme qui est celui où nous vivons, sans pouvoir toujours, et même loin de là, repérer ce que signifie l'œuvre, l'œuvre collective, dans quoi nous sommes plongés. Et d'autre part, très particulier, comme l'est notre travail de tous les jours, à savoir la façon dont nous avons à répondre dans l'expérience à ce que je vous ai appris à articuler comme une demande, demande du malade à quoi notre réponse donne sa signification exacte – une réponse dont il nous faut garder la discipline la plus sévère pour ne pas laisser s'adultérer le sens, en somme profondément inconscient, de cette demande.

En parlant d'éthique de la psychanalyse, j'ai choisi un mot qui ne me paraît pas de hasard. *Morale*, aurais-je pu dire encore. Si je dis *éthique*, vous verrez pourquoi, ce n'est pas par plaisir d'utiliser un terme plus rare.

1

Commençons de remarquer ceci, qui rend en somme ce sujet éminemment accessible, voire tentant – à ce que je crois, il n'y a personne dans la psychanalyse qui n'ait été tenté de traiter le sujet d'une éthique, et ce n'est pas moi qui en ai créé le terme. Aussi bien est-il impossible de méconnaître que nous baignons dans les problèmes moraux à proprement parler.

Notre expérience nous a conduits à approfondir plus qu'on ne l'avait jamais fait avant nous l'univers de la faute. C'est le terme qu'emploie, avec un adjectif en plus, notre collègue Hesnard – *l'Univers morbide*, dit-il, *de la faute*. Et en effet, c'est sans doute sous cet aspect morbide que nous l'abordons au plus haut point.

A la vérité, cet aspect est impossible à dissocier de l'univers de la faute comme tel, et le lien de la faute à la morbidité n'a pas manqué à notre époque de marquer de son sceau toute la réflexion morale. Il en est même quelquefois singulier – il m'est arrivé de vous l'indiquer ici en marge de mes propos – de voir dans des milieux religieux je ne sais quel vertige saisir ceux qui s'occupent de réflexion morale devant ce que leur offre notre expérience. Il est frappant de les voir parfois comme céder à la tentation d'un optimisme qui paraît excessif, voire comique, et penser qu'une réduction de la morbidité pourrait conduire à une sorte de volatilisation de la faute.

En fait, ce à quoi nous avons affaire, c'est à rien de moins que l'attrait de la faute.

Cette faute, qu'est-elle ? Assurément, ce n'est pas la même que celle que commet le malade aux fins d'être puni ou de se punir. Quand nous parlons du besoin de punition, c'est bien une faute que nous désignons, qui se trouve sur le chemin de ce besoin, et qui est recherchée pour obtenir cette punition. Mais nous ne sommes par là que reportés un peu plus loin vers je ne sais quelle faute plus obscure qui appelle cette punition.

Est-ce la faute que désigne l'œuvre freudienne à son début, le meurtre du père, ce grand mythe mis par Freud à l'origine du développement de la culture ? Ou est-ce la faute plus obscure et plus originelle encore, dont

il arrive à poser le terme à la fin de son œuvre, l'instinct de mort pour tout dire, en tant que l'homme est ancré, au plus profond de lui-même, dans sa redoutable dialectique ?

C'est entre ces deux termes que se tend chez Freud une réflexion, un progrès, dont nous aurons à mesurer les incidences exactes. Mais à la vérité, ni dans le domaine pratique, ni dans le domaine théorique, ce n'est là le tout de ce qui nous fait mettre en relief l'importance de la dimension éthique dans notre expérience et dans l'enseignement de Freud. En effet, comme on l'a fait remarquer à juste titre, tout dans l'éthique n'est pas uniquement lié au sentiment d'obligation.

L'expérience morale comme telle, à savoir la référence sanctionnelle, met l'homme dans un certain rapport avec sa propre action qui n'est pas simplement celui d'une loi articulée, mais aussi d'une direction, d'une tendance, et pour tout dire d'un bien qu'il appelle, engendrant un idéal de la conduite. Tout cela constitue aussi, à proprement parler, la dimension éthique, et se situe au-delà du commandement, c'est-à-dire au-delà de ce qui peut se présenter avec un sentiment d'obligation. C'est ainsi que je crois nécessaire de situer la dimension de notre expérience par rapport à la réflexion de ceux qui ont tenté à notre époque de faire progresser la réflexion moraliste – je fais là précisément allusion à Frédéric Rauh, dont nous aurons à tenir compte comme de l'un des points de repère de cet exercice.

Mais nous ne sommes certes pas de ceux qui iront volontiers à mettre au second plan le sentiment d'obligation. S'il y a en effet quelque chose que l'analyse a pointé, c'est bien, au-delà du sentiment d'obligation à proprement parler, l'importance, l'omniprésence dirions-nous, du sentiment de culpabilité. Ce faciès – appelons-le par son nom – désagréable de l'expérience morale, certaines tendances internes de la réflexion éthique tentent de l'éluder. Si nous ne sommes certes pas de ceux qui tentent de l'amortir, de l'émousser, de l'atténuer, c'est que nous y sommes trop instamment rapportés, référés, par notre expérience quotidienne.

Il reste néanmoins que l'analyse est l'expérience qui a remis en faveur au plus haut point la fonction féconde du désir comme tel. C'est au point même que l'on peut dire qu'en somme, dans l'articulation théorique de Freud, la genèse de la dimension morale ne s'enracine pas ailleurs que dans le désir lui-même. C'est de l'énergie du désir que se dégage l'instance de ce qui se présentera au dernier terme de son élaboration comme censure.

Ainsi quelque chose est fermé dans un cercle qui nous a été imposé, déduit de ce qui est la caractéristique de notre expérience.

Une certaine philosophie – qui a précédé immédiatement celle qui est la plus proche parente de l'aboutissement freudien, celle qui nous a été transmise au XIX<sup>e</sup> siècle – une certaine philosophie, au XVIII<sup>e</sup> siècle, a eu pour but ce que l'on pourrait appeler l'affranchissement naturaliste du désir. On peut caractériser cette réflexion, toute pratique celle-là, comme celle de l'homme du plaisir. Or, l'affranchissement naturaliste du désir a échoué. Plus la théorie, plus l'œuvre de la critique sociale, plus le crible d'une expérience tendant à ramener l'obligation à des fonctions précises dans l'ordre social nous ont appelés à l'espoir de relativiser le caractère impératif, contrariant, et pour tout dire conflictuel, de l'expérience morale, plus nous avons vu s'accroître dans le fait les incidences proprement pathologiques de cette expérience. L'affranchissement naturaliste du désir a historiquement échoué. Nous ne nous trouvons pas devant un homme moins chargé de lois et de devoirs qu'avant la grande expérience critique de la pensée dite libertine.

Si nous sommes amenés à aborder, ne serait-ce que par rétrospection, l'expérience de cet homme du plaisir, nous verrons vite – et ce, par la voie d'un examen de ce que l'analyse a apporté dans la connaissance et la situation de l'expérience perverse – qu'à la vérité, tout dans cette théorie morale devait la destiner à cet échec.

En effet, bien que l'expérience de l'homme du plaisir se présente avec un idéal d'affranchissement naturaliste, il suffit de lire les auteurs majeurs – je veux dire ceux qui ont pris pour s'exprimer là-dessus les voies les plus accentuées dans le sens du libertinage, voire de l'érotisme – pour s'apercevoir qu'elle comporte une note de défi, une sorte d'ordalie proposée à ce qui reste le terme, réduit sans doute, mais certainement fixe, de cette articulation – et qui n'est autre que le terme divin.

Dieu, comme auteur de la nature, est sommé de rendre compte des plus extrêmes anomalies dont le marquis de Sade, Mirabeau, Diderot, ou aussi bien tel autre, nous proposent l'exigence. Ce défi, cette sommation, cette ordalie ne devait pas permettre d'autre sortie que celle qui s'est trouvée effectivement réalisée dans l'histoire. Celui qui se soumet à l'ordalie en retrouve au dernier terme les prémisses, à savoir l'Autre devant lequel cette ordalie se présente, le Juge en fin de compte de ladite. C'est bien là ce qui donne son ton propre à cette littérature qui nous présente la dimension de l'érotique d'une manière peut-être jamais retrouvée, inégalable. Assurément, nous devons, au cours de notre investigation, proposer à notre propre jugement ce que l'analyse garde d'affinité, de parenté, de racine dans une telle expérience.

Nous touchons là à une direction qui a été peu explorée dans l'analyse. Il semble qu'à partir du coup de sonde, du flash que l'expérience freudienne a jeté sur les origines paradoxales du désir, sur le caractère de perversion polymorphe de ses formes infantiles, une pente générale a porté les psychanalystes à réduire ces origines paradoxales pour en montrer la convergence vers une fin d'harmonie. Ce mouvement caractérise dans l'ensemble le progrès de la réflexion analytique, au point que la question mérite d'être posée, de savoir si ce progrès théorique ne conduisait pas en fin de compte à ce que nous pourrions appeler un moralisme plus compréhensif qu'aucun de ceux qui jusqu'à présent ont existé. La psychanalyse semblerait n'avoir pour but que d'apaiser la culpabilité – encore que nous sachions, par notre expérience pratique, les difficultés et les obstacles, voire les réactions qu'une telle entreprise entraîne. Il s'agirait d'un apprivoisement de la jouissance perverse, qui ressortirait d'une démonstration de son universalité d'une part, et d'autre part de sa fonction.

Sans doute le terme de partiel, indiqué pour désigner la pulsion perverse, prend-il en l'occasion tout son poids. Nous avons déjà, l'année dernière, tourné autour de l'expression de pulsion partielle tout un pan de notre réflexion sur l'approfondissement que l'analyse donne à la fonction du désir, et sur la finalité profonde de cette diversité, pourtant si remarquable, qui donne son prix au catalogue que l'analyse nous permet de dresser des tendances humaines.

Peut-être la question ne sera-t-elle bien perçue dans son véritable relief qu'à comparer le point où notre vision du terme du désir nous a mis, à ce qui, par exemple, s'articule dans l'œuvre d'Aristote quand il parle de l'éthique. Nous lui donnerons une place importante dans notre réflexion, et spécialement à l'ouvrage qui, de cette éthique aristotélicienne, donne la forme la plus élaborée – l'*Éthique à Nicomaque*. Il y a dans son œuvre deux points qui nous montrent comment tout un registre du désir est par lui, littéralement, mis hors du champ de la morale.

Pour Aristote en effet, s'agissant d'un certain type de désirs, il n'y a pas problème éthique. Or, ces désirs-là ne sont rien de moins que les termes promus au premier plan de notre expérience. Un très grand champ de ce qui pour nous constitue le corps des désirs sexuels est tout bonnement classé par Aristote dans la dimension des anomalies monstrueuses – c'est du terme de bestialité qu'il use à leur propos. Ce qui se passe à ce niveau ne ressortit pas d'une évaluation morale. Les problèmes éthiques que pose Aristote, et dont je vous indiquerai plus

loin la pointe et l'essence, se situent tout entiers ailleurs. C'est là un point qui a tout son prix.

Si l'on considère d'autre part que l'ensemble de la morale d'Aristote n'a point perdu son actualité dans la morale théorique, se trouve mesuré exactement à cet endroit ce que comporte de subversion une expérience, la nôtre, qui ne peut que rendre cette formulation surprenante, primitive, paradoxale, et, à la vérité, incompréhensible.

Mais cela n'est que ponctuation en route. Ce que je désire vous articuler ce matin, c'est notre programme.

2

Nous nous trouvons devant la question de savoir ce que l'analyse permet de formuler quant à l'origine de la morale.

Son apport se réduit-il à l'élaboration d'une mythologie plus crédible, plus laïque que celle qui se pose comme révélée ? – la mythologie, elle reconstruite, de *Totem et Tabou*, qui part de l'expérience du meurtre originel du père, de ce qui l'engendre et de ce qui s'enchaîne à elle. De ce point de vue, c'est la transformation de l'énergie du désir qui permet de concevoir la genèse de sa répression, de telle sorte que la faute n'est pas seulement en cette occasion quelque chose qui s'impose à nous dans son caractère formel – nous avons à nous en louer, *felix culpa*, puisqu'elle est au principe d'une complexité supérieure, à quoi la dimension de la civilisation doit son élaboration.

En somme, tout se limite-t-il à la genèse du surmoi, dont l'esquisse s'élabore, se perfectionne, s'approfondit et devient plus complexe à mesure que s'avance l'œuvre de Freud ? Cette genèse du surmoi, nous verrons qu'elle n'est pas seulement une psychogenèse et une sociogenèse. A la vérité, il est impossible de l'articuler à s'en tenir simplement au registre des besoins collectifs. Quelque chose s'impose là dont l'instance se distingue de la pure et simple nécessité sociale – c'est à proprement parler ce dont j'essaie ici de vous permettre d'individualiser la dimension, sous le registre du rapport au signifiant, et de la loi du discours. C'est ce dont nous devons conserver le terme dans son autonomie si nous voulons pouvoir situer d'une façon rigoureuse, voire simplement correcte, notre expérience.

Ici sans doute, la distinction de la culture et de la société comporte quelque chose qui peut passer pour nouveau, voire divergent, par rapport à ce qui se présente dans un certain type d'enseignement de l'expérience analytique. Cette distinction, dont je suis loin d'être le seul

à mettre en faveur l'instance, à indiquer l'accent nécessaire, j'espère vous en faire toucher du doigt le repérage et la dimension dans Freud lui-même.

Et pour appeler tout de suite votre attention sur l'ouvrage où nous prendrons le problème, je vous désignerai ce *Malaise dans la civilisation*, ouvrage de 1922, écrit par Freud après l'élaboration de sa deuxième topique, soit après qu'il avait porté au premier plan la notion, si problématique pourtant, de l'instinct de mort. Vous y verrez, exprimé en formules saisissantes, qu'en somme, ce qui se passe dans le progrès de la civilisation, ce malaise qu'il s'agit de mesurer, se situe, par rapport à l'homme – l'homme dont il s'agit en cette occasion, à un tournant de l'histoire où Freud lui-même et sa réflexion se logent –, très au-dessus de lui. Nous reviendrons sur la portée de cette formule, et je vous en ferai mesurer l'incidence dans le texte. Mais je la crois assez significative pour vous l'indiquer dès maintenant, et déjà suffisamment éclairée par l'enseignement où je vous montre l'originalité de la conversion freudienne dans le rapport de l'homme au *logos*.

Ce *Malaise dans la civilisation*, dont je vous prie de prendre connaissance, ou de faire une relecture, n'est pas, dans l'œuvre de Freud, quelque chose comme des notes. Ce n'est pas de l'ordre de ce que l'on permet à un praticien ou à un savant, non sans quelque indulgence, en guise d'excursion dans le domaine de la réflexion philosophique, sans lui donner peut-être tout le poids technique que l'on reconnaîtrait à une telle réflexion venant de quelqu'un qui se qualifierait lui-même de la classe de philosophie. Ce point de vue trop répandu chez les psychanalystes est à écarter absolument. Le *Malaise dans la civilisation* est une œuvre essentielle, première dans la compréhension de la pensée freudienne et la sommation de son expérience. Nous devons lui donner toute son importance. Elle éclaire, elle accentue, elle dissipe les ambiguïtés sur des points tout à fait distincts de l'expérience analytique, et de ce qui doit être notre position à l'égard de l'homme – pour autant que c'est à l'homme, à une demande humaine de toujours, que nous avons, dans notre expérience, la plus quotidienne affaire.

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

L'expérience morale dont il s'agit dans l'analyse est aussi celle qui se

résume dans l'impératif original que propose ce qu'on pourrait appeler dans l'occasion l'ascèse freudienne – ce *Wo Es war, Soll Ich werden*, à quoi Freud aboutit dans la deuxième partie de ses *Vorlesungen* sur la psychanalyse. La racine nous en est donnée dans une expérience qui mérite le terme d'expérience morale, et se situe au principe même de l'entrée du patient dans la psychanalyse.

Ce *je*, en effet, qui doit advenir là où c'était, et que l'analyse nous apprend à mesurer, n'est pas autre chose que ce dont nous avons déjà la racine dans ce *je* qui s'interroge sur ce qu'il veut. Il n'est pas seulement interrogé, mais, quand il avance dans son expérience, cette question il se la pose, et il se la pose précisément à l'endroit des impératifs souvent étranges, paradoxaux, cruels, qui lui sont proposés par son expérience morbide.

Va-t-il ou ne va-t-il pas se soumettre à ce devoir qu'il sent en lui-même comme étranger, au-delà, au second degré ? Doit-il ou ne doit-il pas se soumettre à l'impératif du surmoi, paradoxal et morbide, demi-inconscient, et qui, au reste, se révèle de plus en plus dans son instance à mesure que progresse la découverte analytique, et que le patient voit qu'il s'est engagé dans sa voie ?

Son vrai devoir, si je puis m'exprimer ainsi, n'est-il pas d'aller contre cet impératif ? C'est là quelque chose qui fait partie des données de notre expérience, et aussi bien des données pré-analytiques. Il n'est que de voir comment se structure au départ l'expérience d'un obsessionnel pour savoir que l'énigme autour du terme de devoir comme tel est toujours pour lui d'ores et déjà formulée, avant même qu'il n'arrive à la demande de secours, qui est ce qu'il va chercher dans l'analyse.

En vérité, ce que nous apportons ici comme réponse à un tel problème, pour être illustré manifestement du conflit de l'obsessionnel, n'en garde pas moins sa portée universelle, et c'est pour cela qu'il y a des éthiques, qu'il y a une réflexion éthique. Le devoir, sur lequel nous avons jeté des lumières diverses – génétiques, originelles –, le devoir, ce n'est pas simplement la pensée du philosophe qui s'occupe à le justifier. La justification de ce qui se présente avec un sentiment immédiat d'obligation, la justification du devoir comme tel, non pas simplement dans tel ou tel de ses commandements, mais dans sa forme imposée, se trouve au centre d'une interrogation elle-même universelle.

Sommes-nous simplement, nous analystes, à cette occasion, ce quelque chose qui accueille ici le suppliant, qui lui donne un lieu d'asile ? Sommes-nous simplement, et c'est déjà beaucoup, ce quelque chose qui doit répondre à une demande, à la demande de ne pas souffrir,

au moins sans comprendre ? – dans l'espoir que, de comprendre, il ne libérera pas seulement le sujet de son ignorance, mais de sa souffrance elle-même.

N'est-il pas évident que, tout normalement, les idéaux analytiques trouvent ici leur place ? Ils ne manquent pas. Ils fleurissent en abondance. Mesurer, repérer, situer, organiser les valeurs, comme on dit dans un certain registre de la réflexion morale, que nous proposons à nos patients, et autour de quoi nous organisons l'estimation de leur progrès et la transformation de leur voie en un chemin, sera une part de notre travail. Pour l'heure, de ces idéaux, je vous en nommerai trois.

Le premier est l'idéal de l'amour humain.

Ai-je besoin d'accentuer le rôle que nous faisons jouer à une certaine idée de l'amour achevé ? C'est là un terme que vous devez déjà avoir appris à reconnaître, et non pas seulement ici, puisqu'à la vérité, il n'y a pas d'auteur analyste qui n'en fasse état. Et vous savez que j'ai souvent pris ici comme cible le caractère approximatif, vague et entaché de je ne sais quel moralisme optimiste, dont sont marquées les articulations originelles de la forme dite de la génitalisation du désir. C'est l'idéal de l'amour génital – amour qui est censé modeler à soi tout seul une relation d'objet satisfaisante – amour-médecin, dirais-je si je voulais accentuer dans un sens comique la note de cette idéologie – hygiène de l'amour, dirai-je pour situer ici ce à quoi semble se limiter l'ambition analytique.

C'est là une question sur laquelle nous ne nous étendrons pas à l'infini puisque je la présente sans cesse à votre méditation depuis que ce séminaire existe. Mais, pour lui donner ici un accent plus soutenu, je vous ferai remarquer que la réflexion analytique semble se dérober devant le caractère de convergence de notre expérience. Certes, ce caractère n'est pas niable, mais l'analyste semble trouver là une limite au-delà de laquelle il ne lui est pas très facile d'aller. Dire que les problèmes de l'expérience morale sont entièrement résolus concernant l'union monogamique serait une formulation imprudente, excessive et inadéquate.

Pourquoi l'analyse qui a apporté un changement de perspectives si important sur l'amour en le mettant au centre de l'expérience éthique, qui a apporté une note originale, certainement distincte du mode sous lequel l'amour jusqu'alors a été situé par les moralistes et les philosophes dans l'économie de la relation interhumaine, pourquoi l'analyse n'a-t-elle pas poussé les choses plus loin dans le sens de l'investigation de ce que nous devons appeler à proprement parler une érotique ? C'est là chose qui mérite réflexion.

A ce propos, ce que je suis avoir mis à l'ordre du jour de notre prochain Congrès, la sexualité féminine, est un des signes les plus patents, dans l'évolution de l'analyse, de la carence que je désigne dans le sens d'une telle élaboration. Il est à peine besoin de rappeler ce que Jones a recueilli d'une bouche qui n'a sans doute rien de spécialement qualifié à nos yeux, mais qui est supposée à tout le moins avoir transmis dans son juste texte, sous toute réserve, ce qu'elle a recueilli de la bouche de Freud. Jones nous dit avoir reçu de cette personne la confiance qu'un jour, Freud lui dit quelque chose comme ceci – *Après quelque trente années d'expérience et de réflexion, il y a toujours un point sur lequel je reste sans pouvoir donner de réponse, et c'est – Was will das Weib ? Qu'est-ce que veut la femme ? Très précisément – Qu'est-ce qu'elle désire ? – le terme will, dans cette expression, pouvant avoir ce sens dans la langue allemande.*

Sommes-nous là-dessus beaucoup plus avancés ? Il ne sera pas vain que je vous montre à l'occasion quelle sorte d'évitement a répondu dans le progrès de la recherche analytique à une question dont on ne peut pourtant pas dire que l'analyse ait été l'initiatrice. Disons que l'analyse, et précisément la pensée de Freud, est liée à une époque qui avait articulé cette question avec une insistance toute spéciale. Le contexte ibsénien de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle où mûrit la pensée de Freud ne saurait être ici négligé. Et il est en somme très étrange que l'expérience analytique ait plutôt étouffé, amorti, éludé les zones du problème de la sexualité vu dans la perspective de la demande féminine.

Second idéal, qui est lui aussi tout à fait frappant dans l'expérience analytique – je l'appellerai l'idéal de l'authenticité.

Je n'ai pas besoin, je pense, de mettre là-dessus beaucoup d'accent. Il ne vous échappe pas que, si l'analyse est une technique de démasquage, elle suppose cette perspective. Mais à la vérité, ceci va plus loin.

Ce n'est pas seulement comme chemin, étage, échelle de progrès, que l'authenticité se propose à nous. C'est bel et bien aussi une certaine norme du produit achevé, quelque chose de désirable, donc une valeur. C'est un idéal, mais sur lequel nous sommes amenés à poser des normes cliniques très fines. Je vous en montrerai l'illustration dans les très subtiles observations d'Hélène Deutsch concernant un certain type de caractère et de personnalité dont on ne peut dire qu'il soit mal adapté, ni qu'il fasse défaut à aucune des normes exigibles de la relation sociale, mais dont toute l'attitude, le comportement, est perçu dans la reconnaissance – de qui ? de l'autre, d'autrui – comme marqué de cet accent qu'elle appelle en anglais le *As if*, et qui est en allemand le *Als ob*. Nous touchons là du doigt qu'un certain registre, qui n'est pas défini, ni

simple, et qui ne peut être situé autrement que dans des perspectives morales, est présent, directeur, exigible dans toute notre expérience, et qu'il convient de mesurer jusqu'à quel point nous y sommes adéquats.

Ce quelque chose d'harmonieux, cette pleine présence dont nous pouvons si finement mesurer le déficit en tant que cliniciens, n'est-ce pas à mi-chemin de ce qu'il faut pour l'obtenir que s'arrête notre technique, celle que j'ai baptisée du démasquage ? Ne serait-il pas intéressant de se demander ce que signifie notre absence sur le terrain de ce que nous pourrions appeler une science des vertus, une raison pratique, un sens du sens commun ? Car à la vérité, on ne peut dire que nous intervenions jamais sur le champ d'aucune vertu. Nous déblayons des voies et des chemins, et là, nous espérons que ce qui s'appelle vertu viendra fleurir.

De même, nous avons forgé depuis quelque temps un troisième idéal, dont je ne suis pas si sûr qu'il appartienne à la dimension originale de l'expérience analytique – l'idéal de non-dépendance, ou plus exactement d'une sorte de prophylaxie de la dépendance.

N'y a-t-il pas là aussi une limite, une frontière très subtile, qui sépare ce que nous désignons au sujet adulte comme désirable dans ce registre, et les modes sous lesquels nous nous permettons d'intervenir pour qu'il y parvienne ?

Il suffit pour cela de se rappeler les réserves à vrai dire fondamentales, constitutives, de la position freudienne, concernant tout ce qui est éducation. Sans doute sommes-nous, et plus spécialement les psychanalystes de l'enfant, amenés à tout instant à empiéter sur ce domaine, à opérer dans la dimension de ce que j'ai appelé ailleurs, dans un sens étymologique, une orthopédie. Mais il est tout de même frappant qu'aussi bien par les moyens que nous employons que par les ressorts théoriques que nous mettons au premier plan, l'éthique de l'analyse – car il y en a une – comporte l'effacement, la mise à l'ombre, le recul, voire l'absence d'une dimension dont il suffit de dire le terme pour apercevoir ce qui nous sépare de toute l'articulation éthique avant nous – c'est l'habitude, la bonne ou la mauvaise habitude.

C'est là quelque chose à quoi nous nous référons d'autant moins que l'articulation de l'analyse s'inscrit dans des termes tout différents – les trauma et leur persistance. Sans doute avons-nous appris à atomiser ce trauma, cette impression, cette marque, mais l'essence même de l'inconscient s'inscrit dans un autre registre que celui sur quoi, dans l'*Éthique*, Aristote lui-même met l'accent d'un jeu de mots, ἔθος / ἦθος.

Il y a des nuances extrêmement subtiles que l'on peut centrer sur le terme de caractère. L'éthique dans Aristote est une science du caractère. Formation du caractère, dynamique des habitudes – plus encore, action en vue des habitudes, dressage, éducation. Il vous faut parcourir cette œuvre si exemplaire, ne serait-ce que pour mesurer la différence des modes de pensée qui sont les nôtres avec ceux d'une des formes les plus éminentes de la réflexion éthique.

3

Pour pointer ce à quoi les prémisses d'aujourd'hui nous amènent, je vous dirai ceci – si abondantes que soient les matières dont j'ai essayé de vous montrer ce matin les perspectives, c'est d'une position radicale que j'essaierai la prochaine fois de partir. Pour repérer l'originalité de la position freudienne en matière d'éthique, il est indispensable de mettre en relief un glissement, un changement d'attitude dans la question morale comme telle.

Dans Aristote, le problème est celui d'un bien, d'un Souverain Bien. Nous aurons à mesurer pourquoi il tient à mettre l'accent sur le problème du plaisir, de sa fonction dans l'économie mentale de l'éthique depuis toujours. C'est là quelque chose que nous pouvons d'autant moins éluder que c'est le point de référence de la théorie freudienne concernant les deux systèmes  $\phi$  et  $\psi$ , les deux instances psychiques qu'il a appelées processus primaire et secondaire.

Est-ce bien de la même fonction du plaisir qu'il s'agit dans l'une et l'autre de ces élaborations ? Il est presque impossible de repérer cette différence si nous ne nous apercevons pas de ce qui est arrivé dans l'intervalle. Nous ne pourrions éviter en l'occasion, encore que ce ne soit pas là ma fonction, et que la place que j'ai ici ne semble nullement m'y forcer, une certaine investigation du progrès historique.

C'est ici que nous avons affaire à ces termes directifs, à ces termes de référence dont je me sers, à savoir le symbolique, l'imaginaire et le réel.

Plus d'une fois, du temps où je parlais du symbolique et de l'imaginaire et de leur interaction réciproque, certains d'entre vous se sont demandé ce qu'était en fin de compte le réel. Eh bien, chose curieuse pour une pensée sommaire qui penserait que toute exploration de l'éthique doit porter sur le domaine de l'idéal, sinon de l'irréel, nous irons au contraire, à l'inverse, dans le sens d'un approfondissement de la

notion du réel. La question éthique, pour autant que la position de Freud nous y fait faire un progrès, s'articule, d'une orientation du repérage de l'homme par rapport au réel. Pour le concevoir, il faut voir ce qui s'est passé dans l'intervalle entre Aristote et Freud.

Ce qui s'est passé au début du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est la conversion, ou réversion, utilitariste. Nous pouvons spécifier ce moment, sans doute tout à fait conditionné historiquement, d'un déclin radical de la fonction du maître, laquelle régit évidemment toute la réflexion aristotélicienne, et détermine sa durée à travers les âges. C'est dans Hegel que nous trouvons exprimée la dévalorisation extrême de la position du maître, puisqu'il fait de celui-ci la grande dupe, le cocu magnifique de l'évolution historique, la vertu du progrès passant par les voies du vaincu, c'est-à-dire de l'esclave, et de son travail. Originellement, dans sa plénitude, le maître, au temps où il existe, à l'époque d'Aristote, est bien autre chose que la fiction hégélienne, qui n'est que comme l'envers, le négatif, le signe de sa disparition. C'est peu de temps avant ce terminus que, dans le sillage d'une certaine révolution affectant les rapports interhumains, se lève la pensée dite utilitariste, laquelle est loin d'être la pure et simple platitude que l'on suppose.

Il ne s'agit pas simplement d'une pensée qui se pose la question de ce qu'il y a comme biens sur le marché à répartir, et de la meilleure répartition de ces biens. Il y a là toute une réflexion dont je dois à M. Jakobson, ici présent, d'avoir trouvé le ressort, la petite chevillette, dans l'indication qu'il m'a donnée de ce que permettrait d'entrevoir un ouvrage de Jeremy Bentham, ordinairement négligé dans le résumé classiquement donné de son œuvre.

Ce personnage est loin de mériter le discrédit, voire le ridicule, dont une certaine critique philosophique pourrait faire état quant à son rôle au cours de l'histoire du progrès éthique. Nous verrons que c'est autour d'une critique philosophique, linguistique à proprement parler, que s'est développé son effort. Il est impossible de bien mesurer ailleurs l'accent mis au cours de cette révolution, sur le terme de réel, qui est opposé chez lui à un terme qui est en anglais celui de *fictitious*.

*Fictitious* ne veut pas dire illusoire, ni en soi-même trompeur. C'est très loin de pouvoir se traduire par fictif, comme n'a pas manqué de le faire celui qui a été le ressort de son succès sur le continent, à savoir Étienne Dumont, qui en a en quelque sorte vulgarisé la doctrine. *Fictitious* veut dire fictif, mais au sens où j'ai déjà articulé devant vous que toute vérité a une structure de fiction.

L'effort de Bentham s'instaure dans la dialectique du rapport du langage avec le réel pour situer le bien – le plaisir en l'occasion, dont

nous verrons qu'il l'article d'une façon toute différente d'Aristote – du côté du réel. Et c'est à l'intérieur de cette opposition entre la fiction et la réalité que vient se placer le mouvement de bascule de l'expérience freudienne.

Une fois opérée la séparation du fictif et du réel, les choses ne se situent pas du tout là où l'on pouvait s'y attendre. Chez Freud, la caractéristique du plaisir, comme dimension de ce qui enchaîne l'homme, se trouve tout entière du côté du fictif. Le fictif, en effet, n'est pas par essence ce qui est trompeur, mais, à proprement parler, ce que nous appelons le symbolique.

Que l'inconscient soit structuré en fonction du symbolique, que ce que le principe du plaisir fasse rechercher à l'homme, ce soit le retour d'un signe, que ce qu'il y a de distraction dans ce qui mène l'homme à son insu dans sa conduite, soit ce qui lui fait plaisir parce que c'est en quelque sorte une euphonie, que ce que l'homme cherche et retrouve, ce soit sa trace aux dépens de la piste – c'est là ce dont il faut mesurer toute l'importance dans la pensée freudienne, pour pouvoir aussi concevoir quelle est alors la fonction de la réalité.

Assurément, Freud ne doute pas, non plus qu'Aristote, que ce que l'homme cherche, sa fin, ce soit le bonheur. Chose curieuse, le bonheur, dans presque toutes les langues, se présente comme en termes de rencontre – τύχη. Sauf en anglais – et encore, c'est très près. Il y a là quelque divinité favorable. Bonheur, c'est aussi pour nous *augurum*, un bon présage, et une bonne rencontre. *Glück*, c'est *gelück*. *Happiness*, c'est tout de même *happen*, c'est aussi une rencontre, encore qu'on n'éprouve pas ici le besoin d'y ajouter la particule précédente marquant le caractère à proprement parler heureux de la chose.

Il n'est pas sûr, pour autant, que tous ces termes soient synonymes – je n'ai pas besoin de vous rappeler l'anecdote du personnage immigré d'Allemagne en Amérique, à qui l'on demande – *Are you happy?* – *Oh yes, I am very happy. I am really very, very, happy, aber nicht glücklich!*

Il n'échappe pas à Freud que le bonheur est pour nous ce qui doit être proposé comme terme à toute recherche, si éthique soit-elle. Mais ce qui tranche, et dont on ne voit pas assez l'importance, sous prétexte que l'on cesse d'écouter un homme à partir du moment où il semble sortir de son domaine proprement technique, ce que je voudrais lire dans le *Malaise dans la civilisation*, c'est que, pour ce bonheur, nous dit Freud, il n'y a absolument rien de préparé, ni dans le macrocosme, ni dans le microcosme.

Cela est le point tout à fait nouveau. La pensée d'Aristote concernant le plaisir comporte que le plaisir a quelque chose qui n'est pas

contestable, et qui est au pôle directif de l'accomplissement de l'homme, pour autant que, s'il y a chez l'homme quelque chose de divin, c'est son appartenance à la nature.

Vous devrez mesurer combien cette notion de la nature est différente de la nôtre, car elle comporte l'exclusion de tous les désirs bestiaux hors de ce qui est à proprement parler l'accomplissement de l'homme. Dans l'intervalle, nous avons donc eu un renversement complet de la perspective. Pour Freud, tout ce qui va vers la réalité exige je ne sais quel tempérament, baisse de ton, de ce qui est à proprement parler l'énergie du plaisir.

Cela a une énorme importance, bien que cela puisse vous sembler, vu que vous êtes hommes de votre temps, d'une certaine banalité. Je me suis entendu rapporter ce propos, que Lacan ne dit pas mieux que *le roi est nu*. Peut-être d'ailleurs était-ce de moi qu'il s'agissait, mais tenons-nous-en à la meilleure hypothèse, que c'était de ce que j'enseigne. Bien sûr, je l'enseigne d'une façon peut-être un peu plus humoristique que ne le pense mon critique, dont je n'ai pas dans l'occasion à mesurer les intentions dernières. Si je dis que *le roi est nu*, ce n'est pas tout à fait comme l'enfant censé faire tomber l'illusion universelle, mais plutôt comme Alphonse Allais faisant s'attrouper les passants en les alertant d'une voix sonore – *Au scandale ! Regardez cette femme ! Sous sa robe elle est nue !* Et à la vérité, je ne dis pas même cela.

Si le roi est nu en effet, ce n'est justement que pour autant qu'il l'est sous un certain nombre d'habits – fictifs sans doute, mais néanmoins essentiels à sa nudité. Et par rapport à ces habits, sa nudité elle-même, comme une autre bien bonne histoire d'Alphonse Allais le montre, pourrait bien n'être jamais assez nue. Après tout, on peut écorcher le roi comme la danseuse.

En vérité, la perspective de ce caractère absolument fermé nous reporte à la façon dont s'organisent les fictions du désir. C'est là que prennent leur portée les formules que je vous ai données l'année dernière du fantasme, et que prend tout son poids la notion du désir comme désir de l'Autre.

Je terminerai aujourd'hui par une note de la *Traumdeutung* empruntée à l'*Introduction à la psychanalyse*. Un second facteur à nous diriger, écrit Freud, beaucoup plus important et tout à fait négligé par le profane, est le suivant. Certes, la satisfaction d'un vœu doit apporter du plaisir, mais – je ne pense pas forcer les choses en retrouvant ici l'accentuation lacanienne d'une certaine manière de poser les questions – le rêveur, c'est bien connu, n'a pas un rapport simple et univoque avec son vœu. Il le rejette, il le censure, il n'en veut pas. Nous retrouvons ici la

## NOTRE PROGRAMME

dimension essentielle du désir, toujours désir au second degré, désir de désir.

A la vérité, nous pouvons attendre de l'analyse freudienne de mettre un peu d'ordre dans ce à quoi, ces dernières années, a fini par déboucher la recherche critique, à savoir la fameuse, trop fameuse, théorie des valeurs – celle qui permet à l'un de ses tenants de dire que la valeur d'une chose est sa désirabilité. Faites bien attention – il s'agit de savoir si elle est digne d'être désirée, s'il est désirable qu'on la désire. Nous entrons ici dans une espèce de catalogue qu'on pourrait comparer dans bien des cas à un magasin de défroques, où s'entassent les diverses formes de verdict qui ont au cours des âges, et encore maintenant, dominé de leur diversité, voire de leur chaos, les aspirations des hommes.

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

Sans doute quelque chose devra-t-il rester ouvert concernant le point que nous occupons dans l'évolution de l'érotique, et la cure à apporter, non plus à tel ou tel, mais à la civilisation et à son malaise. Peut-être devons-nous faire notre deuil de toute véritable innovation dans le domaine de l'éthique – et jusqu'à un certain point on pourrait dire que quelque signe s'en trouve dans le fait que nous n'avons même pas été capables, après tout notre progrès théorique, d'être à l'origine d'une nouvelle perversion. Mais ce serait pourtant un signe sûr de ce que nous sommes vraiment arrivés au cœur du problème sur le sujet des perversions existantes, que de parvenir à approfondir le rôle économique du masochisme.

C'est au dernier terme, pour nous en donner un qui soit accessible, le point sur lequel j'espère que nous arriverons à conclure cette année.

18 NOVEMBRE 1959.

## *INTRODUCTION DE LA CHOSE*



## II

### PLAISIR ET RÉALITÉ

*L'instance morale présentifie le réel.*

*Inertie et rectification.*

*La réalité est précaire.*

*Opposition et entrecroisement des principes.*

Miel, j'essaie de vous apporter mon miel – le miel de ma réflexion sur ce que, mon Dieu, je fais depuis un certain nombre d'années qui commence à compter, mais qui, avec le temps, finit par ne pas être tellement hors de mesure avec le temps que vous y passez vous-mêmes.

Si cet effet de communication présente parfois quelques difficultés, pensez à l'expérience du miel. Le miel, c'est ou bien très dur, ou bien très fluide. Si c'est dur, cela se coupe mal, car il n'y a pas de clivage naturel. Si c'est très fluide – je pense que vous avez tous fait l'expérience d'absorber du miel dans votre lit à l'heure du petit déjeuner –, il y en a bientôt partout.

D'où le problème des pots. Le pot de miel est une réminiscence du pot de moutarde auquel j'ai fait un sort. Les deux ont exactement le même sens depuis que nous ne nous figurons plus que les hexagones dans lesquels nous sommes portés à faire notre récolte ont un rapport naturel avec la structure du monde – de sorte que la question que nous nous posons est en fin de compte toujours la même – quelle est la portée de la parole ?

Cette année, il s'agit plus spécialement de nous apercevoir que la question éthique de notre praxis est étroitement attenante de ceci que nous pouvons entrevoir depuis quelque temps, à savoir que l'insatisfaction profonde où nous laisse toute psychologie, y compris celle que nous avons fondée grâce à l'analyse, tient peut-être à ce qu'elle n'est qu'un masque, et quelquefois un alibi, de la tentative de pénétrer le problème de notre propre action, qui est l'essence, le fondement même, de toute réflexion éthique. Autrement dit, il s'agit de savoir si nous

avons réussi à faire plus qu'un tout petit pas hors de l'éthique, et si, comme les autres psychologies, la nôtre n'est qu'un des cheminements de la réflexion éthique, de la recherche d'un guide, d'une voie, qui se formule au dernier terme ainsi – que devons-nous faire pour agir d'une façon droite, étant donné notre condition d'hommes ?

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

## 1

La dernière fois, je vous ai tracé le programme de ce que je désire parcourir cette année, et qui s'étend de la reconnaissance de l'omniprésence, de l'infiltration dans toute notre expérience, de l'impératif moral, jusqu'à ce qui est à l'autre bout, le plaisir que nous pouvons paradoxalement y prendre au second degré, à savoir le masochisme moral.

En cours de route, je vous ai pointé ce qui fera l'inattendu, l'original de la perspective que j'entends y ouvrir en référence aux catégories fondamentales – le symbolique, l'imaginaire et le réel – dont je me sers pour vous orienter dans notre expérience. Je vous ai en effet indiqué que ma thèse – et ne vous étonnez pas qu'elle ne se présente d'abord que d'une manière confuse, car c'est le développement de notre discours qui lui donnera son poids –, ma thèse est que la loi morale, le commandement moral, la présence de l'instance morale, est ce par quoi, dans notre activité en tant que structurée par le symbolique, se présente le réel – le réel comme tel, le poids du réel.

Thèse qui peut paraître à la fois vérité triviale et paradoxe. Ma thèse comporte en effet que la loi morale s'affirme contre le plaisir, et nous sentons bien aussi que parler de réel à propos de la loi morale semble mettre en question la valeur de ce que nous intégrons d'ordinaire sous le vocable de l'idéal. Aussi ne chercherai-je en rien pour l'instant à fourbir

autrement le tranchant de ce que j'apporte ici, puisque ce qui peut faire la portée de cette visée tient justement au sens à donner, dans l'ordre des catégories que je vous enseigne en fonction de notre praxis d'analystes, à ce terme de réel.

Il n'est pas immédiatement accessible, quoiqu'un certain nombre d'entre vous, s'interrogeant sur la portée dernière que je peux lui donner, deviez tout de même entrevoir déjà que son sens doit avoir quelque rapport avec le mouvement qui traverse toute la pensée de Freud, et qui le fait partir d'une opposition première entre principe de réalité et principe du plaisir pour, à travers une série de vacillations, d'oscillations, d'insensibles changements dans ses références, aboutir, à la fin de sa formulation doctrinale, à poser au-delà du principe du plaisir quelque chose dont nous pouvons demander ce qu'il peut bien être par rapport à la première opposition. Au-delà du principe du plaisir, nous apparaît cette face opaque – si obscure qu'elle a pu paraître à certains l'antinomie de toute pensée, non seulement biologique, mais même simplement scientifique – qui s'appelle l'instinct de mort.

Qu'est que l'instinct de mort ? Qu'est-ce que cette sorte de loi au-delà de toute loi, qui ne peut se poser que comme d'une structure dernière, d'un point de fuite de toute réalité possible à atteindre ? Dans le couplage entre principe du plaisir et principe de réalité, le principe de réalité pourrait apparaître comme un prolongement, une application, du principe du plaisir. Mais à l'opposé, cette position dépendante et réduite semble faire resurgir au-delà quelque chose qui gouverne, au sens le plus large, l'ensemble de notre rapport au monde. C'est ce dévoilement, cette retrouvaille, dont il s'agit dans l'*Au-delà du principe du plaisir*. Et dans ce procès, dans ce progrès, ce qui vient devant notre regard, c'est le caractère problématique de ce que Freud pose sous le terme de réalité.

S'agit-il de la réalité quotidienne, immédiate, sociale ? Du conformisme aux catégories établies, aux usages reçus ? De la réalité découverte par la science, ou de celle qui ne l'est point encore ? Est-ce la réalité psychique ?

Cette réalité, nous-mêmes, en tant qu'analystes, c'est bien sur la voie de sa recherche que nous sommes, et celle-ci nous entraîne bien ailleurs que dans quelque chose qui peut s'exprimer par une catégorie d'ensemble – elle nous entraîne dans un champ précis, celui de la réalité psychique, qui se présente à nous avec le caractère problématique d'un ordre jusque-là jamais égalé.

Je vais donc essayer d'abord de sonder la fonction que le terme de réalité a jouée dans la pensée de l'inventeur de l'analyse, puis du même

coup dans la nôtre, nous qui sommes engagés dans ses voies. A l'opposé – pour que vous ne l'oubliiez pas, ou que vous ne croyiez pas que je m'engage dans cette direction en ne me référant dans l'expérience qu'à l'instance impérative –, je pointe déjà que l'action morale nous pose des problèmes précisément en ceci que, si l'analyse y prépare peut-être, en fin de compte elle nous laisse à sa porte.

L'action morale, en effet, est entée dans le réel. Elle introduit dans le réel du nouveau, y créant un sillage où se sanctionne le point de notre présence. En quoi l'analyse nous rend-elle aptes à cette action – si tant est que ce soit le cas ? En quoi l'analyse nous y amène-t-elle, si l'on peut dire, à pied d'œuvre ? Et pourquoi nous y amène-t-elle ainsi ? Pourquoi aussi s'arrête-t-elle à ce seuil ? C'est là l'autre terme où s'axera ce que j'espère formuler ici, en précisant ce que j'ai indiqué la dernière fois comme les limites de ce que nous articulons, et ce en quoi nous nous présentons comme capables d'articuler une éthique. Je dirai tout de suite que les limites éthiques de l'analyse coïncident avec les limites de sa praxis. Sa praxis n'est que prélude à une action morale comme telle – ladite action étant celle par laquelle nous débouchons dans le réel.

De tous ceux qui ont fait avant nous l'analyse d'une éthique, Aristote se classe parmi les plus exemplaires et assurément les plus valables. Sa lecture est passionnante, et je ne saurais trop vous conseiller, comme un exercice, d'en faire l'épreuve – vous ne vous ennuierez pas un instant. Lisez *l'Éthique à Nicomaque*, que les spécialistes semblent considérer comme le plus sûr de ses traités à devoir lui être attribué, et qui est certainement le plus lisible. Sans doute quelques difficultés se rencontrent-elles dans le texte de son énoncé, dans ses détours, dans l'ordre de ce qu'il discute. Mais franchissez les passages qui vous sembleraient trop compliqués, ou bien ayez une édition avec de bonnes notes qui vous réfèrent à ce qu'il est nécessaire de connaître de sa Logique, à l'occasion, pour comprendre les problèmes qu'il évoque. Surtout, ne vous embarrassez pas de tout saisir paragraphe par paragraphe, mais essayez d'abord de lire de bout en bout, et vous en aurez sûrement la récompense.

Une chose en tout cas s'en dégagera, qu'il a, jusqu'à un certain degré, en commun avec toutes les autres éthiques – il tend à se référer à un ordre. Cet ordre se présente d'abord comme science, *ἐπιστήμη*, science de ce qui doit être fait, ordre non contesté qui définit la norme d'un certain caractère, *ἦθος*. Le problème se pose alors de la façon dont cet ordre peut être établi dans le sujet. Comment, dans le sujet, l'adéquation peut-elle être obtenue, qui le fera rentrer dans cet ordre, et s'y soumettre ?

L'établissement de l'ἦθος est posé comme différenciant l'être vivant de l'être inanimé, inerte. Comme Aristote le fait remarquer, si longtemps que vous lanciez une pierre en l'air, elle ne prendra pas l'habitude de sa trajectoire, tandis que l'homme, lui, prend l'habitude – c'est là l'ἦθος. Et cet ἦθος, il s'agit de l'obtenir conforme à l'ἔθος, c'est-à-dire à un ordre qu'il faut rassembler, dans la perspective logique qui est celle d'Aristote, en un Souverain Bien, point d'insertion, d'attache, de convergence, où l'ordre particulier s'unifie dans une connaissance plus universelle, où l'éthique débouche dans une politique, et au-delà dans une imitation de l'ordre cosmique. Macrocosme et microcosme sont supposés au principe de toute la méditation aristotélicienne.

Il s'agit donc d'une conformisation du sujet à quelque chose qui, dans le réel, n'est pas contesté comme supposant les voies de cet ordre. Quel est le problème perpétuellement repris et posé à l'intérieur de l'éthique aristotélicienne ? Partons de celui qui possède cette science. Bien entendu, celui auquel s'adresse Aristote, l'élève, le disciple, est censé, du fait même qu'il l'écoute, participer à ce discours de la science. Le discours dont il s'agit, l'ὀρθὸς λόγος, le discours droit, le discours conforme, est donc déjà introduit par le fait même que la question éthique est posée. Le problème est par là ramené sans doute au point où l'avait laissé Socrate avec un optimisme dont l'excès n'a pas manqué de frapper ses plus immédiats successeurs – si la règle de l'action est dans l'ὀρθὸς λόγος, s'il ne peut y avoir de bonne action que conforme à celui-ci, comment se fait-il que subsiste ce qu'Aristote articule comme l'intempérance ? Comment se fait-il que dans le sujet les penchants aillent ailleurs ? Comment cela est-il explicable ?

Cette exigence d'explication, si superficielle peut-être que cela puisse nous paraître, à nous qui croyons en savoir beaucoup plus, n'en fait pas moins la plus grande part de la substance de la méditation aristotélicienne dans l'*Éthique*. J'y reviendrai tout à l'heure, à propos de la méditation de Freud dans le même domaine.

Le problème est, pour Aristote, cerné par les conditions d'un certain idéal humain, que je vous ai déjà brièvement indiqué au passage comme étant celui du maître. Il s'agit pour lui d'élucider le rapport qu'il peut y avoir entre l'ἀκολασία, l'intempérance, et le défaut manifesté concernant ce qui est la vertu essentielle de celui auquel il s'adresse, à savoir le maître.

Le maître antique – vous l'ai-je assez indiqué la dernière fois ? – n'est pas tout à fait la brute héroïque qui nous est représentée dans la dialectique hégélienne et lui sert d'axe et de point tournant. Je ne

m'étendrai pas ici sur ce qu'en représente le type, qu'il vous suffise de savoir que c'est ce qui doit nous permettre d'apprécier à sa juste valeur ce que nous apporte l'éthique aristotélicienne. Cette remarque a sans doute à nos yeux pour conséquence de limiter la valeur de cette éthique, de l'historiciser, mais on aurait tort de croire que c'est là la seule conclusion à en tirer. Dans la perspective aristotélicienne le maître antique est une présence, une condition humaine liée d'une façon beaucoup moins étroitement critique à l'esclave que la perspective hégélienne ne nous l'articule. En fait, le problème posé est bien celui qui reste irrésolu dans la perspective hégélienne, celui d'une société de maîtres.

D'autres remarques peuvent également contribuer à limiter la portée de l'éthique aristotélicienne. Notez par exemple que l'idéal de ce maître, tel le dieu au centre du monde aristotélicien gouverné par le *voûs*, semble bien être de tirer le plus possible son épingle du jeu du travail – je veux dire, de laisser à l'intendant le gouvernement des esclaves, pour se diriger vers un idéal de contemplation, sans lequel l'éthique ne trouve pas sa juste perspective. C'est vous dire ce que comporte d'idéalisation la perspective de l'éthique aristotélicienne.

Cette éthique est donc localisée, je dirai presque à un type social, à un exemplaire privilégié, disons-le, d'oisiveté – le terme même de *σχολαστικός* l'évoque. Eh bien, à l'opposé, il n'en est que plus frappant de voir combien cette éthique articulée à l'intérieur de cette condition spéciale reste pour nous riche de résonances et d'enseignements. Les schèmes qu'elle nous donne ne sont pas inutilisables. Ils se retrouvent, certes non parfaitement reconnaissables, au niveau où nous allons maintenant aborder l'expérience freudienne. Ces schèmes peuvent être recomposés, transposés, de telle sorte que ce ne sera pas dans les mêmes vieilles outres que nous mettrons notre nouveau miel.

Au premier abord, on peut dire que la recherche d'une voie, d'une vérité, n'est pas absente de notre expérience. Car qu'est-ce d'autre que nous cherchons dans l'analyse, sinon une vérité libératrice ?

Mais attention, il y a lieu de ne pas se fier aux mots et aux étiquettes. Cette vérité que nous cherchons dans une expérience concrète n'est pas celle d'une loi supérieure. Si la vérité que nous cherchons est une vérité libératrice, c'est une vérité que nous allons chercher à un point de recel de notre sujet. C'est une vérité particulière.

Mais si la forme de l'articulation que nous lui trouvons chez chacun, nous pouvons la retrouver – toujours nouvelle – la même chez d'autres, c'est pour autant qu'elle se présente pour chacun dans sa spécificité intime, avec un caractère de *Wunsch* impérieux. Rien ne saurait s'y

opposer qui permette de la juger du dehors. Ce que nous pouvons lui trouver de mieux comme qualité, c'est d'être le vrai *Wunsch* qui était au principe d'un comportement égaré, ou atypique.

Ce *Wunsch*, nous le rencontrons dans son caractère particulier irréductible, comme une modification qui ne suppose d'autre normativisation que celle d'une expérience de plaisir ou de peine, mais d'une expérience dernière d'où il jaillit, et à partir de laquelle il se conserve dans la profondeur du sujet sous une forme irréductible. Le *Wunsch* n'a pas le caractère d'une loi universelle, mais au contraire de la loi la plus particulière – même s'il est universel que cette particularité se rencontre chez chacun des êtres humains. Nous le rencontrons sous une forme que nous avons qualifiée de phase régressive, infantile, irréaliste, avec le caractère d'une pensée livrée au désir, de désir pris pour la réalité.

Cela assurément fait le texte de notre expérience. Mais est-ce toute notre découverte, est-ce là toute notre morale ? – l'atténuation, la mise au jour, la découverte de cette pensée de désir, de la vérité de cette pensée ? Est-ce de sa seule révélation que nous attendons que soit faite place nette pour une pensée différente ? D'une certaine façon, oui, c'est ainsi, c'est aussi simple que cela. Mais aussi, à formuler les choses ainsi, tout nous est véritablement voilé.

Si c'était à cela que devait se limiter le bénéfique, la nouveauté de l'expérience analytique, elle n'irait pas plus loin que cette pensée datée qui est née bien avant la psychanalyse, que l'enfant est le père de l'homme. La formule, citée par Freud lui-même avec respect, est de Wordsworth, poète romantique anglais.

Ce n'est pas pour rien que nous le trouvons là, avec ce je ne sais quoi de nouveau, d'ébranlant, voire d'irrespirable, qui se déclenche au début du XIX<sup>e</sup> siècle avec la révolution industrielle, dans le pays le plus avancé dans l'ordre de ses effets, à savoir l'Angleterre. Le romantisme anglais se présente en effet avec ses traits particuliers qui sont la valeur donnée aux souvenirs d'enfance, au monde de l'enfance, aux idéaux et aux vœux de l'enfant, dont les poètes de l'époque font la racine, non seulement de l'inspiration, mais de l'exploitation de leurs thèmes principaux – en quoi ils se distinguent radicalement des poètes qui les précèdent, et spécialement de cette admirable poésie qu'on appelle je ne sais pourquoi métaphysique, du XVII<sup>e</sup> et du début du XVIII<sup>e</sup> siècle.

La référence à l'enfance, l'idée de l'enfant qu'il y a dans l'homme, l'idée que quelque chose exige de l'homme d'être autre chose qu'un enfant, et que pourtant les exigences de l'enfant comme tel se font perpétuellement sentir en lui, tout cela est, dans l'ordre de la psychologie, situable historiquement.

Un homme qui vivait aussi dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, un victorien de la première époque, l'historien Macaulay, faisait remarquer qu'à l'époque, sans vous traiter de malhonnête homme ou de parfait imbécile, on avait une excellente arme en vous accusant de ne pas être un esprit tout à fait adulte, de conserver des traits de mentalité infantile. Cet argument, si datable historiquement que vous ne pouvez en trouver le témoignage nulle part dans l'histoire avant cette époque, indique une scansion, une coupure dans l'évolution historique. Au temps de Pascal, si l'on parle de l'enfance, c'est pour dire qu'un enfant n'est pas un homme. Si l'on parle de la pensée de l'adulte, ce n'est jamais, en aucun cas, pour y retrouver les traces d'une pensée infantile.

Pour nous, la question ne se pose pas dans ces termes-là. Le fait que, pourtant, nous la posons constamment ainsi, s'il est justifié par les contenus et le texte de notre rapport au névrosé, par la référence de notre expérience à la genèse individuelle, nous voile aussi bien ce qu'il y a derrière. Car en fin de compte, si vrai que ce soit, il y a une tension tout autre entre la pensée à laquelle nous avons affaire dans l'inconscient et celle que nous qualifions, Dieu sait pourquoi, de pensée adulte. Ce que nous touchons sans cesse du doigt, c'est que celle-ci est plutôt en perte de vitesse par rapport à cette fameuse pensée de l'enfant dont nous nous servons pour juger notre adulte. Nous l'utilisons, non pas comme repoussoir, mais comme point de référence, point de perspective, où les inachèvements, voire les dégradations, viendraient confluer et aboutir. Il y a là une contradiction perpétuelle dans l'usage que nous faisons de cette référence.

Avant de venir ici, je lisais dans Jones une sorte d'exclamation sur les sublimes vertus de la pression sociale, sans laquelle nos contemporains, nos frères les hommes, se présenteraient comme vaniteux, égoïstes, sordides, stériles, etc. On est tenté de ponctuer en marge – mais que sont-ils donc d'autre ? Et quand nous parlons de l'être adulte, à quelle référence nous rapporterons-nous ? Où est-il, le modèle de l'être adulte ?

Ces considérations nous incitent à réinterroger l'arête véritable, l'arête dure, de la pensée de Freud. Sans doute l'analyse a-t-elle abouti à ordonner tout le matériel de son expérience en termes de développement idéal. Mais à son principe, elle trouve ses termes dans un tout autre système de référence, à quoi le développement, la genèse – je pense vous l'avoir fait suffisamment pressentir, encore que je sois forcé ici de le faire d'une façon cursive –, ne donne qu'un support inconstant. Cette référence fondamentale, c'est la tension, l'opposition, pour la

mettre là enfin désignée par son nom, entre processus primaire et processus secondaire, entre principe du plaisir et principe de réalité.

## 2

Freud, au cours de sa dite auto-analyse, écrit dans une courte lettre, la lettre 73 – *Meine Analyse geht weiter*, mon analyse se poursuit, elle est mon intérêt principal, *mein Hauptinteresse*, tout reste encore obscur, et même les problèmes dont il s'agit, mais il y a un sentiment de confortable – c'est, dit-il, comme si l'on n'avait qu'à puiser dans une chambre à provisions pour en tirer ce dont on a besoin. Le désagréable, dit-il, ce sont *die Stimmungen* – au sens le plus général que nous pouvons donner à ce mot qui a sa résonance spéciale en allemand, les états d'humeur, les sentiments, qui, de leur nature, couvrent, cachent – quoi ? *die Wirklichkeit*, la réalité.

C'est en termes de *Wirklichkeit* que Freud interroge ce qui se présente à lui comme *Stimmung*. La *Stimmung* est ce qui lui dévoile ce qu'il a à chercher dans son auto-analyse, ce qu'il interroge, cela même où il a le sentiment d'avoir, comme en une chambre obscure, en une chambre à provisions, *Vorratskammer*, tout ce dont il a besoin, et qui l'attend, là, en réserve. Mais il n'est pas guidé vers cela par ses *Stimmungen*. C'est là le sens de sa phrase – le plus désagréable, *das Unangenehmste*, ce sont les *Stimmungen*. L'expérience de Freud s'instaure de la recherche de la réalité qu'il y a quelque part au sein de lui-même, et c'est là ce qui constitue l'originalité de son départ. Il ajoute d'ailleurs dans la même ligne – même l'excitation sexuelle est, pour quelqu'un comme moi, inutilisable dans cette voie. Même en cela, je ne me fie pas pour voir où sont les réalités dernières. Et il ajoute – je garde dans toute cette affaire ma bonne humeur. Avant d'arriver au résultat, nous devons encore savoir garder un instant de patience.

Je vous signale en passant un petit livre récent d'Erich Fromm, dont je ne peux pas dire que je vous recommande la lecture, car c'est un ouvrage très singulièrement discordant, presque insidieux, et à la limite diffamatoire. Ce livre, *Sigmund Freud's Mission*, pose des questions insinuantes, mais non pas certes dépourvues d'intérêt, concernant les traits spéciaux de la personnalité de Freud, dans un sens évidemment toujours dévalorisant. En particulier, il extrait du texte les phrases de Freud sur l'excitation sexuelle, pour nous en faire conclure qu'à l'âge de quarante ans, Freud était déjà impuissant.

Nous voici donc en mesure d'interroger le manuscrit de Freud de

1895 que le sort des choses nous a mis en main, concernant sa conception fondamentale de la structure psychique. Il avait pensé l'intituler *Psychologie à l'usage des neurologues*. Comme il ne l'a jamais publié, le brouillon est resté annexé au paquet des lettres à Fliess, et nous l'avons grâce à la récupération de ces collections.

Il est donc non seulement légitime, mais forcé, que ce soit de là que nous partions pour interroger ce que veut dire dans sa réflexion la thématique du principe de réalité comme opposé au principe du plaisir. Oui ou non y a-t-il là quelque chose de distinct par rapport à ce qui constitue le cheminement de sa pensée, et du même coup les directions de notre expérience ? C'est là que nous pouvons trouver cette arête plus profonde qui, je le crois, est exigible en cette occasion.

L'opposition du principe du plaisir au principe de réalité a été réarticulée tout au long de l'œuvre de Freud – 1895, l'*Entwurf* – 1900, le chapitre VII de la *Traumdeutung*, avec la première réarticulation publique des processus dits primaire et secondaire, l'un gouverné par le principe du plaisir, l'autre par celui de réalité – 1914, reprise de l'article d'où je vous ai extrait le rêve dont j'ai fait grand état l'année dernière, celui du père mort, *il ne le savait pas* – l'article *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens* – on pourrait traduire, *de la structure psychique* – 1930, ce *Malaise dans la civilisation* auquel nous arriverons, je l'ai promis, comme à notre terme.

D'autres avant Freud ont parlé du plaisir comme d'une fonction directrice de l'éthique. Non seulement Aristote en fait cas, mais il ne peut pas ne pas l'amener au centre même du champ de sa direction éthique. Qu'est-ce que le bonheur, s'il ne comporte pas la fleur du plaisir ? Une part importante de la discussion de l'*Éthique à Nicomaque* est faite pour remettre à sa place la véritable fonction du plaisir, amenée, très curieusement d'ailleurs, de manière à en faire un état qui n'est pas simplement passif. Le plaisir dans Aristote est une activité, comparée à la fleur qui se dégage de l'activité de la jeunesse – c'en est en quelque sorte le rayonnement. De surcroît, c'est aussi le signe de l'épanouissement d'une action, au sens propre de l'ἐνέργεια, terme où s'articule la praxis véritable, comme comportant en elle-même sa propre fin.

Le plaisir a, sans aucun doute, trouvé bien d'autres modulations à travers les âges, comme signe, stigmaté, ou bénéfique, ou substance du vécu psychique. Mais voyons ce qu'il en est chez celui qui nous interroge – chez Freud.

Ce qui ne peut manquer de nous frapper d'abord, c'est que son principe du plaisir est un principe d'inertie. Son efficace est de régler, par une sorte d'automatisme, tout ce qui converge d'un processus que

Freud tend, dans sa première formulation apparente, à présenter comme le résultat d'un appareil préformé, étroitement limité à l'appareil neuronique. Celui-ci règle les frayages qu'il conserve après en avoir subi les effets. Il s'agit essentiellement de tout ce qui résulte des effets d'une tendance foncière à la décharge, où une quantité est vouée à s'écouler. Voilà la perspective dans laquelle nous est d'abord articulé le fonctionnement du principe du plaisir.

Cette tentative de formulation hypothétique se présente avec un caractère unique dans ce qui nous reste écrit de Freud – et il ne faut pas oublier qu'il s'en est dégoûté, et qu'il n'a pas voulu la publier. Sans doute l'a-t-il mise noir sur blanc pour répondre aux exigences d'une cohérence de lui-même avec lui-même, devant lui-même. Mais il faut bien dire qu'elle ne fait aucune référence, du moins en apparence, aux faits cliniques qui font sans aucun doute pour lui tout le poids des exigences auxquelles il a affaire. Là, il s'entretient avec lui-même, ou avec Fliess, ce qui en l'occasion est bien près de revenir au même. Il se donne une représentation probable, cohérente, une hypothèse de travail, pour répondre à quelque chose dont la dimension concrète et expérimentale est ici masquée, éludée.

Il s'agit, dit-il, d'expliquer un fonctionnement normal de l'esprit. Pour ce faire, il part d'un appareil dont les données sont le plus à l'opposé d'un aboutissement à l'adéquation et à l'équilibre. Il part d'un système qui, de sa propre pente, va essentiellement vers le leurre et l'erreur. Cet organisme tout entier semble fait non pour satisfaire le besoin, mais pour l'halluciner. Il convient donc que s'oppose à lui un autre appareil qui entre en jeu pour exercer une instance de réalité, et se présente essentiellement comme un principe de correction, de rappel à l'ordre. Je ne force pas la note – Freud lui-même entend bien qu'il doit y avoir une distinction entre les appareils, dont il avoue ne voir aucune trace dans les supports anatomiques.

Le principe de réalité, c'est-à-dire ce à quoi le fonctionnement de l'appareil neuronique doit en fin de compte son efficace, se présente comme un appareil qui va beaucoup plus loin que le simple contrôle – il s'agit de rectification. Le mode sous lequel il opère n'est que détour, précaution, retouche, retenue. Il corrige, compense ce qui paraît être la pente fondamentale de l'appareil psychique, et fondamentalement s'y oppose.

Le conflit est ici introduit à la base, au principe même d'un organisme qui semble après tout, disons-le, plutôt destiné à vivre. Jamais personne, jamais aucun système de reconstitution de l'action humaine, n'avait été aussi loin dans l'accentuation de ce caractère fondamentale-

ment conflictuel. Aucun n'avait poussé plus loin l'explication à donner de l'organisme dans le sens d'une inadéquation radicale, pour autant que le dédoublement des systèmes est fait pour aller contre l'inadéquation foncière de l'un des deux.

Cette opposition du système  $\varphi$  avec le système  $\psi$ , articulée tout au long, semble presque une gageure. Car qu'est-ce qui la justifie ? – si ce n'est l'expérience des quantités immaîtrisables auxquelles Freud a affaire dans son expérience de la névrose. Voilà ce qui fait l'exigence de tout ce système.

Ce qui donne sa justification à la mise au premier plan de la quantité comme telle est bien autre chose – nous le sentons de la façon la plus directe – que le désir de Freud d'être conforme aux idéaux mécanistes de Helmholtz et de Brücke. Cela correspond pour lui à l'expérience vécue la plus immédiate, celle de l'inertie qu'au niveau des symptômes lui opposent des choses dont il sent le caractère irréversible. C'est là sa première pénétration dans l'obscurité vers cette *Wirklichkeit* qui est ce autour de quoi il porte sa question, c'est là le ressort, le relief de toute sa construction. Je vous demande de faire la relecture de ce texte sans vous demander avec les annotateurs, commentateurs et connotateurs qui l'ont publié, si ceci ou cela est plus ou moins près de la pensée psychologique ou physiologique, si ceci ou cela se rapporte à Herbart, à Helmholtz ou à tel autre – et vous vous apercevrez que, sous cette forme froide, abstraite, scolastique, compliquée, aride, se ressent une expérience, et que cette expérience est en son fond d'ordre moral.

On fait de l'histoire à ce sujet, comme si cela avait une portée essentielle que d'expliquer un auteur comme Freud par les influences, par la plus ou moins grande homonymie de telle de ses formules avec celles qui ont été employées avant lui par un penseur, dans un contexte différent. Mais, puisque c'est un exercice auquel on se livre, pourquoi n'en ferais-je pas autant – à ma manière ? Le fonctionnement de l'appareil supportant le principe de réalité n'est-il pas singulièrement proche de ce qu'articule Aristote ?

Il s'agit pour Freud de nous expliquer comment s'opère l'activité de retour et de retenue, c'est-à-dire comment l'appareil supportant les processus seconds contourne les déchaînements de catastrophes qu'entraîne fatalement un temps de trop ou de trop peu, le laisser-aller à soi-même de l'appareil du plaisir. Si celui-ci est lâché trop tôt, le mouvement sera déclenché simplement par un *Wunschgedanke* et sera forcément douloureux, aboutira à un déplaisir. Si par contre l'appareil second intervient trop tard, ne donne pas cette petite décharge allant dans le sens d'une tentative grâce à quoi un commencement de solution

adéquate pourra être donné dans l'action, ce sera alors la décharge régressive, à savoir l'hallucination, elle-même également source de déplaisir.

Eh bien, cette construction n'est pas sans rapports avec ce que développe Aristote lorsqu'il pose la question de savoir comment celui qui sait peut être intempérant. Il donne plusieurs solutions. Je passe les premières, qui font intervenir des éléments syllogistiques et dialectiques qui sont assez loin de notre intérêt en cette occasion, mais il donne aussi une tentative de solution non plus dialectique, mais physique – qu'il promet tout de même sous la forme d'un certain syllogisme du désirable.

Je crois que le cinquième chapitre du livre VII sur le plaisir vaut la peine d'être lu tout entier. Au côté de la proposition universelle – il faut goûter à tout ce qui est doux –, il y aurait une mineure particulière, concrète – ceci est doux. Et ce serait dans l'erreur que pourrait comporter le jugement particulier de cette mineure que résiderait le principe de l'action erronée. En quoi ? Justement en ceci, que le désir, en tant qu'il est sous-jacent à la proposition universelle, ferait surgir le jugement erroné concernant l'actualité du prétendu doux vers lequel l'activité se précipite.

Nous ne pouvons manquer de penser que Freud, qui avait assisté en 1887 au cours de Brentano sur Aristote, transpose ici, dans la perspective de sa mécanique hypothétique, l'articulation proprement éthique du problème – certes d'une façon purement formelle, et avec un accent complètement différent.

A vrai dire, ce n'est pas plus une psychologie que n'importe laquelle de celles qui ont été élucubrées à la même époque. Ne nous faisons pas illusion – en psychologie, rien ne vaut mieux jusqu'à présent que l'*Entwurf* de Freud. Tout ce qui a été élucubré sur le fonctionnement psychologique en supposant que les appareils nerveux pourraient rendre compte de ce qui est concrètement pour nous le champ de l'action psychologique garde le même aspect d'hypothèse farfelue.

Si Freud reprend donc les articulations logiques, syllogistiques, qui ont toujours été mises en exercice par les éthiciens dans le même champ, c'est en leur donnant une tout autre portée. Pensons à cela pour l'interpréter dans son véritable contenu, qui est celui-ci, et que je vous enseigne – l'ὀρθὸς λόγος dont il s'agit pour nous, ce ne sont justement pas des propositions universelles, c'est la façon dont je vous apprend à articuler ce qui se passe dans l'inconscient, c'est le discours qui se tient au niveau du principe du plaisir.

C'est par rapport à cet ὁρθός, entre guillemets d'ironie, que le principe de réalité a à guider le sujet pour qu'il aboutisse à une action possible.

## 3

Dans la perspective freudienne, le principe de réalité se présente comme s'exerçant d'une façon qui est essentiellement précaire.

Nulle philosophie jusque-là n'a poussé si loin dans ce sens. Non pas que la réalité y soit mise en question – elle n'est certes pas mise en question au sens où les idéalistes ont pu le faire. Auprès de Freud, les idéalistes de la tradition philosophique ne sont que de la petite bière, car en fin de compte, cette fameuse réalité, ils ne la contestent pas sérieusement, ils l'apprivoisent. L'idéalisme, cela consiste à dire que la réalité, c'est nous qui en donnons la mesure, et qu'il n'y a pas à chercher au-delà. C'est une position de confort. Celle de Freud, comme d'ailleurs de tout homme sensé, est bien autre chose.

La réalité est précaire. Et c'est justement dans la mesure où son accès est si précaire que les commandements qui en tracent la voie sont tyranniques. En tant que guides vers le réel, les sentiments sont trompeurs. L'intuition qui anime toute la recherche auto-analytique de Freud ne s'exprime pas autrement sur l'abord du réel. Son procès même ne peut se faire d'abord que par la voie d'une défense primaire. L'ambiguïté profonde de cet abord exigé de l'homme vers le réel s'inscrit d'abord en termes de défense. Défense qui existe déjà avant même que ne se formulent les conditions du refoulement comme tel.

Pour bien accentuer ce que j'appelle ici le paradoxe du rapport au réel dans Freud, je voudrais vous mettre ceci au tableau – principe du plaisir d'un côté, principe de réalité de l'autre. Depuis que vous êtes bercés de ces deux termes, les choses semblent aller toutes seules. En gros, c'est d'un côté l'inconscient, de l'autre la conscience. Je vous prie de retarder ici votre attention, pour suivre les points que je vais essayer de vous faire remarquer.

A quoi sommes-nous amenés à articuler l'appareil de perception ? A la réalité, bien sûr. Néanmoins, si nous suivons l'hypothèse de Freud, sur quoi en principe s'exerce le gouvernement du principe du plaisir ? Précisément sur la perception, et c'est là la nouveauté qu'il apporte. Le processus primaire, nous dit-il dans la septième partie de la *Traumdeutung*, tend à s'exercer dans le sens d'une identité de perception. Peu importe qu'elle soit réelle ou hallucinatoire, elle tendra toujours à

s'établir. Si elle n'a pas la chance de se recouvrir avec le réel, elle sera hallucinatoire. C'est là tout le danger, au cas où le processus primaire gagne à la main.

D'autre part, à quoi tend le processus secondaire ? Voyez également le chapitre VII, mais cela est déjà articulé dans l'*Entwurf* – à une identité de pensée. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que le fonctionnement intérieur de l'appareil psychique – nous reviendrons la prochaine fois sur la façon dont nous pouvons le schématiser – s'exerce dans le sens d'un tâtonnement, d'une mise à l'épreuve rectificative, grâce à quoi le sujet, conduit par les décharges qui se produisent d'après les *Bahnungen* déjà frayés, fera la série d'essais, de détours qui peu à peu l'amèneront à l'anastomose, au franchissement de la mise à l'épreuve du système environnant des divers objets présents à ce moment-là dans l'expérience. Ce qui forme la trame de fond de l'expérience, c'est, si l'on peut s'exprimer ainsi, la mise en érection d'un certain système de *Wunsch*, ou d'*Erwartung* de plaisir, défini comme le plaisir attendu, et qui tend de ce fait à se réaliser dans son propre champ d'une façon autonome, sans rien attendre en principe du dehors. Il va directement à la réalisation la plus contraire à ce qui tend à se déclencher.

Dans ce premier abord, la pensée devrait donc nous paraître au niveau du principe de réalité, dans la même colonne que celui-ci. Il n'en est pourtant rien, car ce procès, tel qu'il nous est décrit par Freud, est, par lui-même et de sa nature, inconscient. Entendons que – à la différence de ce qui parvient au sujet dans l'ordre perceptif, venant du monde extérieur – rien de ce qui se produit au niveau de ces essais par lesquels se réalisent dans le psychisme par voie d'approximation les frayages qui permettront au sujet l'adéquation de son action, rien de ces frayages n'est comme tel perceptible. Toute pensée, de sa nature, s'exerce par des voies inconscientes. Sans doute n'est-ce pas le principe du plaisir qui la gouverne, mais elle se produit dans un champ qui, à titre de champ inconscient, est plutôt à situer comme soumis à lui.

De ce qui se passe au niveau des processus internes – et le processus de la pensée en fait partie –, le sujet ne reçoit dans sa conscience, nous dit Freud, d'autres signes que des signes de plaisir ou de peine. Comme pour tous les autres processus inconscients, rien d'autre ne parvient à la conscience que ces signes-là.

Comment avons-nous donc quelque appréhension de ces processus de la pensée ? Ici encore, Freud répond d'une façon pleinement articulée – uniquement dans la mesure où se produisent des paroles. Ce que l'on interprète communément – avec cette pente de facilité propre à toute réflexion qui reste, malgré elle et toujours, entachée de parallélisme – en

disant – Mais bien sûr, Freud nous dit là que les paroles, c'est ce qui caractérise le passage dans le préconscient. Mais le passage, justement, de quoi ?

De quoi ? sinon des mouvements en tant qu'ils sont ceux de l'inconscient. Les processus de la pensée, nous dit Freud, ne nous sont connus que par des paroles, le connu de l'inconscient nous vient en fonction de paroles. Cela est articulé de la façon la plus précise et la plus puissante dans l'*Entwurf*. Par exemple, sans le cri qu'il fait pousser, nous n'aurions de l'objet désagréable que la notion la plus confuse, qui, à la vérité, ne le détacherait jamais du contexte dont il ferait simplement le point maudit, mais arracherait avec lui tout le contexte circonstanciel. L'objet en tant qu'hostile, nous dit Freud, ne se signale au niveau de la conscience que pour autant que la douleur fait pousser un cri au sujet. L'existence du *feindliche Objekt* comme tel, c'est le cri du sujet. Ceci est articulé dès l'*Entwurf*. Le cri remplit là une fonction de décharge, et joue le rôle d'un pont au niveau duquel quelque chose de ce qui se passe peut être attrapé et identifié dans la conscience du sujet. Ce quelque chose resterait obscur et inconscient si le cri ne venait lui donner, pour ce qui est de la conscience, le signe qui lui confère son poids, sa présence, sa structure – avec, du même coup, le développement que lui donne le fait que les objets majeurs dont il s'agit pour le sujet humain sont des objets parlants, qui lui permettraient de voir se révéler dans le discours des autres les processus qui habitent effectivement son inconscient.

L'inconscient, nous ne le saisissons en fin de compte que dans son explication, dans ce qui en est articulé de ce qui se passe en paroles. C'est de là que nous avons le droit – et ce, d'autant plus que la suite de la découverte freudienne nous le montre – de nous apercevoir que cet inconscient n'a lui-même pas d'autre structure au dernier terme qu'une structure de langage.

C'est ce qui fait le prix des théories atomistiques. Celles-ci ne recouvrent absolument rien de ce qu'elles prétendent recouvrir, à savoir un certain nombre d'atomes de l'appareil neuronique, éléments prétenus individualisés de la trame nerveuse. Mais par contre, les théories des rapports de contiguïté et de continuité illustrent admirablement la structure signifiante comme telle, pour autant qu'elle est intéressée dans toute opération de langage.

Que voyons-nous donc se présenter avec ce double entrecroisement des effets respectifs du principe de réalité et du principe du plaisir, l'un sur l'autre ?

Le principe de réalité gouverne ce qui se passe au niveau de la pensée, mais ce n'est que pour autant que de la pensée revient quelque chose

qui, dans l'expérience interhumaine, trouve à s'articuler en paroles, qu'il peut, comme principe de la pensée, venir à la connaissance du sujet, dans le conscient.

Inversement, l'inconscient, lui, est à situer au niveau d'éléments, de composés logiques qui sont de l'ordre du λόγος, articulés sous la forme d'un ὀρθὸς λόγος caché au cœur du lieu où pour le sujet s'exercent les passages, les transferts motivés par l'attraction et la nécessité, l'inertie du plaisir, et qui feront pour lui indifféremment valoir tel signe plutôt que tel autre – pour autant qu'il peut venir à substitution du premier signe, ou au contraire voir se transférer à lui la charge affective liée à une première expérience.

Nous voyons donc, à ces trois niveaux, s'ordonner trois ordres, qui sont respectivement les suivants.

Il y a d'abord, disons, une substance, ou un sujet de l'expérience psychique, qui correspond à l'opposition principe de réalité/principe du plaisir.

Il y a ensuite un procès de l'expérience, qui correspond à l'opposition de la pensée à la perception. Ici, que voyons-nous ? Le procès se divise selon qu'il s'agit de la perception – liée à l'activité hallucinatoire, au principe du plaisir –, ou de la pensée. C'est ce que Freud appelle réalité psychique. D'un côté, c'est le procès en tant que procès de fiction. De l'autre, ce sont les processus de pensée, par quoi se réalise effectivement l'activité tendancielle, c'est à savoir le processus appétitif – processus de recherche, de reconnaissance, et, comme Freud l'a expliqué plus tard, de retrouvaille de l'objet. C'est là l'autre face de la réalité psychique, son procès en tant qu'inconscient, qui est aussi procès d'appétit.

Enfin, au niveau de l'objectivation, ou de l'objet, s'opposent le connu et l'inconnu. C'est parce que ce qui est connu ne peut être connu qu'en paroles que ce qui est inconnu se présente comme ayant une structure de langage. Cela nous permet de reposer la question de ce qu'il en est au niveau du sujet.

Les oppositions fiction/appétit, connaissable/non-connaissable, divisent donc ce qui se passe au niveau du procès et à celui de l'objet. Qu'en est-il au niveau du sujet ? Nous devons nous demander en quoi consistent les deux versants à répartir à ce niveau entre les deux principes.

Eh bien, je vous propose ceci. Ce qui, au niveau du principe du plaisir, se présente au sujet comme substance, c'est son bien. Pour autant que le plaisir gouverne l'activité subjective, c'est le bien, l'idée du bien qui le supporte. C'est la raison pour laquelle, de tout temps, les éthiciens n'ont pu moins faire que d'essayer d'identifier ces deux

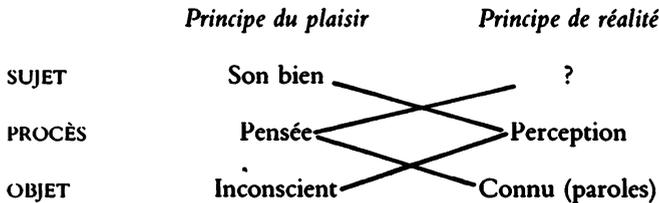
## INTRODUCTION DE LA CHOSE

termes, pourtant si fondamentalement antinomiques, que sont le plaisir et le bien.

Mais en face, comment qualifier le substrat de réalité de l'opération subjective ? Je vous propose pour l'instant d'y mettre un point d'interrogation.

Quelle est la figure nouvelle qui nous est apportée par Freud dans l'opposition principe de réalité/principe du plaisir ? C'est assurément une figure problématique. Freud ne songe pas un seul instant à identifier l'adéquation à la réalité à un bien quelconque. Dans le *Malaise dans la civilisation*, il nous dit – assurément la civilisation, la culture, en demande trop au sujet. S'il y a quelque chose qui s'appelle son bien et son bonheur, il n'y a rien à attendre pour cela ni du microcosme, c'est-à-dire de lui-même, ni du macrocosme.

C'est sur ce point d'interrogation que je terminerai aujourd'hui.



25 NOVEMBRE 1959.

### III

## UNE RELECTURE DE L'ENTWURF

*Une éthique, non une psychologie.  
Comment la réalité se constitue.  
Une topologie de la subjectivité.*

Je me suis rencontré sur mon chemin avec certains points de l'œuvre de Freud, et vous avez vu la dernière fois le recours spécial que j'ai été amené à faire à cette œuvre curieusement située qu'est l'*Entwurf*.

Vous savez les réserves que l'on peut faire au sujet de la correspondance avec Fliess. Ce n'est pas une œuvre, le texte que nous en avons n'est pas complet, mais c'est assurément une chose très précieuse, spécialement les travaux annexes, parmi lesquels l'*Entwurf* a une place éminente.

### 1

L'*Entwurf* est fort révélateur d'une espèce de soubassement de la réflexion freudienne. Sa parenté évidente avec toutes les formulations de son expérience que Freud a été amené à donner par la suite le rend vraiment précieux.

Ce que j'en ai dit la dernière fois articulait suffisamment par quel biais il s'insère dans mon propos de cette année. Contrairement à ce qui est reçu, je crois que l'opposition du principe du plaisir et du principe de réalité, celle du processus primaire et du processus secondaire, sont moins de l'ordre de la psychologie que de l'ordre de l'expérience proprement éthique.

Il y a eu chez Freud la perception de la dimension propre où se déploie l'action humaine, et il ne faut voir, dans l'apparence d'un idéal de réduction mécanistique qui s'avoue dans l'*Entwurf*, que la compensa-

tion, la contrepartie de la découverte freudienne des faits de la névrose, qui est, dès le principe, aperçue dans la dimension éthique où elle se situe effectivement. Ce qui nous le montre, c'est que le conflit y est au premier plan, et que dès l'abord ce conflit est, disons-le, massivement d'ordre moral.

Ce n'est pas là une telle nouveauté. Tous les fabricants d'éthique ont eu affaire au même problème. C'est en cela justement qu'il est intéressant de faire l'histoire, ou la généalogie, de la morale. Non pas au sens de Nietzsche, mais comme succession des éthiques, c'est-à-dire de la réflexion théorique sur l'expérience morale. On s'aperçoit alors de la signification centrale des problèmes tels qu'ils sont posés dès l'origine, et tels qu'ils se sont maintenus avec une certaine constance.

Pourquoi après tout a-t-il fallu que les éthiciens reviennent toujours au problème énigmatique du rapport du plaisir avec le bien dernier, dans ce qui dirige l'action humaine en tant que morale ? Pourquoi toujours revenir à ce même thème du plaisir ? A quoi tient l'exigence interne qui contraint l'éthicien à tenter de réduire les antinomies qui s'attachent à ce thème ? – du fait que le plaisir apparaît dans bien des cas le terme opposé à l'effort moral, et qu'il faut pourtant qu'il y trouve la référence dernière, celle à laquelle doit se réduire en fin de compte le bien qui orienterait l'action humaine. Voilà un exemple – ce n'est pas le seul – de cette espèce de nœud qui se propose dans la solution du problème. Il nous instruit, de nous montrer la constance avec laquelle le problème du conflit se pose à l'intérieur de toute élaboration morale.

Freud ne vient là que comme un successeur. Mais il nous apporte une chose d'un poids inégalé qui change pour nous les problèmes de la position éthique à un point dont on n'a pas pris conscience. C'est pourquoi nous avons besoin de références, et j'ai déjà fait allusion à quelques-unes de celles que nous aurons à prendre cette année.

Il faut bien les choisir, car nous n'allons pas mettre au premier plan tous les auteurs qui ont parlé de la morale. J'ai parlé d'Aristote, parce que je crois que l'*Éthique à Nicomaque* est le premier livre vraiment articulé, à proprement parler, autour du problème éthique. Comme vous le savez, il y en a eu bien d'autres, autour, avant, après, chez Aristote lui-même, qui mettent au premier plan le problème de plaisir. Nous n'allons pas mettre ici en fonction Épictète et Sénèque, mais nous aurons à parler de la théorie utilitariste, pour autant qu'elle est significative du virage qui aboutit à Freud.

L'intérêt du commentaire que nous faisons de certaines œuvres, je l'exprimerai aujourd'hui dans les termes mêmes dont Freud se sert dans l'*Entwurf* pour désigner quelque chose qui, à mes yeux tout au moins,

est très proche du langage que je vous ai appris au cours de ces années à mettre au premier plan du fonctionnement du processus primaire – *Bahnung*, frayage.

Le discours freudien fraie, dans l'énoncé du problème éthique, quelque chose qui, par son articulation, nous permet d'aller plus loin qu'on n'est jamais allé dans ce qui est l'essentiel du problème moral. Là sera l'inspiration de notre progrès de cette année – c'est autour du terme de réalité, du vrai sens de ce mot, toujours employé par nous d'une façon si inconsidérée, que se situe la puissance de la conception de Freud, et qu'il faut mesurer à la persistance du nom même de Freud dans le déploiement de notre activité analytique.

Il est clair que ce n'est pas la pauvre petite contribution à une physiologie de fantaisie qu'il comporte, qui fait l'intérêt brûlant que nous pouvons prendre à lire l'*Entwurf* :

Ce texte est sans aucun doute, on vous le dira, difficile, mais il est aussi passionnant. Moins en français qu'en allemand, car la traduction française est extraordinairement ingrate – elle manque à tout instant de précision, d'accent, de vibration. Bref, je suis ici forcé d'évoquer ou de provoquer le regret que peuvent avoir certains de ne pas savoir l'allemand. En allemand, c'est un texte d'un éclat, d'une pureté..., un premier jet encore sensible, tout à fait étonnant. Les contours de la traduction française l'effacent et le rendent gris. Faites l'effort de le lire, et vous verrez comme est authentique ma remarque qu'il s'agit là de bien autre chose qu'une construction d'hypothèses – c'est le premier colletage de Freud avec le pathos même de la réalité à laquelle il a affaire chez ses patients. C'est cela – vers la quarantaine, il découvre la dimension propre, la vie profondément significative, de cette réalité.

Ce n'est pas par un vain souci de référence textuelle que je dirige votre attention sur ce texte. Mais après tout, pourquoi pas ? Vous savez que je sais prendre à l'occasion mes libertés et mes distances avec le texte de Freud. Si je vous ai enseigné par exemple une doctrine de la prévalence d'un signifiant dans la chaîne inconsciente chez le sujet, c'est pour autant que j'accentue certains traits de notre expérience. La communication d'hier soir appelait ça, par une division à laquelle je n'adhère pas entièrement, mais qui exprime quelque chose, l'expérience du contenu, à quoi elle opposait l'échafaudage des concepts. Eh bien, ce que je vous propose cette année, ce n'est pas simplement d'être fidèles au texte freudien et d'en faire l'exégèse, comme si c'était là la source d'une vérité *ne varietur* qui serait le modèle, le lit, l'habillement, à imposer à toute notre expérience.

Qu'allons-nous faire ? Nous allons rechercher le phylum, le déploie-

ment des concepts dans Freud – l'*Entwurf* – le chapitre VII de la *Traumdeutung*, première fois où il publie l'opposition processus primaire/processus secondaire, et la façon dont il conçoit les rapports du conscient, du préconscient et de l'inconscient – l'introduction du narcissisme dans cette économie – puis ce que l'on appelle la seconde topique, avec la mise en valeur des fonctions réciproques du moi, du surmoi, du monde extérieur, qui donne une expression achevée à des choses dont nous nous surprenons à voir déjà dans l'*Entwurf* les germes – enfin, les textes ultérieurs, toujours centrés autour du même thème, comment la réalité se constitue-t-elle pour l'homme ? à savoir, l'article de 1925 sur la *Verneinung*, que nous aurons à revoir, et le *Malaise dans la civilisation*, malaise de la position de l'homme dans le monde. Le terme allemand est *Kultur*, et nous aurons peut-être ici à essayer d'en cerner la portée exacte sous la plume de Freud, qui ne reçoit jamais les concepts de façon neutre, banale. Le concept a toujours pour lui une portée véritablement assumée.

Eh bien, si nous serrons de si près cette année l'évolution de la métapsychologie freudienne, c'est que nous pouvons y trouver la trace d'une élaboration qui reflète une pensée éthique. Celle-ci est au centre de notre travail, quelles que soient les difficultés que nous ayons peut-être à en prendre conscience, et c'est elle qui tient ensemble tout ce monde que représente la communauté analytique, dispersion – qui donne souvent l'impression d'éparpillement – d'une intuition fondamentale qui est, par chacune, reprise sous un de ses aspects.

Si nous revenons toujours à Freud, c'est parce qu'il est parti d'une intuition initiale, centrale, qui est d'ordre éthique. Je crois essentiel de la mettre en valeur pour comprendre notre expérience, pour l'animer, pour ne pas nous y égarer, pour ne pas la laisser se dégrader. C'est pourquoi j'ai attaqué cette année ce sujet-ci.

## 2

J'ai eu la dernière fois le plaisir d'avoir un écho, une sorte de réponse.

Deux personnes parmi vous, qui sont en train, à d'autres fins – l'élaboration d'un vocabulaire, et peut-être aussi par intérêt personnel –, de relire l'*Entwurf*, sont venues après mon séminaire me dire la satisfaction qu'elles avaient pu prendre de la façon dont j'en avais parlé, et qui leur justifiait un peu de l'intérêt de cette relecture.

Aussi n'ai-je eu aucune peine à me souvenir, parce que c'est pour moi

un souci lancinant, que ce séminaire est un séminaire, et qu'il conviendrait que ce ne soit pas seulement le signifiant de séminaire qui maintienne son droit à cette dénomination. C'est pourquoi j'ai demandé à l'un d'entre eux de venir dire les réflexions que lui a inspirées la façon dont j'ai ramené l'actualité de ce séminaire à ce texte. Vous allez entendre Jean-Bertrand Lefèvre-Pontalis, mais tous les deux, Jean Laplanche également, sont particulièrement pour l'instant au fait de cet *Entwurf* que, comme le remarquait tout à l'heure Valabrega, il faut vraiment avoir frais dans la mémoire pour pouvoir en parler de façon valable. Est-ce très vrai ? Je ne sais, car on finit par s'apercevoir que ce n'est pas si compliqué que cela.

M. LEFÈVRE-PONTALIS : – *Il y a un petit malentendu à dissiper. Je ne suis pas du tout un spécialiste de l'Entwurf, et je ne l'ai pas relu – je suis en train de le lire. Le Dr Lacan m'a demandé de revenir sur certains points de son séminaire de la semaine dernière, en particulier sur la question du rapport à la réalité, qu'il nous a décrit comme très problématique, voire franchement paradoxal, dans ce texte originel de Freud.* [Suit l'exposé de M. Lefèvre-Pontalis.]

3

Je vous remercie de ce que vous avez fait aujourd'hui, qui nous permettra peut-être d'inaugurer cette année une scansion qui, tout en m'apportant à moi quelques relais, quelques pauses, aura une bien autre utilité.

Il me semble que vous avez présenté avec une particulière élégance les arêtes vives d'une question où il n'y avait que risque à vous perdre dans un détail qui, je dois le dire, est extraordinairement tentant. J'ai pu éprouver moi-même, à certains moments, le regret que vous n'entriez pas dans le détail de la position de la *Bahnung* d'une part, de la *Befriedigunserlebnis* d'autre part, et que vous ne nous ayez pas fourni un rappel de la topologie que suppose le système  $\varphi, \psi, \omega$  – peut-être cela aurait-il tout de même éclairé les choses. Mais il est évident qu'on y passerait le trimestre, voire même une année, ne serait-ce que pour rectifier tout ce que la traduction anglaise apporte de distorsion à certaines des intuitions originelles de l'*Entwurf*.

Il m'en vient là, au hasard, un exemple qui me tombe sous les yeux. *Bahnung* est traduit en anglais par *facilitation*. Il est bien évident que le mot a une portée strictement opposée. *Bahnung* évoque la constitution d'une voie de continuité, une chaîne, et je pense même que cela peut

être rapproché de la chaîne signifiante pour autant que Freud dit que l'évolution de l'appareil  $\psi$  remplace la quantité simple par la quantité plus la *Bahnung*, c'est-à-dire son articulation. La traduction anglaise *facilitation* fait complètement glisser la chose.

La traduction française a été faite sur le texte anglais, de sorte que toutes ses fautes ont été multipliées, et il y a vraiment des cas où son texte est absolument inintelligible comparé à un texte simple en allemand.

Je crois que vous avez tout de même mis l'accent sur les points sur lesquels se dirigera la suite de nos entretiens, qui nous ramèneront au rapport du principe de réalité et du principe du plaisir. Vous en avez bien montré le paradoxe en disant que le principe du plaisir n'est susceptible d'aucune inscription dans une référence biologique. Mais après tout, mon Dieu, le mystère n'en est pas grand si nous voyons que cet état de fait est supporté par ceci, que l'expérience de satisfaction du sujet est entièrement suspendue à l'autre, à celui que Freud désigne d'une très belle expression que vous n'avez pas soulignée – je le regrette – le *Nebenmensch*. J'aurai l'occasion de vous faire quelques citations pour montrer que c'est par l'intermédiaire de ce *Nebenmensch* en tant que sujet parlant que tout ce qui se rapporte aux processus de pensée peut prendre forme dans la subjectivité du sujet.

Je vous prie de vous référer à la double colonne que j'ai édifiée devant vous la dernière fois avec sa double décussation. Ce schéma qui nous servira jusqu'au bout de notre exposé nous permet de concevoir la fonction du plaisir et celle de la réalité dans une relation qu'il nous faut toujours lier plus intimement. Si vous les prenez autrement, vous aboutissez au paradoxe que vous avez peut-être un peu trop accentué aujourd'hui, à savoir qu'il n'y a aucune raison plausible que la réalité se fit entendre et vînt en fin de compte à prévaloir – l'expérience nous le montre, trop surabondante pour l'espèce humaine qui, jusqu'à nouvel ordre, n'est pas en voie d'extinction. La perspective est exactement contraire. Le plaisir ne s'articule dans l'économie humaine que dans un certain rapport avec ce point, sans doute laissé toujours vide, énigmatique, mais présentant un certain rapport avec ce qu'est pour l'homme la réalité. Et c'est par là que nous arrivons à serrer de plus en plus près cette intuition, cette aperception de la réalité qui anime tout le développement de la pensée freudienne.

Freud pose que le système  $\psi$  doit toujours retenir un certain niveau de quantité  $Q\eta$ , qui jouera jusqu'au bout un rôle essentiel. La décharge ne peut, en effet, être complète, atteindre le niveau zéro, au bout de quoi l'appareil psychique arriverait à un repos dernier qui n'est certainement

pas le but, ni la fin, que l'on peut concevoir comme plausible au fonctionnement du principe du plaisir. Freud se demande alors – et la traduction le laisse échapper – comment justifier que ce soit à un tel niveau que se maintienne cette quantité, qui est la régulation de tout.

Vous avez là passé un peu vite peut-être sur la référence du système  $\psi$  et du système  $\phi$ . Si l'un a rapport avec les excitations exogènes, ce n'est pas tout que de dire que l'autre a rapport avec les excitations endogènes. Il y a une partie importante du système  $\psi$  qui se constitue justement de ce que les quantités  $Q$  brutes, qui viennent du monde extérieur, sont transformées en des quantités qui n'ont rien de comparable avec celles qui caractérisent le système  $\psi$ , et dans lesquelles ce dernier organise ce qui lui vient du système extérieur et ce, d'une façon très clairement exprimée par Freud, dans le même sens probablement que l'élaboration de Fechner – il s'agit de la transformation de ce qui est quantité pure et simple en complication. Freud utilise même le terme latin – *complicationes*.

Nous avons donc le schéma suivant. Ici, le système  $\phi$ . Là, le  $\psi$ , réseau extrêmement complexe susceptible de rétrécissement et aussi d'*Aufbau*, c'est-à-dire d'extension. Entre les deux, dès ce moment d'élaboration, il y a un franchissement, indiqué jusque dans le petit schéma de Freud. Ce qui vient ici comme quantité, une fois franchie une certaine limite, se transforme complètement quant à sa structure quantitative. Cette notion de structure, d'*Aufbau*, est donnée par Freud comme essentielle. Il distingue dans cet appareil  $\psi$  son *Aufbau*, retenir la quantité, et sa fonction, qui est de la décharger, *die Funktion der Abfuhr*. La fonction n'est plus simplement de circuit et d'écoulement, elle apparaît à ce niveau comme dédoublée.

Cet appareil, il faut bien voir qu'il nous est présenté comme isolé dans l'être vivant. C'est l'appareil nerveux qui est étudié, et non pas la totalité de l'organisme. C'est là un point extrêmement important, et dont la traduction est à nos yeux tout à fait évidente. Elle s'y superpose, elle se soutient d'une tout autre façon que ces hypothèses dont Freud parle très bien en disant que, lorsque l'on a du goût pour elles, il faut ne les prendre au sérieux qu'une fois atténué leur arbitraire – *die Willkürlichkeit der Constructio ad hoc*. Il est évident pour nous que cet appareil est essentiellement une topologie de la subjectivité – de la subjectivité pour autant qu'elle s'édifie et se construit à la surface d'un organisme.

Il y a aussi dans le système  $\psi$  une part importante que Freud distingue de la partie appelée noyau, les *Spinalneuronen* qui, eux, sont ouverts à une excitation endogène, celle du côté de laquelle il n'y a pas l'appareil transformant les quantités.

Il y a là toutes sortes de richesses, que, dans le dessein très légitime que vous avez eu de simplifier, vous n'avez pas évoquées. A titre de relais pour ce que je reprendrai la prochaine fois, je vais le faire.

Il y a, par exemple, la notion des *Schlüsselneuronen*, qui jouent une certaine fonction par rapport à la partie du  $\psi$  qui est tournée vers l'endogène, et qui en reçoit les quantités. Les *Schlüsselneuronen* sont un mode particulier de décharge qui se produit à l'intérieur du système  $\psi$ . Mais paradoxalement, cette décharge n'a pour fonction que d'augmenter encore la charge. Ces *Schlüsselneuronen*, il les appelle aussi – et je ne crois pas que ce soit un lapsus – *motorische Neuronen*. Ils provoquent des excitations qui se produisent à l'intérieur du système  $\psi$ , une série de mouvements qui augmentent encore la tension, et se trouvent par conséquent au principe des névroses actuelles – problème qui n'a été que trop délaissé, mais qui est pour nous du plus haut intérêt.

Laissons cela de côté. L'important est que tout ce qui se passe ici présente le paradoxe d'être dans le lieu même où règne le principe de l'articulation par la *Bahnung*, le lieu aussi où se produit tout le phénomène hallucinatoire de la perception, de la fausse réalité à laquelle est en somme prédestiné l'organisme humain. C'est dans ce même lieu que se forment, et d'une façon inconsciente, les processus orientés et dominés par la réalité, pour autant qu'il s'agit que le sujet retrouve le chemin de la satisfaction. Dans cette occasion, la satisfaction ne saurait être confondue avec le principe du plaisir. C'est là quelque chose qui pointe très curieusement à la fin de la troisième partie du texte. Vous n'avez pas pu nous faire tout le parcours de ce texte si riche. Quand Freud trace l'ébauche de ce que peut représenter le fonctionnement normal de l'appareil, il parle non pas de réaction spécifique, mais d'action spécifique, comme correspondant à la satisfaction. Il y a un grand système derrière cette *spezifische Aktion*, car elle ne peut justement correspondre qu'à l'objet retrouvé. C'est le fondement du principe de la répétition dans Freud, et nous aurons à y revenir. Cette *spezifische Aktion*, il lui manquera toujours quelque chose. Elle ne se distingue pas là de ce qui se passe au moment où se produit la réaction motrice, car elle est effectivement réaction, acte pur, décharge d'une action.

Il y a là tout un long passage que j'aurai l'occasion de reprendre et de vous distiller. Il n'y a pas de plus vivant commentaire de cet écart si inhérent à l'expérience humaine, de cette distance qui se manifeste chez l'homme entre l'articulation du souhait et ce qui se passe quand son désir prend le chemin de se réaliser. Freud articule pourquoi il y a toujours là quelque chose qui est très loin de la satisfaction, et qui ne

## UNE RELECTURE DE L'ENTWURF

comporte pas les caractères recherchés dans l'action spécifique. Et il termine sur le mot – je crois que c'est le dernier de son essai – de qualité monotone. Par rapport à tout ce que poursuit le sujet, ce qui peut se produire dans le domaine de la décharge motrice a toujours un caractère réduit.

Nous ne pouvons pas ne pas donner à cette remarque la sanction de l'expérience morale la plus profonde.

Pour conclure là-dessus aujourd'hui, je dirigerai votre pensée sur l'analogie qu'il y a entre, d'une part, la recherche d'une qualité archaïque, je dirai presque régressive, de plaisir indéfinissable, qui anime toute la tendance inconsciente, et, d'autre part, ce qu'il peut y avoir de réalisé et de satisfaisant au sens le plus accompli, au sens moral comme tel.

Cela, plus loin qu'une analogie, va jusqu'à rejoindre une profondeur qui n'a peut-être jamais été jusqu'à présent articulée comme telle.

2 DÉCEMBRE 1959.



## IV

### DAS DING

*Sache und Wort.  
Niederschriften.  
Nebenmensch.  
Fremde.*

Je vais essayer de vous parler aujourd'hui de la chose – *das Ding*.

Si j'introduis ce terme, c'est qu'il y a certaines ambiguïtés, certaines insuffisances, concernant le vrai sens dans Freud de l'opposition entre principe de réalité et principe du plaisir – c'est-à-dire de ce sur la piste de quoi j'essaie cette année de vous mener pour vous en faire comprendre l'importance pour notre pratique en tant qu'éthique, et que ces ambiguïtés tiennent à quelque chose qui est de l'ordre du signifiant, et même de l'ordre linguistique. Il faut ici un signifiant concret, positif, particulier, et je ne vois pas ce qui, dans la langue française, peut correspondre – je serais reconnaissant à ceux que ces remarques stimuleraient assez pour me proposer une solution – à l'opposition en allemand, subtile et qui n'est pas facile à mettre en évidence, des deux termes qui disent *la chose – das Ding et die Sache*.

#### 1

Nous n'avons en français qu'un seul mot, le mot de *la chose*, dérivant du latin *causa*. Sa référence étymologique juridique nous indique ce qui se présente pour nous comme l'enveloppe et la désignation du concret. N'en doutez pas – dans la langue allemande, la chose n'est pas moins dite, dans son sens originel, comme opération, délibération, débat juridique. *Das Ding* peut viser, non pas tellement l'opération judiciaire elle-même, que le rassemblement qui la conditionne, le *Volksversammlung*.

Ne croyez pas que cette promotion de l'étymologie – conforme d'ailleurs à ce que Freud nous rappelle tout le temps, que, pour retrouver la trace de l'expérience accumulée de la tradition, des générations, l'approfondissement linguistique est le véhicule le plus certain de la transmission d'une élaboration qui marque la réalité psychique – ne croyez pas que ces aperçus, ces coups de sonde étymologiques, soient ce que nous préférons pour nous guider. L'emploi actuel, le repérage de l'usage du signifiant dans sa synchronie, nous est infiniment plus précieux. Nous attachons bien plus de poids à la façon dont *Ding* et *Sache* sont utilisés couramment.

D'ailleurs, si nous nous reportons à un dictionnaire étymologique, nous trouverons aussi à *Sache* qu'il s'agit d'une opération juridique dans son origine. La *Sache* est la chose mise en question juridique, ou, dans notre vocabulaire, le passage à l'ordre symbolique, d'un conflit entre les hommes.

Néanmoins, les deux termes ne sont absolument pas équivalents. Et aussi bien avez-vous pu noter par exemple dans les propos de M. Lefèvre-Pontalis la dernière fois la citation, par lui méritoire puisqu'il ne sait pas l'allemand, des termes dont il a fait intervenir dans son exposé le saillant pour en poser la question, je dirai, contre ma doctrine. Il s'agit de ce passage de l'article de Freud, *l'Inconscient*, où la représentation des choses, *Sachvorstellung*, est chaque fois opposée à celle des mots, *Wortvorstellung*.

Je n'entrerai pas aujourd'hui dans la discussion de ce qui permettrait de répondre à ce passage souvent invoqué, au moins comme un point d'interrogation, par ceux d'entre vous que mes leçons incitent à lire Freud, et qui leur paraît faire objection à l'accent que je mets sur l'articulation signifiante comme donnant la véritable structure de l'inconscient.

Ce passage a l'air d'aller là contre, en opposant la *Sachvorstellung*, comme appartenant à l'inconscient, à la *Wortvorstellung*, comme appartenant au préconscient. Je voudrais seulement prier ceux qui s'y arrêtent – ce ne sont peut-être pas la majorité d'entre vous qui vont chercher dans les textes de Freud le contrôle de ce que je vous avance ici dans mon commentaire – de lire d'un trait, d'affilée, l'article *Die Verdrängung*, le *Refoulement*, qui précède l'article sur l'inconscient, puis cet article lui-même, avant d'en arriver à ce passage. J'indique, pour les autres, qu'il se rapporte expressément à la question que pose à Freud l'attitude schizophrénique, c'est-à-dire la prévalence extraordinaire manifeste des affinités de mots dans ce que l'on pourrait appeler le monde schizophrénique.

Tout ce qui précède me paraît ne pouvoir aller que dans un seul sens, c'est à savoir que tout ce sur quoi opère la *Verdrängung*, ce sont des signifiants. C'est autour d'une relation du sujet au signifiant que s'organise la position fondamentale du refoulement. C'est seulement à partir de là que Freud souligne qu'il est possible de parler, au sens analytique du terme, au sens rigoureux, et nous dirions opérationnel, d'inconscient et de conscient. Il s'aperçoit ensuite que la position particulière du schizophrène nous met, d'une façon plus aiguë que dans toute autre forme névrotique, en présence du problème de la représentation.

Nous aurons peut-être l'occasion, dans la suite, de revenir sur ce texte, mais voyez qu'à donner la solution qu'il semble proposer en opposant la *Wortvorstellung* à la *Sachvorstellung*, il y a une difficulté, une impasse, que Freud lui-même souligne, et qui s'explique par l'état de la linguistique à son époque. Il a néanmoins admirablement compris et formulé la distinction à faire entre l'opération du langage comme fonction, à savoir au moment où elle s'articule et joue en effet un rôle essentiel dans le préconscient, et la structure du langage, selon laquelle s'ordonnent les éléments mis en jeu dans l'inconscient. Entre, s'établissent ces coordinations, ces *Bahnungen*, cette mise-en-chaîne, qui en domine l'économie.

J'ai fait là un trop long détour, puisque je veux aujourd'hui me limiter à cette remarque, qu'en tout cas, Freud parle de *Sachvorstellung* et non pas de *Dingvorstellung*. Aussi bien n'est-il pas vain que les *Sachvorstellungen* soient liées aux *Wortvorstellungen*, nous montrant par là qu'il y a un rapport entre chose et mot. La paille des mots ne nous apparaît comme paille que pour autant que nous en avons séparé le grain des choses, et c'est d'abord cette paille qui a porté ce grain.

Je ne veux pas me mettre ici à élaborer une théorie de la connaissance, mais il est bien évident que les choses du monde humain sont des choses d'un univers structuré en parole, que le langage, que les processus symboliques, dominant, gouvernent tout. Quand nous nous efforçons de sonder à la limite du monde animal et du monde humain, il apparaît – et ce phénomène ne peut être pour nous qu'un sujet d'étonnement – combien le processus symbolique comme tel est inopérant dans le monde animal. Une différence d'intelligence, de souplesse et de complexité des appareils ne saurait être le seul ressort qui nous permette de désigner cette absence. Que l'homme soit pris dans les processus symboliques d'une façon à laquelle aucun animal n'accède pareillement, ne saurait être résolu en termes de psychologie, mais implique que nous

ayons d'abord une connaissance complète, stricte, de ce que ce processus symbolique veut dire.

La *Sache* est bien la chose, produit de l'industrie ou de l'action humaine en tant que gouvernée par le langage. Si implicites qu'elles soient d'abord dans la genèse de cette action, les choses sont toujours à la surface, toujours à portée d'être explicitées. Pour autant qu'elle est sous-jacente, implicite à toute action humaine, l'activité dont les choses sont les fruits est de l'ordre du préconscient, soit de quelque chose que notre intérêt peut faire venir à la conscience, à condition que nous y portions assez d'attention, que nous en fassions remarque. Le mot est là en position réciproque, en tant qu'il s'articule, qu'il vient ici s'expliquer avec la chose, en tant qu'une action, elle-même dominée par le langage, voire par le commandement, l'aura, cet objet, détaché et fait naître.

*Sache* et *Wort* sont donc étroitement liés, font un couple. *Das Ding* se situe ailleurs.

Ce *das Ding*, je voudrais vous le montrer aujourd'hui dans la vie, et dans ce principe de réalité que Freud fait entrer en jeu au départ de sa pensée, et jusqu'à son terme. Je vais vous en marquer l'indication dans tel passage de l'*Entwurf* sur le principe de réalité, et dans l'article *Die Verneinung, la Dénégation*, où c'est un point essentiel.

Ce *das Ding* n'est pas dans la relation, en quelque sorte réfléchie pour autant qu'elle est explicitable, qui fait l'homme mettre en question ses mots comme se référant aux choses qu'ils ont pourtant créées. Il y a autre chose dans *das Ding*.

Ce qu'il y a dans *das Ding*, c'est le secret véritable. Car il y a un secret de ce principe de réalité dont Lefèvre-Pontalis vous a signalé la dernière fois le paradoxe. Si Freud parle de principe de réalité, c'est pour nous le montrer par un certain côté toujours tenu en échec, et n'aboutissant à se faire valoir que sur la marge, et par une sorte de pression dont on pourrait dire, si les choses n'allaient infiniment plus loin, que c'est ce que Freud appelle, non pas, comme on le dit souvent pour souligner le rôle du processus secondaire, les besoins vitaux, mais, dans le texte allemand, *die Not des Lebens*. Formule infiniment plus forte. Quelque chose qui veut. Le besoin et non pas les besoins. La pression, l'urgence. L'état de *Not*, c'est l'état d'urgence de la vie.

Ce *Not des Lebens* intervient au niveau du processus secondaire, mais d'une façon plus profonde que par cette activité corrective, pour déterminer le niveau  $Q\ddot{n}$ , la quantité d'énergie conservée par l'organisme à mesure de la réponse, et qui est nécessaire à la conservation de la vie. Notez-le bien, c'est au niveau du processus secondaire que s'exerce le niveau de cette détermination nécessaire.

Reprenons le principe de réalité, qui est donc invoqué sous la forme de son incidence de nécessité. Cette remarque nous met sur la voie de ce que j'appelle son secret, et qui est ceci – dès que nous essayons de l'articuler pour le faire dépendre du monde physique auquel le dessein de Freud semble exiger de le rapporter, il est clair que le principe de réalité fonctionne en fait comme isolant le sujet de la réalité.

Nous ne trouvons là rien d'autre que ce qu'en effet la biologie nous enseigne, à savoir que la structure d'un être vivant est dominée par un processus d'homéostasie, d'isolation par rapport à la réalité. Est-ce là tout ce que Freud nous a dit quand il nous parle du fonctionnement du principe de réalité ? En apparence, oui. Et il nous montre que ni l'élément quantitatif, ni l'élément qualitatif, dans la réalité, ne passe dans le règne – c'est le terme qu'il emploie, *Reich* – du processus secondaire.

La quantité extérieure entre en contact avec l'appareil appelé système  $\varphi$ , c'est-à-dire ce qui, de l'ensemble neuronique, est directement dirigé vers l'extérieur, disons en gros, les terminaisons nerveuses au niveau de la peau, des tendons, voire même des muscles ou des os, la sensibilité profonde. Tout est fait pour que cette quantité  $Q$  soit nettement barrée, arrêtée par rapport à ce qui sera soutenu d'une autre quantité,  $Q\eta$ , laquelle détermine le niveau qui distingue l'appareil  $\psi$  dans l'ensemble neuronique. Car l'*Entwurf* est la théorie d'un appareil neuronique par rapport auquel l'organisme reste extérieur, tout comme le monde extérieur.

Passons à la qualité. Là aussi, le monde extérieur ne perd pas toute qualité, mais celle-ci vient s'inscrire, comme la théorie des organes sensoriels le montre, d'une façon discontinue, selon une échelle coupée aux deux extrémités, et raccourcie selon les différents champs de la sensorialité qui sont intéressés. Un appareil sensoriel, nous dit Freud, ne joue pas seulement le rôle d'un extincteur ou d'un amortisseur, comme l'appareil  $\varphi$  en général, mais le rôle d'un tamis.

Il ne s'engage pas plus loin ici dans les tentatives de solution qui relèvent du physiologiste, de celui qui écrit, comme M. Piéron, *la Sensation, guide de vie*. La question de savoir si le choix est fait de telle ou telle façon dans le champ propre à provoquer des perceptions visuelles, auditives ou autres, n'est pas autrement attaquée. Seulement, nous avons là aussi la notion d'une profonde subjectivation du monde extérieur – quelque chose trie, tamise, de telle sorte que la réalité n'est aperçue par l'homme, du moins à l'état naturel, spontané, que sous une forme profondément choisie. L'homme a affaire à des morceaux choisis de réalité.

A la vérité, cela n'intervient que dans une fonction qui, par rapport à l'économie de l'ensemble, est localisée – elle ne concerne pas la qualité en tant qu'elle nous informerait plus profondément, qu'elle atteindrait une essence, mais les signes. Freud ne les fait intervenir qu'en tant qu'ils sont *Qualitätszeichen*, mais la fonction de signe ne joue pas tellement par rapport à la qualité, opaque et énigmatique. C'est un signe pour autant qu'il nous avise de la présence de quelque chose qui se rapporte effectivement au monde extérieur, signalant à la conscience que c'est à ce monde extérieur qu'elle a affaire.

Ce monde extérieur, c'est la chose avec laquelle elle a à se débrouiller, et avec laquelle depuis qu'il y a des hommes, et qui pensent, et qui tentent une théorie de la connaissance, elle a essayé de se débrouiller. Freud n'entre pas plus avant dans le problème, sinon pour dire qu'il est assurément fort complexe, et que nous sommes très loin de pouvoir même ébaucher la solution de ce qui peut organiquement en déterminer avec précision la genèse particulière.

Mais dès lors, est-ce là ce dont il s'agit quand Freud nous parle du principe de réalité ? Cette réalité n'est-elle après tout que ce que nous en font sentir les théoriciens d'un certain behaviorisme ? – ce qui représente les heurs d'un organisme vis-à-vis d'un monde où il a sans doute de quoi se nourrir, dont il peut s'assimiler certains éléments, mais qui est en principe fait de hasards, de rencontres, chaotique. Est-ce bien là tout ce que Freud articule quand il nous parle du principe de réalité ?

C'est la question qu'aujourd'hui j'avance devant vous avec la notion de *das Ding*.

## 2

Avant d'y entrer, je reviens à vous faire remarquer ce que comporte le petit tableau à double colonne que je vous ai introduit il y a deux semaines.

Dans une colonne, le *Lustprinzip*, le *Realitätsprinzip* dans l'autre. Ce qui est inconscient fonctionne du côté du principe du plaisir. Le principe de réalité domine ce qui, conscient ou préconscient, se présente en tout cas dans l'ordre du discours réfléchi, articulable, accessible, sortant du préconscient. Je vous ai fait remarquer que les processus de pensée, en tant que le principe du plaisir les domine, sont inconscients, Freud le souligne. Ils ne parviennent à la conscience que pour autant que l'on peut les verbaliser, qu'une explication réfléchie les ramène à portée du principe de réalité, à portée d'une conscience en tant que perpétuel-

lement éveillée, intéressée par l'investissement de l'attention à surprendre quelque chose qui peut se produire, pour lui permettre de s'orienter par rapport au monde réel.

C'est dans ses propres paroles que le sujet, d'une façon combien précaire, arrive à saisir les ruses grâce auxquelles viennent dans sa pensée s'agencer ses idées, qui émergent souvent d'une façon combien énigmatique. La nécessité de les parler, de les articuler, introduit entre elles un ordre souvent artificiel. Freud aimait à mettre l'accent sur ce point en disant que l'on se trouve toujours des raisons pour voir surgir en soi telle disposition, telle humeur, l'une à la suite de l'autre, mais que rien après tout ne nous confirme que le vrai ressort de cette émergence successive nous soit donné. C'est là précisément ce que l'analyse apporte à notre expérience.

Il y a toujours surabondance de raisons pour nous faire croire à je ne sais quelle rationalité de la succession de nos formes endopsychiques. Pourtant, dans la majorité des cas, c'est bien ailleurs, nous le savons, que leur véritable liaison peut en être saisie.

Donc, le processus de pensée – pour autant que c'est tout de même en lui que chemine l'accès à la réalité, le *Not des Lebens*, qui maintient à un certain niveau l'investissement de l'appareil – se trouve dans le champ de l'inconscient. Il ne nous est accessible que par l'artifice de la parole articulée. Freud va jusqu'à dire que c'est pour autant que les rapports sont parlés, que nous nous entendons parler, qu'il y a *Bewegung*, mouvement de la parole – je ne crois pas que l'usage de ce mot soit courant en allemand, et ce n'est pas pour rien que Freud l'emploie, mais pour souligner l'étrangeté de la notion sur laquelle il insiste –, c'est pour autant que ce *Bewegung* s'annonce au système  $\omega$ , que quelque chose peut être connu de ce qui, à quelque degré, s'intercale dans le circuit qui, au niveau de l'appareil  $\phi$ , tend avant tout à se décharger en mouvement pour maintenir la tension au niveau le plus bas.

De ce qui est intéressé dans le processus d'*Abfuhr*, et entre sous le signe du principe du plaisir, le sujet conscient n'appréhende quoi que ce soit que pour autant qu'il y a quelque chose de centripète dans le mouvement, qu'il y a un sentiment de mouvement pour parler, sentiment d'effort. Et cela se limiterait à une perception obscure, capable tout au plus d'opposer dans le monde les deux grandes qualités que Freud ne manque pas de qualifier de monotones, l'immobile et le mobile, ce qui peut se mouvoir et ce qui est impossible à mouvoir, s'il n'y avait certains mouvements de structure différente, les mouvements articulés de la parole. C'est là quelque chose qui participe encore de la monotonie, de la pâleur, du manque de couleur, mais c'est par là que

parvient à la conscience tout ce qui se rapporte aux processus de la pensée, à ces menus essais du cheminement de *Vorstellung* en *Vorstellung*, de représentation en représentation, autour de quoi le monde humain s'organise. C'est pour autant que quelque chose dans le circuit sensation-motricité vient intéresser à un certain niveau le système  $\psi$ , que quelque chose est rétroactivement perçu, sensible, sous la forme de *Wortvorstellung*.

Voilà comment le système de la conscience, le système  $\omega$ , peut enregistrer quelque chose de ce qui se passe dans le psychisme – à quoi Freud fait allusion à plusieurs reprises, toujours avec prudence et quelquefois avec ambiguïté, comme perception endopsychique.

Accentuons encore ce dont il s'agit ici dans le système  $\psi$ . Freud isole, dès l'*Entwurf*, un système de l'*Ich*. Nous aurons à en voir les métamorphoses et les transformations dans les développements ultérieurs de la théorie, mais il se présente d'emblée avec toute l'ambiguïté que Freud y rétablira plus tard, disant que l'*Ich* est pour une grande part inconscient.

L'*Ich* est strictement défini dans *Einführung des Ich*, comme un système uniformément investi de quelque chose qui a une *Gleichbesetzung* – Freud n'a pas écrit ce terme, mais je suis dans le courant de ce qu'il exprime en évoquant un investissement égal, uniforme. Il y a dans le système  $\psi$  quelque chose qui se constitue comme *Ich*, et qui est *ein Gruppe von Neuronen (...) die konstant besetzt ist, also dem durch die sekundäre Funktion erfordernten Vorratsträger entspricht* – le terme *Vorrat* est ici tout spécialement répété. Le maintien de cet investissement y caractérise une fonction régulatrice. Et je parle ici de fonction. S'il y a inconscient, c'est bien le *Ich* en tant qu'il est ici inconscient en fonction, et c'est en tant qu'il est réglé par cette *Besetzung*, cette *Gleichbesetzung* que nous avons affaire à lui. D'où la valeur de cette décussation sur laquelle j'insiste, et que nous allons voir maintenue dans sa dualité au cours du développement de la pensée de Freud.

Or, le système qui perçoit, qui enregistre, et qui s'appellera plus tard *Wahrnehmungsbewusstsein* n'est pas au niveau du moi en tant qu'il maintient égale et uniforme, et autant que possible constante, la *Besetzung* réglant le fonctionnement de la pensée. La conscience est ailleurs, c'est un appareil qu'il faut que Freud invente, qu'il nous dit être intermédiaire entre le système  $\psi$  et le système  $\phi$ , et qu'en même temps, tout dans le texte nous impose de ne pas mettre à la limite des deux. Car le système  $\psi$  pénètre directement, sans doute à travers un appareil, se ramifie directement dans le système  $\phi$ , dans lequel il n'abandonne qu'une partie de la quantité qu'il lui apporte.

C'est ailleurs, et dans une position plus isolée, moins situable que

tout autre appareil, que fonctionne le système  $\omega$ . En effet, ce n'est pas de la quantité extérieure que les neurones  $\omega$  recueillent leur énergie, dit Freud, tout au plus peut-on concevoir qu'ils *sich die periode aneignen*, s'en approprient la période. C'est à quoi je faisais allusion tout à l'heure en parlant du choix de l'appareil sensoriel. Il joue là un rôle de guide par rapport aux contributions qu'apportent les *Qualitätszeichen*, pour permettre, au moindre pas, tous ces départs qui s'individualisent en tant qu'attention sur tel ou tel point choisi du circuit, et permettront une meilleure approximation par rapport au processus que celle que le principe du plaisir tendrait à faire automatiquement.

Quelque chose nous frappe dès que Freud essaie d'articuler la fonction de ce système, à propos de ce couple, de cette union qui semble une coalescence, de la *Wahrnehmung*, la perception, avec la *Bewusstsein*, la conscience, ce qu'exprime le symbole W-Bw. Je vous prie de vous rapporter à la lettre 52, dont Lefèvre-Pontalis faisait remarquer la dernière fois que j'en ai fait état à plusieurs reprises, et dans laquelle Freud commence, dans sa confidence avec Fliess, à apporter la conception qu'il faut se faire du fonctionnement de l'inconscient. Toute sa théorie de la mémoire tourne autour de la succession des *Niederschriften*, des inscriptions. L'exigence fondamentale de tout ce système est d'ordonner dans une conception cohérente de l'appareil psychique les champs divers de ce qu'il y voit fonctionner effectivement dans les traces mnésiques.

Dans la lettre 52, la *Wahrnehmung*, c'est-à-dire l'impression du monde extérieur comme brute, originelle, primitive, est hors du champ qui correspond à une expérience notable, c'est-à-dire effectivement inscrite dans quelque chose dont il est tout à fait frappant qu'à l'origine de sa pensée, Freud l'exprime comme une *Niederschrift*, quelque chose qui se propose donc, non pas simplement en termes de *Prägung* et d'impression, mais dans le sens de quelque chose qui fait signe, et qui est de l'ordre de l'écriture – ce n'est pas moi qui lui ait fait choisir ce terme.

La première *Niederschrift* se produit à un certain âge que sa première approximation lui fait placer avant quatre ans, peu importe. Plus tard, jusqu'à l'âge de huit ans, une autre *Niederschrift*, plus organisée, organisée en fonction de souvenirs, nous paraîtra constituer plus spécialement un inconscient. Peu importe si Freud se trompe ou non – nous avons vu depuis que nous pouvons faire remonter beaucoup plus haut l'inconscient et son organisation de pensée. Ce qui importe, c'est qu'ensuite nous avons le niveau du *Vorbewusstsein*, puis celui du *Bewusstsein* en tant qu'il n'est plus l'indication d'un temps, mais d'un

terme. Autrement dit, l'élaboration qui nous fait progresser d'une signification du monde à une parole qui peut se formuler, la chaîne qui va de l'inconscient le plus archaïque jusqu'à la forme articulée de la parole chez le sujet, tout cela se passe entre *Wahrnehmung* et *Bewusstsein*, comme on dit entre cuir et chair. Le progrès auquel Freud s'intéresse se situe donc quelque part qui n'est pas tellement à identifier, au point de vue de la topologie subjective, avec un appareil neuronique. Ce qui se passe entre *Wahrnehmung* et *Bewusstsein* doit tout de même avoir affaire, puisque c'est ainsi que Freud nous le représente, avec l'inconscient – cette fois non pas seulement en fonction, mais en *Aufbau*, en structure, comme il s'exprime lui-même en faisant l'opposition.

En d'autres termes, c'est pour autant que la structure signifiante s'interpose entre la perception et la conscience que l'inconscient intervient, que le principe du plaisir intervient, non plus en tant que *Gleichbesetzung*, fonction du maintien d'un certain investissement, mais en tant qu'il concerne les *Bahnungen*. La structure de l'expérience accumulée y gît et y reste inscrite.

Au niveau de l'*Ich*, de l'inconscient en fonction, quelque chose se règle, qui tend à écarter le monde extérieur. Au contraire, ce qui vient en exercice au niveau de la *Übung* est décharge – et on retrouve ici le même entrecroisement que dans l'économie totale de l'appareil. C'est la structure qui règle la décharge, c'est la fonction qui la retient. Freud appelle cela aussi le *Vorrat*, la provision – c'est le mot qu'il a utilisé pour désigner l'armoire à provisions, *Vorratskammer*, de son propre inconscient. *Vorratssträger*, c'est le *Ich* comme le support de quantité et d'énergie qui constitue le cœur de l'appareil psychique.

Sur cette base, entre en jeu ce que nous allons maintenant voir fonctionner comme la première appréhension de la réalité par le sujet. Et c'est ici qu'intervient cette réalité qui a rapport de la façon la plus intime au sujet – le *Nebenmensch*. Formule tout à fait frappante, pour autant qu'elle articule puissamment l'à-côté et la similitude, la séparation et l'identité.

Il faudrait que je vous lise tout le passage, mais je me contenterai du culmen – *Ainsi le complexe du Nebenmensch se sépare en deux parties, dont l'une s'impose par un appareil constant, qui reste ensemble comme chose – als Ding.*

Voilà ce que la traduction détestable à laquelle vous avez affaire en français laisse perdre en disant que *quelque chose reste comme tout cohérent*. Il ne s'agit nullement d'une allusion à un tout cohérent qui se passerait par le transfert du verbe au substantif, bien au contraire. Le *Ding* est l'élément qui est à l'origine isolé par le sujet, dans son expérience du

*Nebenmensch*, comme étant de sa nature étranger, *Fremde*. Le complexe de l'objet est en deux parties, il y a division, différence dans l'abord du jugement. Tout ce qui, de l'objet, est qualité, peut être formulé comme attribut, rentre dans l'investissement du système  $\psi$  et constitue les *Vorstellungen* primitives autour desquelles se jouera le destin de ce qui est réglé selon les lois du *Lust* et de l'*Unlust*, du plaisir et du déplaisir, dans ce qu'on peut appeler les entrées primitives du sujet. *Das Ding* est tout à fait autre chose.

C'est là une division originelle de l'expérience de la réalité. Nous retrouvons cela dans la *Verneinung*. Reportez-vous au texte, vous retrouverez, avec la même portée, la même fonction de ce qui, du dedans du sujet, se trouve à l'origine porté dans un premier dehors – un dehors, nous dit Freud, qui n'a rien à faire avec cette réalité dans laquelle le sujet aura ensuite à repérer les *Qualitätszeichen*, qui lui indiquent qu'il est dans la bonne voie pour la recherche de sa satisfaction.

C'est là quelque chose qui, avant l'épreuve de cette recherche, en pose le terme, le but et la visée. C'est cela que Freud nous désigne quand il nous dit *que le but premier et le plus proche de l'épreuve de la réalité n'est pas de trouver dans la perception réelle un objet qui corresponde à ce que le sujet se représente sur le moment, mais c'est de le retrouver, de se témoigner qu'il est encore présent dans la réalité.*

Le *Ding* comme *Fremde*, étranger et même hostile à l'occasion, en tout cas comme le premier extérieur, c'est ce autour de quoi s'oriente tout le cheminement du sujet. C'est sans aucun doute un cheminement de contrôle, de référence, par rapport à quoi ? – au monde de ses désirs. Il fait la preuve que quelque chose, après tout, est bien là, qui, jusqu'à un certain degré, peut servir. Servir à quoi ? – à rien d'autre qu'à référer par rapport à ce monde de souhaits et d'attente, orienté vers ce qui servira à l'occasion à atteindre *das Ding*. Cet objet sera là quand toutes les conditions seront remplies, au bout du compte – bien entendu, il est clair que ce qu'il s'agit de trouver ne peut pas être retrouvé. C'est de sa nature que l'objet est perdu comme tel. Il ne sera jamais retrouvé. Quelque chose est là en attendant mieux, ou en attendant pire, mais en attendant.

Le monde freudien, c'est-à-dire celui de notre expérience, comporte que c'est cet objet, *das Ding*, en tant qu'Autre absolu du sujet, qu'il s'agit de retrouver. On le retrouve tout au plus comme regret. Ce n'est pas lui que l'on retrouve, mais ses coordonnées de plaisir. C'est dans cet état de le souhaiter et de l'attendre, que sera cherchée, au nom du principe du plaisir, la tension optima au-dessous de laquelle il n'y a plus ni perception ni effort.

En fin de compte, sans quelque chose qui l'hallucine en tant que système de référence, aucun monde de la perception n'arrive à s'ordonner de façon valable, à se constituer de façon humaine. Le monde de la perception nous est donné par Freud comme dépendant de cette hallucination fondamentale sans laquelle il n'y aurait aucune attention disponible.

## 3

Nous arrivons là à la notion de la *spezifische Aktion*, dont Freud parle à tant de reprises, et que je voudrais ici vous éclairer. Il y a en effet une ambiguïté dans la *Befriedigungserlebnis*. Ce qui est cherché est l'objet par rapport auquel fonctionne le principe du plaisir. Ce fonctionnement est dans l'étoffe, dans la trame, le support à quoi toute l'expérience pratique se réfère. Eh bien, cette expérience, cette action spécifique, comment Freud la conçoit-il ?

C'est ici qu'il faut lire sa correspondance avec Fliess pour en bien sentir la portée, et spécialement cette lettre 52 qui n'a pas fini de nous livrer ses secrets. Il dit – l'accès hystérique n'est pas une décharge. Avis à ceux qui éprouvent toujours le besoin de mettre au premier plan l'incidence de la quantité dans la fonction de l'affect. Il n'y a pas de champ plus favorable que celui de l'hystérie pour montrer combien le fait dans l'enchaînement des événements psychiques est une corrélatrice contingence. Ce n'est aucunement une décharge, *sondern eine Aktion*, mais une action qui est *Mittel zur Reproduktion von Lust*.

Nous allons voir là s'éclairer ce que Freud appelle une action. Le caractère proprement originel de toute action est d'être *Mittel*, moyen de reproduction. Elle est ceci au moins dans sa racine, *Das ist er [der hysterische Anfall] wenigstens in der Wurzel*. Par ailleurs, *sonst motiviert er sich vor dem Vorbewussten mit allerlei Gründen*, elle peut se motiver des fondements de toute espèce qui sont pris au niveau du préconscient.

Ce qui est dans son essence, Freud nous le livre tout de suite après, et nous illustre en même temps ce que veut dire l'action comme *Mittel zur Reproduktion*. Dans le cas de l'hystérie, de la crise de pleurs, tout est calculé, réglé, comme buté sur *den Anderen*, sur l'Autre, l'Autre préhistorique, inoubliable, que personne plus tard n'atteindra jamais plus.

Ce que nous trouvons ici articulé nous permet une première approximation de ce dont il s'agit dans la névrose, et d'en comprendre le corrélatif, le terme régulateur. Si la fin de l'action spécifique qui vise

à l'expérience de satisfaction est de reproduire l'état initial, de retrouver *das Ding*, l'objet, nous comprendrons bien des modes du comportement névrotique.

La conduite de l'hystérique, par exemple, a pour but de recréer un état centré par l'objet, en tant que cet objet, *das Ding*, est, comme Freud l'écrit quelque part, le support d'une aversion. C'est en tant que l'objet premier est objet d'insatisfaction que s'ordonne l'*Erlebnis* spécifique de l'hystérique.

A l'opposé – la distinction est de Freud, et n'a pas lieu d'être abandonnée – dans la névrose obsessionnelle, l'objet par rapport à quoi s'organise l'expérience de fond, l'expérience de plaisir, est un objet qui, littéralement, apporte trop de plaisir. Freud l'a très bien perçu, et cela a été sa première aperception de la névrose obsessionnelle. Ce que, dans ses cheminements divers et dans tous ses ruisselets, indique et signifie le comportement de l'obsessionnel, c'est qu'il se règle toujours pour éviter ce que le sujet voit souvent assez clairement comme étant le but et la fin de son désir. La motivation de cet évitement est extraordinairement radicale, puisque le principe du plaisir nous est effectivement donné pour avoir un mode de fonctionnement qui est justement d'éviter l'excès, le trop de plaisir.

Pour aller vite – aussi vite que va Freud dans ses premières aperceptions de la réalité éthique, en tant qu'elle fonctionne dans le sujet auquel il a affaire –, j'évoquerai la position du sujet dans la troisième des grandes catégories que Freud discerne d'abord – hystérie, névrose obsessionnelle et paranoïa. Dans la paranoïa, chose curieuse, Freud nous apporte ce terme que je vous prie de méditer dans son jaillissement primordial – *Versagen des Glaubens*. Ce premier étranger par rapport à quoi le sujet a à se référer d'abord, le paranoïaque n'y croit pas.

La mise en fonction du terme de la croyance me semble accentuée dans un sens moins psychologique qu'il n'apparaît au premier abord. L'attitude radicale du paranoïaque, telle que Freud la désigne, intéresse le mode le plus profond du rapport de l'homme à la réalité, à savoir ce qui s'articule comme la foi. Vous pouvez voir ici avec facilité comment se fait le lien avec une autre perspective, qui vient à sa rencontre – je vous l'ai déjà désignée en vous disant que le ressort de la paranoïa est essentiellement rejet d'un certain appui dans l'ordre symbolique, de cet appui spécifique autour de quoi peut se faire – nous le verrons dans les entretiens qui suivront – la division en deux versants du rapport à *das Ding*.

*Das Ding* est originellement ce que nous appellerons le hors-signifié. C'est en fonction de cet hors-signifié, et d'un rapport pathétique à lui,

que le sujet conserve sa distance, et se constitue dans un mode de rapport, d'affect primaire, antérieur à tout refoulement. Toute la première articulation de l'*Entwurf* se fait là autour. Le refoulement, ne l'oublions pas, fait encore problème pour Freud, et tout ce qu'il dira du refoulement par la suite ne peut être conçu, dans son extraordinaire raffinement, que comme répondant à la nécessité de comprendre la spécificité du refoulement par rapport à toutes les autres formes de défense.

Eh bien, ici, c'est par rapport à ce *das Ding* originel que se fait la première orientation, le premier choix, la première assise de l'orientation subjective, que nous appellerons à l'occasion *Neurosenwahl*, le choix de la névrose. Cette première mouture réglera désormais toute la fonction du principe du plaisir.

Il nous reste à voir que c'est à la même place que vient s'organiser quelque chose qui en est à la fois l'opposé, l'envers et l'identique, et qui, au dernier terme, se substitue à cette réalité muette qu'est *das Ding* – à savoir la réalité qui commande, qui ordonne. C'est ce qui pointe dans la philosophie de quelqu'un qui, mieux qu'aucun autre, a entrevu la fonction de *das Ding*, tout en ne l'abordant que par les voies de la philosophie de la science, à savoir Kant. Il est en fin de compte concevable que ce soit comme trame signifiante pure, comme maxime universelle, comme la chose la plus dépouillée de relations à l'individu, que doivent se présenter les termes de *das Ding*. C'est là que nous devons, avec Kant, voir le point de mire, de visée, de convergence, selon laquelle se présentera une action que nous qualifierons de morale, et dont nous verrons combien paradoxalement elle se présente elle-même comme étant la règle d'un certain *Gute*.

Pour aujourd'hui, je veux seulement insister sur ceci, que la Chose ne se présente à nous que pour autant qu'elle fait mot, comme on dit *faire mouche*. Dans le texte de Freud, la façon dont l'étranger, l'hostile, apparaît dans la première expérience de la réalité pour le sujet humain, c'est le cri. Ce cri, dirai-je, nous n'en avons pas besoin. Je voudrais ici faire référence à quelque chose qui est plus inscrit dans la langue française que dans la langue allemande – chaque langue a ses avantages. En allemand, *das Wort* est à la fois le mot et la parole. En français, le mot *mot* a un poids et un sens particuliers. *Mot*, c'est essentiellement *point de réponse*. *Mot*, dit quelque part La Fontaine, c'est ce qui se tait, c'est justement ce à quoi aucun mot n'est prononcé. Les choses dont il s'agit – et que certains pourraient m'opposer comme étant par Freud mises à un niveau supérieur à ce monde des signifiants dont je vous dis ce qu'il est, à savoir le véritable ressort du fonctionnement en l'homme du

processus qualifié de primaire – sont les choses en tant que muettes. Et des choses muettes, ce n'est pas tout à fait la même chose que des choses qui n'ont aucun rapport avec les paroles.

Il n'est que d'évoquer une figure qui sera vivante pour tout un chacun d'entre vous, celle du terrible muet des quatre Marx Brothers – Harpo. Y a-t-il rien qui puisse poser une question plus présente, plus pressante, plus prenante, plus chavirante, plus nauséuse, plus faite pour jeter dans l'abîme et le néant tout ce qui se passe devant lui, que la figure, marquée de ce sourire dont on ne sait si c'est celui de la plus extrême perversité ou de la niaiserie la plus complète, d'Harpo Marx ? Ce muet à lui tout seul suffit à supporter l'atmosphère de mise en question et d'anéantissement radical, qui fait la trame de la formidable farce des Marx, et du jeu de *jokes* non discontinu qui donne toute la valeur de leur exercice.

Encore un mot. Je vous ai parlé aujourd'hui de l'Autre en tant que *Ding*. Je voudrais terminer sur quelque chose qui est beaucoup plus accessible à notre expérience – c'est l'emploi isolé auquel le français réserve certaines formes spécialisées pour le pronom d'appel.

Qu'est-ce que nous représente l'émission, l'articulation, le surgissement hors de notre voix, de ce *Toi* ! qui peut nous venir aux lèvres dans tel moment de désarroi, de détresse, de surprise, en présence de quelque chose que je n'appellerai pas en toute hâte la mort, mais assurément un autrui pour nous privilégié, autour de quoi tournent nos préoccupations majeures, et qui n'est pas pour autant sans nous embarrasser ?

Je ne crois pas que ce *Toi* – ce *Toi* de dévotion où vient à l'occasion achopper toute autre manifestation du besoin de chérir – soit simple. Je crois qu'il y a en lui la tentation d'apprivoiser l'Autre, l'Autre préhistorique, l'Autre inoubliable qui risque tout d'un coup de nous surprendre et de nous précipiter du haut de son apparition. *Toi* contient je ne sais quelle défense – et je dirai qu'au moment où il est prononcé, c'est tout entier dans ce *Toi*, et pas ailleurs, que réside ce que je vous ai présenté aujourd'hui dans *das Ding*.

Pour ne pas terminer sur quelque chose qui pourrait vous apparaître aussi optimiste, je mettrai en regard le poids de l'identité de la chose et du mot que nous pouvons trouver dans un autre usage isolé du mot.

A ce *Toi* que j'ai appelé d'apprivoisement, et qui n'apprivoise rien, *Toi* de vaine incantation, de vaine liaison, correspond ce qui peut nous arriver quand quelque ordre nous vient de l'au-delà de l'appareil où grouille ce qui avec nous a affaire au *das Ding*. C'est ce que nous répondrons quand quelque chose nous est imputé à notre charge ou à notre compte – *Moi* ! Qu'est-ce que c'est que ce *Moi* ? *Moi* tout seul,

## INTRODUCTION DE LA CHOSE

qu'est-ce que c'est ? – si ce n'est un *Moi* d'excuse, un *Moi* de rejet, un *Moi* de très peu pour moi.

Ainsi, dès son origine, le moi, en tant qu'il s'expulse lui aussi par un mouvement contraire, le moi en tant que défense, en tant que, d'abord et avant tout, moi qui rejette et qui, loin d'annoncer, dénonce, le moi dans l'expérience isolée de son surgissement qui est peut-être à considérer aussi comme son déclin originel, le moi ici s'articule.

C'est de ce moi que nous reparlerons la prochaine fois, pour aller plus loin dans ce en quoi l'action morale se présente comme expérience de satisfaction.

9 DÉCEMBRE 1959.

## V

### DAS DING (II)

*Combinatoire des Vorstellungen.  
La limite de la douleur.  
Entre perception et conscience.  
L'entredit de la Verneinung.  
La mère comme das Ding.*

Freud remarque quelque part que si la psychanalyse a pu soulever l'inquiétude de certains, de promouvoir à l'excès le règne des instincts, elle n'en a pas moins promu l'importance de l'instance morale.

Ceci est une vérité d'évidence – qui nous est quotidiennement assurée par notre expérience de praticiens.

Aussi bien ne mesure-t-on pas peut-être encore assez, au-dehors, le caractère exorbitant de l'instance du sentiment de culpabilité, jouant à l'insu du sujet. Ce qui se présente sous l'aspect massif du sentiment de culpabilité inconscient, c'est ce que, cette année, j'ai cru qu'il était nécessaire de serrer de plus près, et d'articuler de façon à mettre en évidence l'originalité, la révolution de pensée que comporte l'effet de l'expérience freudienne concernant le domaine de l'éthique.

#### 1

J'ai essayé la dernière fois de vous montrer le sens, dans la psychologie freudienne, de cet *Entwurf* autour de quoi Freud a organisé sa première intuition de ce dont il s'agit dans l'expérience du névrotique. J'ai essayé en particulier de vous montrer la fonction pivot que nous devons donner à quelque chose qui se rencontre au détour du texte – un détour qu'il convient simplement de ne pas manquer, et d'autant moins que Freud le reprend toujours, sous diverses formes, jusqu'à la fin. Il s'agit de *das Ding*.

*Das Ding*, c'est ce qui – au point initial, logiquement et du même

coup chronologiquement, de l'organisation du monde dans le psychisme – se présente et s'isole comme le terme étranger autour de quoi tourne tout le mouvement de la *Vorstellung*, que Freud nous montre gouverné par un principe régulateur, le dit principe du plaisir, lié au fonctionnement de l'appareil neuronique. Et c'est autour de ce *das Ding* que pivote tout ce progrès adaptatif, si particulier chez l'homme pour autant que le processus symbolique s'y montre inextricablement tramé.

Ce *das Ding*, nous le retrouvons dans la *Verneinung* – article de 1925, si riche de ressources, et aussi d'interrogations – dans la formule que nous devons tenir pour essentielle puisqu'elle est mise au centre, et, si l'on peut dire, comme point d'énigme du texte. *Das Ding* doit en effet être identifié avec le *Wiederzufinden*, la tendance à retrouver, qui, pour Freud, fonde l'orientation du sujet humain vers l'objet. Cet objet, remarquons-le bien, ne nous est même pas dit. Nous pouvons ici donner son poids à une certaine critique textuelle, dont l'attachement au signifiant semble prendre quelquefois une tournure talmudique – il est remarquable que l'objet dont il s'agit, nulle part Freud ne l'articule.

Aussi bien cet objet, puisqu'il s'agit de le retrouver, nous le qualifions d'objet perdu. Mais cet objet n'a en somme jamais été perdu, quoi qu'il s'agisse essentiellement de le retrouver. Dans cette orientation vers l'objet, la régulation de la trame, les *Vorstellungen* s'appellent l'une l'autre selon les lois d'une organisation de mémoire, d'un complexe de mémoire, d'une *Bahnung* – c'est-à-dire d'un frayage, mais aussi bien d'une concaténation, dirions-nous plus fermement – dont l'appareil neuronique nous laisse peut-être entrevoir le jeu sous une forme matérielle, et dont le fonctionnement est réglé par la loi du principe du plaisir.

Le principe du plaisir gouverne la recherche de l'objet, et lui impose ces détours qui conservent sa distance par rapport à sa fin. L'étymologie – même dans la langue française, qui a remplacé le terme désuet de *quérir* – renvoie à *circa*, le détour. Le transfert de la quantité de *Vorstellung* en *Vorstellung* maintient toujours la recherche à une certaine distance de ce autour de quoi elle tourne. L'objet à retrouver lui donne son invisible loi, mais n'est pas d'autre part ce qui règle ses trajets. Ce qui les fixe, ce qui en modèle le retour – et ce retour est lui-même maintenu à distance –, c'est le principe du plaisir qui la soumet à ne rencontrer en fin de compte que la satisfaction du *Not des Lebens*.

La recherche rencontre ainsi en route une série de satisfactions liées à la relation à l'objet, polarisées par elle, et qui à chaque instant en

modèlent, en tempèrent, en étayent les démarches suivant la loi propre au principe du plaisir. Cette loi fixe le niveau d'une certaine quantité d'excitation qui ne saurait être dépassée sans outrepasser la limite de la polarisation *Lust/Unlust*, plaisir et déplaisir n'étant que les deux formes sous lesquelles s'exprime cette seule et même régulation qui s'appelle principe du plaisir.

L'admission de la quantité est réglée – la chose est métaphoriquement articulée par Freud, mais presque comme à prendre au pied de la lettre – par la largeur des voies de conduction, par le diamètre individuel de ce que peut supporter l'organisme. Au-delà de la limite, que se passe-t-il ? L'impulsion psychique n'en est pas pour autant rendue capable d'aller plus loin vers ce qui serait son but – bien plutôt, elle s'éparpille, elle diffuse dans l'organisme psychique, la quantité se transforme en complexité. Dans une sorte d'expansion de la zone illuminée de l'organisme neuronique, elle va allumer au loin, de-ci, de-là, selon les lois du frayage associatif, des constellations de *Vorstellungen* qui règlent l'association des idées, *Gedanken* inconscientes, selon le principe du plaisir.

La limite a un nom. Elle est autre chose que la polarité *Lust/Unlust* dont parle Freud.

Je voudrais vous faire remarquer ce qui, primitivement, avant même l'entrée dans cette fonction du système  $\psi$ , intervient normalement pour régler l'invasion de la quantité selon le principe du plaisir – c'est l'évitement, la fuite, le mouvement. C'est à la motricité qu'est dévolue au dernier terme la fonction de régler pour l'organisme le niveau de tension supportable, homéostatique. Mais l'homéostasie de l'appareil nerveux, lieu d'une régulation autonome, est distincte, avec tout ce que cela peut comporter de discordance, de l'homéostasie générale, celle qui met par exemple en jeu l'équilibre des humeurs. L'équilibre des humeurs intervient, mais comme ordre de stimulation venant de l'intérieur. C'est bien ainsi que s'exprime Freud – il y a des stimulations qui viennent de l'intérieur de l'organisme nerveux, et qu'il compare aux stimulations extérieures.

J'aimerais que nous nous arrêtions un instant à cette limite de la douleur.

Les commentateurs qui ont recueilli les lettres à Fliess considèrent que Freud fait quelque part un lapsus en utilisant le terme de *motorisch*, moteur, à la place du mot *secretorisch*, cellule, noyau, organe. J'ai déjà dit un jour qu'il ne me semblait pas sûr que ce fût tellement un lapsus. Freud nous dit effectivement que, dans la majorité des cas, la réaction de la douleur survient du fait que la réaction motrice, la réaction de fuite,

est impossible, et ce, pour autant que la stimulation, l'excitation, vient de l'intérieur. Il me semble, dès lors, que ce prétendu lapsus n'est là que pour nous indiquer la foncière homologie de la relation de la douleur avec la réaction motrice. D'ailleurs – la chose m'avait frappé très anciennement et, je l'espère, ne vous paraîtra pas absurde – dans l'organisation de la moelle épinière, les neurones et les axones de la douleur se rencontrent au même niveau, à la même place, que certains neurones et axones liés à la motricité tonique.

Aussi bien la douleur ne doit-elle pas être prise purement et simplement dans le registre des réactions sensorielles. Je dirai, c'est ce que la chirurgie de la douleur nous montre – il n'y a pas là quelque chose de simple, qui puisse être considéré comme une simple qualité de la réaction sensorielle. Le caractère complexe de la douleur, son caractère, si l'on peut dire, intermédiaire entre l'afférent et l'efférent, nous est suggéré par les résultats surprenants de telle section qui permet dans certaines affections internes, spécialement les cancéreuses, la conservation de la notation douleur alors qu'est effective la suppression, ou la levée, d'une certaine qualité subjective qui en fait le caractère insupportable.

Ceci est de l'ordre d'une exploration physiologique moderne, qui ne nous permet pas encore de pleinement l'articuler, aussi me contenterai-je de suggérer que nous devrions peut-être concevoir la douleur comme un champ qui, dans l'ordre de l'existence, s'ouvre précisément à la limite où il n'y a pas possibilité pour l'être de se mouvoir.

Quelque chose ne nous est-il pas là ouvert dans je ne sais quelle aperception des poètes, avec le mythe de Daphné se changeant en arbre sous la pression d'une douleur à laquelle elle ne peut plus échapper ? N'est-il pas vrai que l'être vivant qui n'a pas la possibilité de se mouvoir, nous suggère jusque dans sa forme la présence de ce que l'on pourrait appeler une douleur pétrifiée ? N'y a-t-il pas dans ce que nous faisons nous-mêmes du règne de la pierre, pour autant que nous ne la laissons plus rouler, que nous la dressons, que nous en faisons quelque chose d'arrêté, n'y a-t-il pas dans l'architecture elle-même comme la présentification de la douleur ?

Ce qui irait dans ce sens, c'est ce qui s'est passé au temps du baroque, sous l'influence d'un moment de l'histoire où nous allons nous retrouver tout à l'heure. Quelque chose a été tenté alors pour faire de l'architecture elle-même je ne sais quel effort vers le plaisir, pour lui donner je ne sais quelle libération, qui la fait en effet flamber dans ce qui nous apparaît comme un paradoxe dans l'histoire de la bâtisse et du bâtiment. Et cet effort vers le plaisir, quelles formes nous donne-t-il ? –

sinon des formes que nous appelons, dans notre langage ici métaphorique, et qui va loin comme tel, torturées.

Vous me pardonnerez cette excursion, puisqu'elle n'est pas sans lancer à l'avance une pointe vers ce que nous nous trouverons amenés à reprendre tout à l'heure à propos de l'époque de l'homme du plaisir, le XVIII<sup>e</sup> siècle, et le style très spécial qu'il a introduit dans l'investigation de l'érotisme.

Revenons à nos *Vorstellungen*, et tâchons maintenant de les comprendre, de les surprendre, de les arrêter dans leur fonctionnement, pour nous apercevoir de quoi il s'agit dans la psychologie freudienne.

Le caractère de composition imaginaire, d'élément imaginaire de l'objet, en fait ce que l'on pourrait appeler la substance de l'apparence, le matériel d'un leurre vital, une apparition ouverte à la déception d'une *Erscheinung*, dirais-je si je me permettais de parler allemand, c'est-à-dire ce en quoi l'apparence se soutient, mais qui est aussi bien l'apparition du tout-venant, l'apparition courante, ce qui forge ce *Vor*, ce tiers, ce qui se produit à partir de la Chose. La *Vorstellung* est quelque chose d'essentiellement décomposé. C'est ce autour de quoi tourne depuis toujours la philosophie de l'Occident, depuis Aristote, et la *φαντασία*.

La *Vorstellung* est prise dans Freud dans son caractère radical, sous la forme où elle est introduite dans une philosophie qui est essentiellement tracée par la théorie de la connaissance. Et c'est là ce qui est remarquable – il lui assigne jusqu'à l'extrême le caractère auquel les philosophes précisément n'ont pu se résoudre à la réduire, celui d'un corps vide, d'un fantôme, d'un pâle incubé de la relation au monde, d'une jouissance exténuée qui en fait à travers toute l'interrogation du philosophe le trait essentiel. Et en l'isolant dans cette fonction, Freud l'arrache à la tradition.

Et la sphère, l'ordre, la gravitation des *Vorstellungen*, où les place-t-il ? Je vous ai dit la dernière fois qu'à bien lire Freud, il fallait les placer entre perception et conscience, comme on dit entré cuir et chair.

C'est entre perception et conscience que s'insère ce qui fonctionne au niveau du principe du plaisir. C'est-à-dire quoi ? – les processus de pensée pour autant qu'ils règlent par le principe du plaisir l'investissement des *Vorstellungen*, et la structure dans laquelle l'inconscient s'organise, la structure dans laquelle la sous-jacence des mécanismes inconscients se flocule, ce qui fait le grumeau de la représentation, à savoir quelque chose qui a la même structure – c'est là le point sur lequel j'insiste – que le signifiant. Cela n'est pas simplement *Vorstellung*, mais, comme Freud l'écrit plus tard dans son article sur *l'Inconscient*, *Vorstellungsrepräsentanz*, ce qui fait de la *Vorstellung* un élément asso-

ciatif, combinatoire. Par là, le monde de la *Vorstellung* est déjà organisé selon les possibilités du signifiant comme tel. Déjà au niveau de l'inconscient, cela s'organise selon des lois qui ne sont pas forcément, Freud l'a bien dit, les lois de la contradiction, ni celles de la grammaire, mais les lois de la condensation et du déplacement, celles que j'appelle pour vous les lois de la métaphore et de la métonymie.

Quoi donc d'étonnant à ce que Freud nous dise que ces processus de la pensée qui se passent entre perception et conscience ne seraient rien pour la conscience s'ils ne pouvaient lui être apportés par l'intermédiaire d'un discours, de ce qui peut s'explicitier dans la *Vorbewusstsein*, dans le préconscient ? Qu'est-ce à dire ? Freud ne nous laisse aucun doute – il s'agit de mots. Et, bien entendu, ces *Wortvorstellungen* dont il s'agit, il faut aussi que nous les situions par rapport à ce que nous articulons ici.

Ce n'est pas, Freud nous le dit, la même chose que les *Vorstellungen* dont nous suivons à travers le mécanisme inconscient le processus de superposition, de métaphore et de métonymie. C'est bien autre chose. Les *Wortvorstellungen* instaurent un discours qui s'articule sur les processus de la pensée. En d'autres termes, nous ne connaissons rien des processus de notre pensée, si – laissez-moi le dire pour accentuer ma pensée – nous ne faisons pas de psychologie. Nous ne les connaissons que parce que nous parlons de ce qui se passe en nous, que nous en parlons dans des termes inévitables, dont nous savons d'autre part l'indignité, le vide, la vanité. C'est à partir du moment où nous parlons de notre volonté ou de notre entendement comme de facultés distinctes que nous avons une préconscience, et que nous sommes capables en effet d'articuler en un discours quelque chose de ce bavardage par lequel nous nous articulons en nous-mêmes, nous nous justifions, nous rationalisons pour nous-mêmes, dans telle ou telle circonstance, le cheminement de notre désir.

C'est bien d'un discours, en effet, qu'il s'agit. Et Freud accentue qu'après tout nous n'en savons rien d'autre, que ce discours. Ce qui vient à la *Bewusstsein*, c'est la *Wahrnehmung*, la perception de ce discours, et rien d'autre. C'est là exactement sa pensée.

C'est ce qui fait qu'il a tendance à rejeter au néant des représentations superficielles, ou, pour employer le terme de Silberer, le phénomène fonctionnel. Sans doute y a-t-il dans telle phase du rêve des choses qui nous représentent de façon imagée le fonctionnement psychique – pour reprendre un exemple notoire, les couches du psychisme sous la forme du jeu de l'oie. Que dit Freud ? Qu'il ne s'agit là que de la

production de rêves d'un esprit porté à la métaphysique, entendez à la psychologie, porté à magnifier ce que le discours nous impose comme nécessaire lorsqu'il s'agit pour nous de distinguer une certaine scansion de notre expérience intime. Mais cette représentation, nous dit Freud, laisse échapper la structure, la gravitation la plus profonde, qui se fonde au niveau des *Vorstellungen*. Et ces *Vorstellungen*, affirme-t-il, gravitent, s'échangent, se modulent selon les lois que vous pouvez reconnaître, si vous suivez mon enseignement, pour être les lois les plus fondamentales du fonctionnement de la chaîne signifiante.

Suis-je arrivé à me faire bien entendre ? Il est difficile, me semble-t-il, d'être, sur ce point essentiel, plus clair.

## 2

Nous voilà donc amenés à distinguer l'articulation effective d'un discours, d'une gravitation des *Vorstellungen* sous la forme de *Vorstellungsrepräsentanzen* de ces articulations inconscientes. Il s'agit de voir ce que, dans de telles circonstances, nous appelons *Sachvorstellungen*. Celles-ci sont à situer en opposition polaire aux jeux de mots, aux *Wortvorstellungen*, mais à ce niveau, elles ne vont pas sans elles. Quant au *das Ding*, c'est autre chose – c'est une fonction primordiale, qui se situe au niveau initial d'instauration de la gravitation des *Vorstellungen* inconscientes.

Le temps m'a manqué la dernière fois pour vous faire sentir dans l'usage courant du langage la différence linguistique qu'il y a entre *Ding* et *Sache*.

Il est clair qu'on ne l'emploiera pas dans chaque cas indifféremment, et que même s'il y a des cas où l'on peut employer l'une et l'autre, choisir l'une ou l'autre donne en allemand une accentuation préférentielle au discours. Je prie ceux qui savent l'allemand de se référer aux exemples du dictionnaire. On dira *Sache* pour les affaires de la religion, mais on dira tout de même que la foi n'est pas *Jedermannnding*, la chose de tout le monde. Maître Eckhart emploie *Ding* pour parler de l'âme, et Dieu sait si dans Maître Eckhart l'âme est une *Grossding*, la plus grande des choses – il n'emploierait certainement pas le terme de *Sache*. Si je voulais vous faire sentir la différence en vous donnant une sorte de référence globale à ce qui se répartit dans l'emploi du signifiant d'une façon différente en allemand et en français, je vous dirais cette phrase que j'avais sur les lèvres la dernière fois, et que j'ai retenue parce qu'après tout, je ne suis pas germanogène et que j'ai voulu

profiter de l'intervalle pour en faire l'épreuve aux oreilles de certains dont c'est la langue maternelle – *Die Sache*, pourrait-on dire, *ist das Wort des Dinges*. Pour le traduire en français – *l'affaire est le mot de la Chose*.

C'est justement en tant que nous passons au discours que *das Ding*, la Chose, se résout dans une série d'effets – au sens même où l'on peut dire *meine Sache*. C'est tout mon saint-frusquin, et bien autre chose que *das Ding*, la Chose à laquelle il nous faut maintenant revenir.

Vous ne serez pas étonnés que je vous dise qu'au niveau des *Vorstellungen*, la Chose non pas n'est rien, mais littéralement n'est pas – elle se distingue comme absente, étrangère.

Tout ce qui d'elle s'articule comme bon et mauvais divise le sujet à son endroit, je dirai irrépessiblement, irrémédiablement, et sans aucun doute par rapport à la même Chose. Il n'y a pas de bon et de mauvais objet, il y a du bon et du mauvais, et puis il y a la Chose. Le bon et le mauvais entrent déjà dans l'ordre de la *Vorstellung*, ils sont là comme indices de ce qui oriente la position du sujet, selon le principe du plaisir, par rapport à ce qui ne sera jamais que représentation, que recherche d'un état élu, d'un état de souhait, d'attente de quoi ? De quelque chose qui est toujours à une certaine distance de la Chose, encore qu'il soit réglé par cette Chose, laquelle est là au-delà.

Nous le voyons au niveau de ce que nous avons noté l'autre jour comme les étapes du système  $\varphi$ . Ici *Wahrnehmungszeichen*, ici *Vorbewusstsein*, ici les *Wortvorstellungen* pour autant qu'elles reflètent en un discours ce qui se passe au niveau des processus de la pensée, lesquels sont eux-mêmes réglés par les lois de l'*Unbewusst*, c'est-à-dire par le principe du plaisir. Les *Wortvorstellungen* s'opposent comme le reflet de discours à ce qui ici s'ordonne, selon une économie de paroles, dans les *Vorstellungsrepräsentanzen*, que Freud appelle dans l'*Entwurf* les souvenirs conceptuels, ce qui n'est qu'une première approximation de la même notion.

Au niveau du système  $\varphi$ , c'est-à-dire au niveau de ce qui se passe avant l'entrée dans le système  $\psi$ , et le passage dans l'étendue de la *Bahnung*, de l'organisation des *Vorstellungen*, la réaction typique de l'organisme en tant que réglé par l'appareil neuronique, c'est l'éliement. Les choses sont *vermeidet*, éliées. Le niveau des *Vorstellungsrepräsentanzen* est le lieu élu de la *Verdrängung*. Le niveau des *Wortvorstellungen* est le lieu de la *Verneinung*.

Je m'arrête un instant ici pour vous montrer la signification d'un point qui fait encore problème pour certains d'entre vous à propos de la *Verneinung*. Comme Freud le fait remarquer, c'est le mode privilégié de

connotation au niveau du discours, de ce qui, dans l'inconscient, est *verdrängt*, refoulé. Le *Verneinen*, la façon paradoxale par où se situe, dans le discours prononcé, énoncé, dans le discours du *Bewustwerden*, ce qui est caché, *verborgen*, dans l'inconscient, la façon sous laquelle s'avoue ce qui pour le sujet se trouve à la fois présentifié et renié.

Il faudrait prolonger cette étude de la *Verneinung*, comme je l'ai déjà amorcé, par une étude de la particule négative. J'ai déjà relevé devant vous, sur la trace de Pichon, l'usage si subtilement différencié dans la langue française de ce *ne* discordancier dont je vous ai montré ce qui le fait apparaître de façon paradoxale quand, par exemple, le sujet énonce sa propre crainte.

*Je crains*, non pas, comme la logique semble l'indiquer, *qu'il vienne* – c'est bien là ce que le sujet veut dire –, mais *je crains qu'il ne vienne*. Ce *ne* a sa place flottante entre les deux niveaux du graphe dont je vous ai appris à faire usage pour en retrouver la distinction, celui de l'énonciation et celui de l'énoncé. En énonçant, *je crains... quelque chose*, je le fais surgir dans son existence, et du même coup dans son existence de vœu – *qu'il vienne*. C'est là que s'introduit ce petit *ne*, qui montre la discordance de l'énonciation à l'énoncé.

La particule négative *ne* vient au jour qu'à partir du moment où je parle vraiment, et non pas au moment où je suis parlé, si je suis au niveau de l'inconscient. C'est sans doute là ce que veut dire Freud. Et je crois qu'il est bon d'interpréter ainsi ce que dit Freud quand il dit qu'il n'y a pas de négation au niveau de l'inconscient – car aussitôt après, il nous montre bien qu'il y en a une, c'est-à-dire que dans l'inconscient, il y a toutes sortes de façons de la représenter métaphoriquement. Il y a toutes sortes de façons de la représenter dans un rêve, sauf bien sûr la petite particule *ne*, parce qu'elle ne fait partie que du discours.

Ces exemples concrets nous montrent la distinction qu'il y a entre la fonction du discours et celle de la parole.

Ainsi la *Verneinung*, loin d'être le pur et simple paradoxe de ce qui se présente sous la forme du non, n'est pas n'importe quel non. Il y a tout un monde du non-dit, de l'interdit, puisque c'est même là la forme sous laquelle se présente essentiellement le *Verdrängt* qui est l'inconscience. Mais la *Verneinung* est la pointe la plus affirmée de ce que je pourrais appeler l'*entredit*, comme on dit l'entrevue. On pourrait aussi bien chercher un peu dans l'usage courant de l'éventail sentimental, tout ce qui peut se dire en disant – *Je ne dis pas*. Ou simplement, comme on s'exprime dans Corneille – *Non, je ne vous hais point*.

Vous voyez dans ce jeu de l'oie la *Verneinung* représenter, d'un certain

point de vue, la forme inversée de la *Verdrängung*, et la différence d'organisation qu'il y a entre l'une et l'autre par rapport à la fonction de l'aveu. J'indique, pour ceux à qui ceci fait encore problème, que vous avez de même une correspondance entre ce qui s'articule pleinement au niveau de l'inconscient, la *Verurteilung*, et ce qui se passe au niveau distingué par Freud dans la lettre 52, dans la première signification signifiante de la *Verneinung*, celle de la *Verwerfung*.

L'un d'entre vous, Laplanche pour ne pas le nommer, dans sa thèse sur Hölderlin, dont nous aurons, je l'espère, à nous entretenir ici, un jour, s'interroge et m'interroge sur ce que peut être cette *Verwerfung* en disant – S'agit-il du Nom-*de*-père, comme il s'agit dans la paranoïa, ou s'agit-il du Nom-*du*-Père ? S'il s'agit de cela, peu d'exemples pathologiques nous mettent en présence de son absence, de son refus effectif. Si c'est le Nom-*du*-Père, n'entrons-nous pas dans une suite de difficultés concernant le fait qu'il y a toujours quelque chose de signifié pour le sujet, qui est attaché à l'expérience, qu'elle soit présente ou absente, de ce quelque chose qui, à quelque titre, à quelque degré, est venu pour lui occuper cette place ?

Bien sûr, cette notion de la substance signifiante ne peut manquer de faire problème pour tout bon esprit. Mais n'oubliez pas que nous avons affaire au système des *Wahrnehmungszeichen*, des signes de la perception, c'est-à-dire au système premier des signifiants, à la synchronie primitive du système signifiant. Tout commence pour autant que c'est en même temps, dans la *Gleichzeitigkeit*, que peuvent se présenter au sujet plusieurs signifiants. C'est à ce niveau que le *Fort* est corrélatif du *Da*. Le *Fort* ne peut s'exprimer que dans l'alternance à partir d'une synchronie fondamentale. C'est à partir de cette synchronie que quelque chose s'organise, que le simple jeu du *Fort* et du *Da* ne saurait suffire à constituer.

J'ai déjà posé le problème devant vous – quel est le minimum concevable initial d'une batterie signifiante pour que puisse commencer à s'organiser le registre du signifiant ? Il ne saurait y avoir de deux sans trois, et cela doit sûrement, je le pense, comporter le quatre, le quadripartite, le *Geviert* comme dit quelque part Heidegger. C'est pour autant qu'un terme peut être refusé, qui tient la base du système des mots dans une certaine distance ou dimension relationnelle, que nous verrons se développer toute la psychologie du psychotique – quelque chose manque, vers quoi tend désespérément son véritable effort de suppléance, de significantisation. Je vous laisse espérer que nous aurons peut-être à y revenir, avec aussi l'explicitation remarquable qu'a faite Laplanche du cas d'une expérience poétique qui le déploie,

qui le dévoile, qui le rend sensible d'une façon toute spécialement éclairante, à savoir le cas d'Hölderlin.

La fonction de cette place est d'être ce qui contient les mots, au sens où contenir veut dire retenir, par quoi une distance et une articulation primitives sont possibles, par quoi s'introduit la synchronie, sur laquelle peut ensuite s'étagier la dialectique essentielle, celle où l'Autre peut se trouver comme Autre de l'Autre.

Cet Autre de l'Autre n'est là que par sa place. Il peut trouver sa place même si nous ne pouvons le trouver nulle part dans le réel, même si tout ce que nous pouvons trouver dans le réel pour occuper cette place ne vaut que pour autant qu'il occupe cette place, mais ne peut lui apporter aucune autre garantie que d'être à cette place.

Voici située ainsi une autre topologie, la topologie qu'institue le rapport au réel. Ce rapport au réel, nous allons maintenant pouvoir le définir, et nous apercevoir de ce que signifie en fait le principe de réalité.

## 3

C'est au principe de réalité qu'est liée toute la fonction qui vient s'articuler dans Freud avec le terme de *surmoi*, *Überich*, ce qui, avouons-le, serait un bien piètre jeu de mots si ce n'était qu'une façon substitutive de désigner ce que l'on a appelé la conscience morale ou quelque chose d'analogue.

Freud nous apporte une articulation vraiment nouvelle, en nous montrant la racine, le fonctionnement psychologique de ce qui, dans la constitution humaine, pèse, mon Dieu, combien lourd, dessus toutes ces formes dont il n'y a pas lieu de méconnaître aucune, jusqu'à celle, la plus simple, des commandements, et même, dirai-je, les dix commandements.

Je ne reculerai pas à vous parler de ces dix commandements dont nous pouvions penser avoir fait le tour. Il est clair que nous les voyons fonctionner, sinon en nous, en tout cas dans les choses, d'une façon singulièrement vivace, et qu'il conviendrait peut-être de revoir ce que Freud ici articule.

Ce que Freud articule, je l'énoncerai en ces termes, dont il semble que tous les commentaires ne soient promus que pour nous les faire oublier. Freud apporte, quand au fondement de la morale, la découverte diront les uns, l'affirmation diront les autres, l'affirmation de la découverte je le crois, que la loi fondamentale, la loi primordiale, celle où commence

la culture en tant qu'elle s'oppose à la nature – car les deux choses sont parfaitement individualisées dans Freud au sens moderne, je veux dire au sens où Lévi-Strauss peut l'articuler de nos jours – que la loi fondamentale, c'est la loi de l'interdiction de l'inceste.

Tout le développement de la psychanalyse le confirme de façon de plus en plus lourde, tout en le soulignant de moins en moins. Je veux dire que tout ce qui se développe au niveau de l'interpsychologie enfant-mère, et qu'on exprime mal dans les catégories dites de la frustration, de la gratification et de la dépendance, n'est qu'un immense développement du caractère essentiel de la chose maternelle, de la mère, en tant qu'elle occupe la place de cette chose, de *das Ding*.

Tout le monde sait que le corrélatif en est ce désir de l'inceste qui est la grande trouvaille de Freud. On a beau nous dire qu'on le voit quelque part dans Platon, ou que Diderot l'a dit dans *le Neveu de Rameau* ou dans le *Supplément au Voyage de Bougainville* – cela m'est indifférent. Il est important qu'il y ait eu un homme qui, à un moment donné de l'histoire, se soit levé pour dire – C'est là le désir essentiel.

C'est cela qu'il s'agit de tenir fermement dans notre main – Freud désigne dans l'interdiction de l'inceste le principe de la loi primordiale dont tous les autres développements culturels ne sont que les conséquences et les rameaux – et en même temps, il identifie l'inceste au désir le plus fondamental.

Claude Lévi-Strauss confirme sans doute dans son étude magistrale le caractère primordial de la Loi comme telle, à savoir l'introduction du signifiant et de sa combinatoire dans la nature humaine par l'intermédiaire des lois du mariage réglé par une organisation des échanges qu'il qualifie de structures élémentaires – pour autant que des indications préférentielles sont données au choix du conjoint, c'est-à-dire qu'un ordre est introduit dans l'alliance, produisant ainsi une dimension nouvelle à côté de celui de l'hérédité. Mais même quand il fait cela, et tourne longuement autour de la question de l'inceste pour nous expliquer ce qui rend son interdiction nécessaire, il ne va pas plus loin qu'à nous indiquer pourquoi le père n'épouse pas sa fille – il faut que les filles soient échangées. Mais pourquoi le fils ne couche-t-il pas avec sa mère ? Là, quelque chose reste voilé.

Bien entendu, il fait justice des justifications par les effets biologiques soi-disant redoutables des croisements trop proches. Il démontre que loin qu'il se produise ces effets de résurgence du récessif dont on peut craindre qu'ils introduisent des éléments de dégénérescence, une telle endogamie est couramment employée dans toutes les branches de la domestication pour améliorer une race, qu'elle soit végétale ou animale.

C'est dans l'ordre de la culture que joue la loi. La loi a pour conséquence d'exclure toujours l'inceste fondamental, l'inceste fils-mère, qui est ce sur quoi Freud met l'accent.

Si tout est justifié autour, il n'en reste pas moins que ce point central demeure. C'est, on le voit bien à lire de près le texte de Lévi-Strauss, le point le plus énigmatique, le plus irréductible, entre nature et culture.

C'est là que je veux vous arrêter. Ce que nous trouvons dans la loi de l'inceste se situe comme tel au niveau du rapport inconscient avec *das Ding*, la Chose. Le désir pour la mère ne saurait être satisfait parce qu'il est la fin, le terme, l'abolition de tout le monde de la demande, qui est celui qui structure le plus profondément l'inconscient de l'homme. C'est dans la mesure même où la fonction du principe du plaisir est de faire que l'homme cherche toujours ce qu'il doit retrouver, mais ce qu'il ne saurait atteindre, c'est là que gît l'essentiel, ce ressort, ce rapport qui s'appelle la loi de l'interdiction de l'inceste.

Cette inspection métaphysique ne mérite même d'être retenue que si nous pouvons la confirmer au niveau du discours effectif qui peut venir pour l'homme à portée de son savoir, du discours préconscient ou conscient, c'est-à-dire de la loi effective, c'est-à-dire enfin de ces fameux dix commandements dont je parlais tout à l'heure.

Ces commandements sont-ils dix ? Ma foi, peut-être bien. J'ai essayé d'en refaire le compte en allant aux sources. J'ai été prendre mon exemplaire de Silvestre de Sacy. C'est ce que nous avons en France de plus proche de ces versions de la Bible qui ont exercé une influence si décisive dans la pensée et l'histoire d'autres peuples, l'une inaugurant la culture slave avec saint Cyrille, une autre, la version autorisée des Anglais, dont on peut dire que si on ne la connaît pas par cœur, on est chez eux exclu. Nous n'avons pas cela, mais je vous conseille néanmoins de vous reporter à cette version du XVII<sup>e</sup> siècle, malgré ses impropriétés et ses inexactitudes, car cela a été la version que les gens lisaient, et sur laquelle des générations de pasteurs ont écrit et bataillé sur l'interprétation de telle interdiction, présente ou passée, inscrite dans les textes.

J'ai donc été y prendre le texte de ce Décalogue que Dieu articule devant Moïse, au troisième jour du troisième mois après la sortie d'Égypte, dans la nuée sombre du Sinaï, avec éclairs et interdiction au peuple d'approcher. Je dois dire que j'aimerais bien un jour laisser la parole à quelqu'un de plus qualifié que moi pour analyser la série des avatars que l'articulation signifiante de ces dix commandements a subis à travers les âges, depuis les textes hébreux jusqu'à celui où il se pré-

sente dans le petit ronron des versicules hémistichés du catéchisme.

Ces dix commandements, tout négatifs qu'ils apparaissent – on nous fait toujours la remarque qu'il n'y a pas que le côté négatif de la morale, mais aussi le côté positif –, je ne m'arrêterai pas tellement à leur caractère interdictif, mais je dirai, comme je l'ai déjà indiqué ici, qu'ils ne sont peut-être que les commandements de la parole, je veux dire qu'ils explicitent ce sans quoi il n'y a pas de parole – je n'ai pas dit de discours – possible.

Je n'ai donné là qu'une indication, car je ne pouvais alors aller plus loin, et je reprends ici ce sillon. Je veux vous faire remarquer ceci – dans ces dix commandements, qui constituent à peu près tout de ce qui, contre vents et marées, est reçu comme commandements par l'ensemble de l'humanité civilisée – civilisée ou pas, ou presque, mais celle qui ne l'est pas, nous ne la connaissons qu'à travers un certain nombre de cryptogrammes, alors, tenons-nous-en à ladite civilisée –, dans ces dix commandements, nulle part il n'est signalé qu'il ne faut pas coucher avec sa mère. Je ne pense pas que le commandement de l'honorer puisse être considéré comme la moindre indication dans ce sens, ni positive ni négative – malgré ce que l'on appelle dans les histoires de Marius et Olive *faire une bonne manière*.

Les dix commandements, ne pourrions-nous essayer la prochaine fois de les interpréter comme quelque chose de fort proche de ce qui fonctionne effectivement dans le refoulement de l'inconscient ? Les dix commandements sont interprétables comme destinés à tenir le sujet à distance de toute réalisation de l'inceste, à une condition et à une seule, c'est que nous nous apercevons que l'interdiction de l'inceste n'est pas autre chose que la condition pour que subsiste la parole.

Ceci nous ramène à interroger le sens des dix commandements pour autant qu'ils sont liés de la façon la plus profonde à ce qui règle la distance du sujet au *das Ding*, pour autant que cette distance est justement la condition de la parole, pour autant que les dix commandements sont la condition de la subsistance de la parole comme telle.

Je ne fais qu'aborder à cette rive, mais dès maintenant, que personne, je vous en prie, ne s'arrête à l'idée que les dix commandements seraient la condition de toute vie sociale. Car à la vérité comment, sous un autre angle, ne pas s'apercevoir, à les énoncer tout simplement, qu'ils sont en quelque sorte le catalogue et le chapitre de nos transactions de chaque instant ? Ils étalent la dimension de nos actions en tant que proprement humaines. En d'autres termes, nous passons notre temps à violer les dix commandements, et c'est bien pour cela qu'une société est possible.

Je n'ai pas besoin pour cela d'aller à l'extrême des paradoxes d'un

Bernard de Mandeville qui montre, dans la *Fable des abeilles*, les vices privés former la fortune publique. Il ne s'agit pas de cela, mais de voir à quoi répond le caractère d'immanence préconsciente des dix commandements. C'est là que, la prochaine fois, je reprendrai les choses – non sans faire encore un détour par la référence essentielle que j'ai prise quand j'ai parlé pour la première fois devant vous de ce que l'on peut appeler le réel.

Le réel, vous ai-je dit, c'est ce qui se retrouve toujours à la même place. Vous le verrez dans l'histoire de la science et des pensées. Ce détour est indispensable pour nous amener à la grande crise révolutionnaire de la morale, à savoir à la mise en question des principes là où ils doivent être remis en question, c'est-à-dire au niveau de l'impératif. C'est le culmen à la fois kantien et sadiste de la Chose, ce en quoi la morale devient, d'un côté, pure et simple application de la maxime universelle, de l'autre, pur et simple objet.

Ce point est essentiel à comprendre pour voir le pas qui est franchi par Freud. Ce que je veux aujourd'hui simplement indiquer en conclusion, c'est ceci, qu'un poète qui est de mes amis a écrit quelque part – *Le problème du mal ne vaut d'être soulevé que tant qu'on ne sera pas quitte avec l'idée de la transcendance d'un bien quelconque qui pourrait dicter à l'homme des devoirs. Jusque-là, la représentation exaltée du mal gardera sa plus grande valeur révolutionnaire.*

Eh bien, le pas fait, au niveau du principe du plaisir, par Freud, est de nous montrer qu'il n'y a pas de Souverain Bien – que le Souverain Bien, qui est *das Ding*, qui est la mère, l'objet de l'inceste, est un bien interdit, et qu'il n'y a pas d'autre bien. Tel est le fondement, renversé chez Freud, de la loi morale.

Il s'agit maintenant de concevoir d'où vient la loi morale positive, qui est restée bien intacte, et telle que nous pouvons littéralement, pour employer un terme rendu célèbre au cinéma, nous casser *la tête contre les murs* plutôt que de la voir renversée.

Que signifie-t-il ? Il signifie, c'est la direction dans laquelle je vous engage, que ce que l'on a cherché à la place de l'objet irretrouvable, c'est justement l'objet que l'on retrouve toujours dans la réalité. A la place de l'objet impossible à retrouver au niveau du principe du plaisir, il est arrivé quelque chose qui n'est rien que ceci, qui se retrouve toujours, mais se présente sous une forme complètement fermée, aveugle, énigmatique – le monde de la physique moderne.

Voilà autour de quoi, vous le verrez, s'est jouée effectivement à la

## INTRODUCTION DE LA CHOSE

fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, lors de la Révolution française, la crise de la morale, voilà ce à quoi la doctrine freudienne apporte une réponse. Elle introduit ici une lumière dont j'espère vous montrer qu'elle n'a pas encore dégagé toutes ses suites.

16 DÉCEMBRE 1959.

## VI

### DE LA LOI MORALE

*La Critique de la raison pratique.  
La Philosophie dans le boudoir.  
Les dix commandements.  
L'Épître aux Romains.*

Faisons entrer le simple d'esprit, faisons-le asseoir au premier rang, et demandons-lui ce que veut dire Lacan.

Le simple d'esprit se lève, vient au tableau et explique – Lacan nous parle depuis le début de l'année de *das Ding* dans les termes suivants – il le met au cœur d'un monde subjectif qui est celui dont il nous dépeint l'économie, selon Freud, depuis des années. Ce monde subjectif se définit par ceci que le signifiant est, chez l'homme, déjà intronisé au niveau inconscient, mêlant ses repères aux possibilités d'orientation que lui donne son fonctionnement d'organisme naturel d'être vivant.

Déjà, rien qu'à l'inscrire ainsi sur ce tableau, en mettant *das Ding* au centre, et autour le monde subjectif de l'inconscient organisé en relations signifiantes, vous voyez la difficulté de la représentation topologique. Car ce *das Ding* est justement au centre au sens qu'il est exclu. C'est-à-dire qu'en réalité il doit être posé comme extérieur, ce *das Ding*, cet Autre préhistorique impossible à oublier dont Freud nous affirme la nécessité de la position première, sous la forme de quelque chose qui est *entfremdet*, étranger à moi tout en étant au cœur de ce moi, quelque chose qu'au niveau de l'inconscient, seule représente une représentation.

1

Je dis – *quelque chose que seule représente une représentation*. Ne voyez pas là un simple pléonasme, car *représente* et *représentation* sont ici deux

choses différentes, comme l'indique le terme *Vorstellungsrepräsentanz*. Il s'agit de ce qui, dans l'inconscient, représente comme signe la représentation comme fonction d'appréhension – de la façon dont se représente toute représentation pour autant qu'elle évoque le bien que *das Ding* apporte avec lui.

Mais dire *le bien* est déjà une métaphore, un attribut. Tout ce qui qualifie les représentations dans l'ordre du bien se trouve pris dans la réfraction, le système de décomposition que lui impose la structure des frayages inconscients, la complexification dans le système signifiant des éléments. C'est par là seulement que le sujet se rapporte à ce qui se présente pour lui comme son bien à l'horizon. Son bien lui est déjà indiqué comme la résultante significative d'une composition signifiante qui se trouve appelée au niveau inconscient, c'est-à-dire là où il ne maîtrise en rien le système des directions, des investissements, qui règlent en profondeur sa conduite.

J'emploierai ici un terme, que seuls pourront vraiment apprécier à sa juste valeur ceux qui ont encore assez présentes les formules kantiennees de la *Critique de la raison pratique* – et ceux qui ne les ont pas assez présentes, ou qui n'ont pas fait jusqu'ici l'expérience de ce livre extraordinaire à plus d'un point de vue, je les incite à combler là-dessus soit leurs souvenirs, soit leur culture.

Il est impossible que nous progressions ensemble dans ce séminaire, dans les questions posées par l'éthique psychanalytique si vous n'avez pas ce livre pour terme de référence.

Qu'il me suffise de souligner, ne serait-ce que pour vous inspirer l'envie de vous y référer, qu'il est sûrement extraordinaire du point de vue de l'humour. Se maintenir à la pointe de la plus extrême nécessité conceptuelle ne va pas sans causer un effet de plénitude, de contentement et de vertige à la fois, où vous ne pourrez manquer l'occasion de sentir à tel tournant s'entrouvrir je ne sais quel abîme du comique. Et je ne vois pas pourquoi vous vous refuseriez à en pousser la porte. Nous verrons d'ailleurs tout à l'heure dans quel sens nous pouvons ici le faire nous-mêmes.

Donc, pour le dire expressément, c'est un terme kantien, celui de *Wohl*, que je mettrai en avant pour désigner le bien dont il s'agit. Il s'agit du confort du sujet pour autant que, s'il se réfère à *das Ding*, comme à son horizon, fonctionne pour lui le principe du plaisir, qui donne la loi où se résout une tension liée, selon la formule freudienne, à ce que nous appellerons des leurres réussis – ou mieux encore, des signes, que la réalité honore ou n'honore pas. Le signe confine presque ici à la monnaie représentative, et évoque la phrase qu'il y a bien

longtemps, j'ai intégrée à l'un de mes premiers discours, celui sur la *Causalité psychique*, dans une formule qui inaugure un de ses paragraphes – *plus inaccessibles à nos yeux faits pour les signes du changeur*.

Je continue l'image – les signes du changeur sont déjà présents au fond de la structure inconsciente qui se règle selon la loi du *Lust* et de l'*Unlust*, selon la règle du *Wunsch* indestructible, avide de répétition, de la répétition des signes. C'est par là que le sujet règle sa distance première à *das Ding*, source de tout *Wohl* au niveau du principe du plaisir, et qui donne déjà, mais en son cœur, ce que, suivant la référence kantienne, et comme les praticiens de la psychanalyse n'ont pas manqué de le faire, nous pouvons qualifier de *das Gute des Objekts*, le bon objet.

Au-delà du principe du plaisir, à l'horizon, se dessine le *Gute, das Ding*, introduisant au niveau inconscient ce qui devrait nous forcer à reposer la question proprement kantienne de la *causa noumenon*. *Das Ding* se présente au niveau de l'expérience inconsciente comme ce qui déjà fait la loi. Encore faut-il ici donner à ce verbe, *la loi*, l'accent qu'elle prend dans les jeux les plus brutaux de la société élémentaire qu'évoque un livre récent de Roger Vailland. C'est une loi de caprice, d'arbitraire, d'oracle aussi, une loi de signes où le sujet n'est garanti par rien, à l'endroit de quoi il n'a aucune *Sicherung*, pour employer encore un terme kantien. C'est pourquoi ce *Gute*, au niveau de l'inconscient, est aussi, et dans son fond, le mauvais objet, dont l'articulation kleinienne nous parle encore.

Encore faut-il dire que *das Ding* n'est pas à ce niveau distingué comme mauvais. Le sujet n'a au mauvais objet pas la moindre approche, puisque déjà, par rapport au bon, il se tient à distance. Il ne peut pas supporter l'extrême du bien que peut lui apporter *das Ding*, à plus forte raison ne peut-il se situer à l'endroit du mauvais. Il peut gémir, éclater, maudire, il ne comprend pas – rien ici ne s'articule, même pas par métaphore. Il fait des symptômes, comme on dit, et ces symptômes sont à l'origine des symptômes de défense.

La défense, comment devons-nous, à ce niveau, la concevoir ? Il y a une défense organique – le moi se défend en se mutilant comme le crabe lâche sa patte, montrant là cette liaison que j'ai faite la dernière fois entre motricité et douleur. Mais en quoi l'homme se défend-il autrement que l'animal qui s'automutile ? La distinction est ici introduite par la structuration signifiante dans l'inconscient humain. Mais la défense, la mutilation qui est celle de l'homme, ne se fait pas seulement par substitution, déplacement, métaphore, et tout ce qui structure sa gravitation par rapport au bon objet. Elle se fait par quelque chose qui a un nom, et qui est à proprement parler le mensonge sur le mal.

Au niveau de l'inconscient, le sujet ment. Et ce mensonge est sa façon de dire là-dessus la vérité. L'ὄρθος λόγος de l'inconscient à ce niveau, s'articule – Freud l'écrit précisément dans l'*Entwurf* à propos de l'hystérie – πρῶτον ψεῦδος, premier mensonge.

Ai-je besoin, depuis les quelques fois que je vous parle de l'*Entwurf*, de vous rappeler l'exemple qu'il donne d'une malade dont il ne parle pas ailleurs, Emma, laquelle n'a rien à voir avec l'Emma des *Studien* ? Il s'agit d'une femme qui a la phobie d'entrer toute seule dans les magasins, où elle a peur que l'on se moque d'elle à cause de ses vêtements.

Tout se relie d'abord à un premier souvenir. A douze ans, elle est entrée déjà dans un magasin, et les employés ont ri, apparemment de ses vêtements. L'un d'eux lui a plu, l'a même émue d'une façon singulière dans sa puberté naissante. Derrière, nous retrouvons le souvenir causal, celui d'une agression subie à huit ans dans une boutique de la part d'un *Greissler*. La traduction française, faite sur l'anglaise, elle-même faite avec un tout spécial sans-gêne, dit *boutiquier* – mais il s'agit d'un barbon, d'un homme d'un certain âge, qui l'a pincée je-ne-sais-où sous sa robe, d'une façon fort directe. A ce souvenir-ci fait donc écho l'idée de l'attrait sexuel éprouvé dans l'autre.

Tout ce qui reste dans le symptôme est attaché aux vêtements, à la raillerie sur le vêtement. Mais la direction de la vérité est indiquée, sous une couverture, sous la *Vorstellung* mensongère du vêtement. Il y a, sous une forme opaque, allusion à ce qui ne s'est pas passé lors du premier souvenir, mais lors du second. Quelque chose qui n'a pas été appréhendable à l'origine ne l'est qu'après coup, et par l'intermédiaire de cette transformation mensongère – *proton pseudos*. C'est par là que nous avons l'indication de ce qui, chez le sujet, marque à jamais son rapport avec *das Ding* comme mauvais – dont il ne peut pourtant formuler qu'il soit mauvais autrement que par le symptôme.

Voilà ce que l'expérience de l'inconscient nous force d'ajouter à nos prémisses quand nous reprenons l'interrogation éthique telle qu'elle a été posée au cours des âges, et telle qu'elle nous a été léguée dans l'éthique kantienne, pour autant que celle-ci reste – dans notre réflexion, sinon dans notre expérience – le point où les choses ont été menées.

La voie dans laquelle les principes éthiques se formulent en tant qu'ils s'imposent à la conscience, ou qu'ils sont toujours prêts à émerger du préconscient, comme commandements, ont le rapport le plus étroit avec le second principe introduit par Freud, à savoir le principe de réalité.

Le principe de réalité est le corrélatif dialectique du principe du plaisir. L'un n'est pas seulement, comme on le croit d'abord, l'application de la suite de l'autre, chacun est vraiment le corrélatif polaire de l'autre, sans lequel ni l'un ni l'autre n'aurait de sens. Nous sommes maintenant amenés une fois de plus à approfondir le principe de réalité tel que je vous l'ai déjà indiqué à l'horizon de l'expérience paranoïaque.

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

Je vous l'ai montré au moment où je vous commentais le Président Schreber. La fonction des astres dans le système délirant de ce sujet exemplaire nous indique, à la façon d'une boussole, l'étoile polaire de la relation de l'homme au réel. L'étude de l'histoire de la science rend vraisemblable la même chose. N'est-il pas singulier, paradoxal, que ce soit l'observation par le pâtre, par le marin méditerranéen, du retour à la même place de l'objet qui semble intéresser le moins l'expérience humaine – l'astre, qui indique à l'agriculteur quand il convient de semer ses blés ? Songez au si grand rôle que jouaient les Pléiades dans l'itinéraire de la marine méditerranéenne. N'est-il pas notable que ce soit l'observation du retour des astres toujours à la même place, qui, se poursuivant à travers les âges, aboutit à cette structuration de la réalité par la physique, qui s'appelle la science ? Les lois fécondes sont descendues du ciel sur la terre, de la physique péripatéticienne à Galilée. Mais de la terre, où l'on retrouve les lois du ciel, la physique galiléenne remonte au ciel en nous montrant que les astres ne sont rien de ce que l'on avait cru d'abord, qu'ils ne sont point incorruptibles, qu'ils subissent les mêmes lois que le monde terrestre.

Bien plus, si un pas décisif dans l'histoire de la science est déjà fait par l'admirable Nicolas de Cuse, un des premiers à formuler que les astres ne sont pas incorruptibles, nous savons, nous, mieux encore, qu'ils pourraient n'être pas à la même place.

Ainsi l'exigence première qui nous a fait, à travers l'histoire, sillonner

la structuration du réel pour en faire la science, suprêmement efficace, mais aussi suprêmement décevante, cette exigence première qui est celle de *das Ding* – trouver ce qui se répète, ce qui revient, et nous garantit de revenir toujours, à la même place – nous a poussés jusqu'à l'extrême où nous sommes, où nous pouvons mettre en question toutes les places, et où plus rien dans cette réalité que nous avons appris à bouleverser si admirablement ne répond à cet appel de la sécurité du retour.

Pourtant, c'est à cette recherche de ce qui revient toujours à la même place, que reste appendu ce qui s'est élaboré au cours des âges de ce que nous appelons éthique. L'éthique, ce n'est pas le simple fait qu'il y a des obligations, un lien qui enchaîne, ordonne, et fait la loi de la société. Il y a aussi ce à quoi nous nous référons si souvent ici sous le terme de structures élémentaires de la parenté – de la propriété aussi et de l'échange des biens – qui fait que, dans les sociétés dites primitives – entendez toutes les sociétés à leur niveau de base –, l'homme se fait lui-même signe, élément, objet de l'échange réglé dont l'étude d'un Claude Lévi-Strauss vous montre le caractère sûr dans sa relative inconscience. Ce qui, à travers les générations, préside à ce nouvel ordre surnaturel des structures est exactement ce qui rend raison de la soumission de l'homme à la loi de l'inconscient. Mais l'éthique commence encore au-delà.

Elle commence au moment où le sujet pose la question de ce bien qu'il avait recherché inconsciemment dans les structures sociales – et où, du même coup, il est amené à découvrir la liaison profonde par quoi ce qui se présente pour lui comme loi est étroitement lié à la structure même du désir. S'il ne découvre pas tout de suite ce désir dernier que l'exploration freudienne a découvert sous le nom de désir de l'inceste, il découvre ce qui articule sa conduite d'une façon telle que l'objet de son désir soit toujours maintenu pour lui à distance. Cette distance n'en est pas complètement une, c'est une distance intime qui s'appelle proximité, qui n'est pas identique à lui-même, qui lui est littéralement proche, au sens où l'on peut dire que le *Nebenmensch* dont nous parle Freud au fondement de la chose est son prochain.

Si quelque chose, au sommet du commandement éthique, finit d'une façon si étrange, si scandaleuse pour le sentiment de certains, par s'articuler sous la forme du *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*, c'est qu'il est de la loi du rapport du sujet humain à lui-même qu'il se fasse lui-même, dans son rapport à son désir, son propre prochain.

Ma thèse est que la loi morale s'articule à la visée du réel comme tel, du réel en tant qu'il peut être la garantie de la Chose. C'est pourquoi je vous invite à vous intéresser à ce que nous pouvons appeler l'acmé de la

crise de l'éthique, et que je vous ai désignée dès l'abord comme liée au moment où paraît la *Critique de la raison pratique*.

## 2

L'éthique kantienne surgit au moment où s'ouvre l'effet désorientant de la physique, parvenue à son point d'indépendance par rapport à *das Ding*, au *das Ding* humain, sous la forme de la physique newtonienne.

C'est la physique newtonienne qui force Kant à une révision radicale de la fonction de la raison en tant que pure, et c'est en tant qu'expressément appendue à cette mise en question d'origine scientifique que se propose à nous une morale dont les arêtes, dans leur rigueur, n'avaient même jusque-là jamais pu être entrevues – cette morale qui se détache expressément de toute référence à un objet quel qu'il soit de l'affection, de toute référence à ce que Kant appelle *pathologisches Objekt*, un objet pathologique, ce qui veut dire seulement un objet d'une passion quelle qu'elle soit.

Nul *Wohl*, que ce soit le nôtre ou celui de notre prochain, ne doit entrer comme tel dans la finalité de l'action morale. La seule définition de l'action morale possible est celle dont Kant donne la formule bien connue – *Fais en sorte que la maxime de ton action puisse être prise comme une maxime universelle*. L'action n'est donc morale que pour autant qu'elle n'est commandée que par le seul motif qu'articule la maxime. Traduire *Allgemeine* par *universel* pose une petite question, car c'est plus près de *commun*. Kant oppose *général* à *universel*, qu'il reprend sous la forme latine – ce qui prouve bien que quelque chose est ici laissé dans une certaine indétermination. *Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Agis de telle façon que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir comme principe d'une législation qui soit pour tous*.

Cette formule, qui est, vous le savez, la formule centrale de l'éthique de Kant, est poussée par lui dans ses plus extrêmes conséquences. Ce radicalisme va jusqu'à ce paradoxe, qu'en fin de compte la *gute Willen*, la bonne volonté, se pose comme exclusive de toute action bénéfique. A vrai dire, je crois que l'accomplissement d'une subjectivité qui mérite d'être appelée contemporaine, d'un homme de nos jours, qui a la fortune d'être né en notre âge, ne peut ignorer ce texte. Je le souligne cahin-caha, car on peut se passer de tout – le voisin de droite et le voisin de gauche sont de nos jours, sinon des prochains, du moins des

personnages assez serrés volumétriquement pour nous empêcher de tomber par terre. Mais il faut avoir traversé l'épreuve de lire ce texte pour mesurer le caractère extrémiste, et presque insensé, du point où nous accule quelque chose qui a tout de même sa présence dans l'histoire – l'existence, l'insistance de la science.

Si, bien entendu, personne n'a jamais pu – Kant n'en doutait pas plus lui-même un instant – mettre en pratique d'aucune façon un tel axiome moral, il n'est tout de même pas indifférent de s'apercevoir du point où les choses en sont venues. A vrai dire, nous avons lancé un grand pont de plus dans le rapport à la réalité. Depuis quelque temps, l'esthétique transcendantale elle-même – je parle de ce qui est ainsi désigné dans la *Critique de la raison pure* – peut être mise en cause, du moins sur le plan de ce jeu d'écriture où vient pointer actuellement la théorie physique. Dès lors, au point où nous en sommes venus de notre science, une rénovation, une mise à jour de l'impératif kantien, pourrait s'exprimer ainsi, en employant le langage de l'électronique et de l'automatisme – *N'agis jamais qu'en sorte que ton action puisse être programmée*. Ce qui nous fait faire un pas de plus dans le sens d'un détachement encore plus accentué, sinon le plus accentué, d'avec ce que l'on appelle un Souverain Bien.

Entendez-le bien – Kant nous invite, quand nous considérons la maxime qui règle notre action, à la considérer un instant comme la loi d'une nature où nous serions appelés à vivre. C'est là, lui semble-t-il, l'appareil qui nous fera repousser avec horreur telle ou telle des maximes auxquelles nos penchants nous entraîneraient volontiers. Il nous donne à ce propos des exemples, dont il n'est pas sans intérêt de prendre la notification concrète, car, tout évidents qu'ils paraissent, ils peuvent prêter, au moins pour l'analyste, à quelque réflexion. Mais observez qu'il nous dit les lois *d'une nature*, non *d'une société*. Il n'est que trop clair, non seulement que les sociétés vivent très bien de références à des lois qui sont très loin de supporter la mise en place d'une application universelle, mais bien plus, comme je vous l'ai déjà indiqué la dernière fois, que c'est de la transgression de ces maximes que les sociétés prospèrent.

Il s'agit donc de la référence mentale à une nature en tant qu'elle est ordonnée par des lois d'un objet construit à l'occasion de la question que nous nous posons sur le sujet de notre règle de conduite. Cela a des conséquences remarquables dans lesquelles je n'entrerai pas tout de suite.

Je ne veux ici, pour opérer l'effet de choc, de dessillement, qui me semble nécessaire sur le chemin de notre progrès, que vous faire

remarquer ceci – si la *Critique de la raison pratique* est parue en 1788, sept ans après la première édition de la *Critique de la raison pure*, il est un autre ouvrage qui, lui, est paru six ans après la *Critique de la raison pratique*, un peu au lendemain de Thermidor, en 1795, et qui s'appelle la *Philosophie dans le boudoir*.

La *Philosophie dans le boudoir*, comme, je le pense, vous le savez tous, est l'œuvre d'un certain marquis de Sade, célèbre à plus d'un titre. Sa célébrité de scandale n'a pas été au départ sans s'accompagner de grandes infortunes, et l'on peut dire d'abus de pouvoir commis à son endroit, puisque aussi bien il est resté captif quelque vingt-cinq ans, ce qui est beaucoup pour quelqu'un qui n'a pas, mon Dieu, commis à notre connaissance de crime essentiel, et qui vient de nos jours, dans l'idéologie de certains, à un point de promotion dont on peut dire aussi qu'il comporte au moins quelque chose de confus, sinon d'excessif.

Encore qu'elle puisse passer aux yeux de certains pour comporter l'ouverture sur quelques divertissements, l'œuvre du marquis de Sade n'est pas à proprement parler des plus réjouissantes, et les parties les plus appréciées peuvent paraître aussi les plus ennuyeuses. Mais on ne peut prétendre qu'elle manque de cohérence, et pour tout dire, ce sont exactement les critères kantien qu'elle met en avant pour justifier les positions de ce que l'on peut appeler une sorte d'anti-morale.

Son paradoxe est soutenu avec la plus grande cohérence dans cet ouvrage qui s'intitule la *Philosophie dans le boudoir*. Un petit morceau y est inclus, qui, vu l'ensemble des oreilles qui m'écoutent, est le seul dont je vous recommande expressément la lecture – Français, encore un effort pour être républicains.

A la suite de cet appel, supposé être recueilli d'un mouvement de follicules qui s'agitent à ce moment dans le Paris révolutionnaire, le marquis de Sade nous propose de prendre pour maxime universelle de notre conduite, vu la ruine des autorités en quoi consiste, dans les prémisses de cet ouvrage, l'avènement d'une véritable république, le contre-pied de ce qui a pu être considéré jusque-là comme le minimum vital d'une vie morale viable et cohérente.

Et à la vérité, il ne le soutient pas mal. C'est point par hasard si nous trouvons d'abord dans la *Philosophie dans le boudoir* un éloge de la calomnie. La calomnie, nous dit-il, ne saurait être en aucun cas nocive – si elle impute à notre prochain bien pire que ce que l'on peut lui attribuer à juste titre, elle a pour mérite de nous mettre en garde contre ses entreprises. Et il poursuit ainsi, justifiant point par point le renversement des impératifs fondamentaux de la loi morale, et prônant l'inceste, l'adultère, le vol, et tout ce que vous pouvez y ajouter. Prenez

le contre-pied de toutes les lois du Décalogue, et vous aurez l'exposé cohérent de quelque chose dont le dernier ressort s'articule en somme ainsi – Prenons comme maxime universelle de notre action le droit de jouir d'autrui quel qu'il soit, comme instrument de notre plaisir.

Sade démontre, avec beaucoup de cohérence, qu'universalisée, cette loi, si elle donne aux libertins la libre disposition de toutes les femmes indistinctement, et qu'elles y consentent ou non, libère inversement celles-ci de tous les devoirs qu'une société civilisée leur impose dans leurs relations conjugales, matrimoniales, et autres. Cette conception ouvre toutes grandes les vannes qu'il propose imaginativement à l'horizon du désir, tout un chacun étant sollicité de porter à son plus extrême les exigences de sa convoitise, et de les réaliser.

Si même ouverture est donnée à tous, on verra ce que sera une société naturelle. Notre répugnance peut être légitimement assimilée à ce que Kant lui-même prétend éliminer des critères de la loi morale, à savoir à un élément sentimental.

Si l'on élimine de la morale tout élément de sentiment, si l'on nous retire, si l'on invalide, tout guide qui soit dans notre sentiment, à l'extrême le monde sadiste est concevable – même s'il en est l'envers et la caricature – comme un des accomplissements possibles du monde gouverné par une éthique radicale, par l'éthique kantienne telle qu'elle s'inscrit en 1788.

Croyez-moi, les échos kantien ne manquent pas dans les tentatives d'articulation morale que l'on trouve dans une vaste littérature que nous pouvons appeler libertine, celle de l'homme du plaisir, qui est une forme également caricaturale de ce problème qui a si longuement préoccupé l'Ancien Régime au cours des âges, et depuis Fénelon – l'éducation des filles. Vous voyez cela poussé jusqu'à ses conséquences les plus humoristiquement paradoxales dans *le Rideau levé* de Mira-beau.

Eh bien, nous touchons ici ce par quoi, dans sa recherche de justification, d'assiette, d'appui, dans le sens de la référence au principe de réalité, l'éthique rencontre, son propre achoppement, son échec – je veux dire, où une aporie éclate de l'articulation mentale qui s'appelle éthique. De même que l'éthique kantienne n'a pas d'autre suite que cet exercice gymnastique dont je vous ai fait remarquer la fonction formatrice pour quiconque pense, de même l'éthique sadiste n'a eu aucune espèce de suite sociale. Entendez bien que je ne sais si les Français ont fait véritablement un effort pour être républicains, mais assurément, tout comme les autres peuples de la terre, et même ceux qui ont fait après eux des révolutions encore plus hardies, plus

ambitieuses, plus radicales encore, ils ont laissé strictement inchangées les bases que je qualifierai de religieuses des dix commandements, les poussant même à un degré dont la note puritaine va toujours plus s'accusant. On en est au point où le chef d'un grand État socialiste, allant visiter les civilisations coexistantes, se scandalise de voir sur les bords de l'océan Pacifique les danseuses du noble pays d'Amérique lever la jambe un peu trop haut.

Nous nous trouvons tout de même là devant une question – précisément, la question du rapport avec *das Ding*.

Aussi bien ce rapport me paraît-il suffisamment souligné dans le troisième chapitre concernant les mobiles de la raison pure pratique. En effet, Kant admet tout de même *un* corrélatif sentimental de la loi morale dans sa pureté, et très singulièrement, je vous prie de le noter – second paragraphe de cette troisième partie –, ce n'est rien d'autre que la douleur elle-même. Je vous lis le passage – *Par conséquent, nous pouvons voir a priori que la loi morale comme principe de détermination de la volonté, par cela même qu'elle porte préjudice à toutes nos inclinations, doit produire un sentiment qui peut être appelé de la douleur. Et c'est ici le premier, et peut-être le seul cas, où il nous soit permis de déterminer, par des concepts a priori, le rapport d'une connaissance, qui vient ainsi de la raison pure pratique, au sentiment du plaisir ou de la peine.*

En somme, Kant est de l'avis de Sade. Car, pour atteindre absolument *das Ding*, pour ouvrir toutes les vannes du désir, qu'est-ce que Sade nous montre à l'horizon ? Essentiellement, la douleur. La douleur d'autrui, et aussi bien la douleur propre du sujet, car ce ne sont à l'occasion qu'une seule et même chose. L'extrême du plaisir, pour autant qu'il consiste à forcer l'accès à la Chose, nous ne pouvons le supporter. C'est ce qui fait le côté dérisoire, le côté – pour employer un terme populaire – maniaque, qui éclate à nos yeux dans les constructions romancées d'un Sade – à chaque instant se manifeste le malaise de la construction vivante, cela même qui rend si difficile pour nos névrosés l'aveu de certains de leurs fantasmes.

Les fantasmes, en effet, à un certain degré, à une certaine limite, ne supportent pas la révélation de la parole.

Nous voici donc ramenés à la loi morale en tant qu'elle s'incarne dans un certain nombre de commandements. J'entends ces dix comman-

dements dont le rassemblement est à l'origine, pas tellement perdue dans le passé, d'un peuple qui se distingue lui-même comme élu.

Je vous l'ai dit, il conviendrait, ces commandements, de les reprendre. J'ai indiqué la dernière fois qu'il y a là une étude à faire, pour laquelle je convoquerais volontiers l'un d'entre vous comme représentant d'une tradition de théologie morale. Beaucoup de questions mériteraient de nous retenir. J'ai parlé du nombre des commandements, mais il y a aussi leur forme, la façon dont ils nous sont transmis au futur. J'appellerais bien volontiers quelqu'un à mon aide, qui aurait assez de pratique de l'hébreu pour pouvoir me répondre. Dans le texte hébreu, est-ce aussi un futur, est-ce quelque forme de volitif, qui est employé dans le *Deutéronome* et les *Nombres*, où nous voyons les premières formulations du Décalogue ?

Ce que je veux aborder aujourd'hui, c'est seulement leur caractère privilégié par rapport à la structure de la loi. Je voudrais aujourd'hui m'arrêter à deux d'entre eux.

Je dois laisser de côté les questions immenses que pose la promulgation de ces commandements par quelque chose qui s'annonce comme – *Je suis ce que je suis*. Il convient en effet de ne pas solliciter le texte dans le sens d'une métaphysique grecque en traduisant *celui qui est*, voire *celui qui suis*. *I am that I am*, la traduction anglaise, est la plus proche, au dire des hébraïstes, de ce que signifie l'articulation du verset. Peut-être me trompé-je, mais ne connaissant pas l'hébreu, et attendant ce qui pourrait m'être apporté comme complément d'information, je m'en rapporte aux meilleures autorités, et je crois qu'elles sont sans équivoque.

Ce *Je suis ce que je suis* s'annonce d'abord à l'endroit d'un petit peuple comme étant celui qui l'a tiré des misères de l'Égypte, et commence d'articuler – *Tu n'adoreras d'autre dieu que moi, devant ma face*. Je laisse ouverte la question de savoir ce que veut dire *devant ma face*. Est-ce à dire que hors de la face de Dieu, c'est-à-dire hors de Canaan, l'adoration d'autres dieux n'est pas, pour le fidèle juif, inconcevable ? Un texte du deuxième Samuel, dans la bouche de David, le laisse apparaître.

Il n'en reste pas moins que le deuxième commandement, celui qui exclut formellement non seulement tout culte, mais toute image, toute représentation de ce qui est dans le ciel, sur la terre et dans l'abîme, me semble montrer que ce dont il s'agit est dans un rapport tout à fait particulier avec l'affection humaine dans son ensemble. Pour tout dire, l'élimination de la fonction de l'imaginaire s'offre à mes yeux, et, je le pense, aux vôtres aussi, comme le principe de la relation au symboli-

que, au sens où nous l'entendons ici, c'est-à-dire, pour tout dire, à la parole. Il trouve là sa condition principale.

Je laisse de côté le repos du sabbat, mais je crois que cet extraordinaire impératif, grâce à quoi, dans un pays de maîtres, nous voyons encore un jour sur sept se passer dans une inoccupation qui, au dire de proverbes humoristiques, ne laisse à l'homme du commun pas de milieu entre l'occupation de l'amour ou le plus sombre ennui, cette suspension, ce vide, introduit assurément dans la vie humaine le signe d'un trou, d'un au-delà par rapport à toute loi de l'utilité. Il me paraît avoir par là la connexion la plus proche avec ce sur la piste de quoi nous marchons ici.

Je laisse de côté l'interdiction du meurtre, car nous aurons à y revenir à propos de la portée respective de l'acte et de sa rétribution. Je veux en venir à l'interdiction du mensonge, pour autant qu'elle rejoint ce qui s'est présenté à nous comme le rapport essentiel de l'homme à la Chose, pour autant qu'il est commandé par le principe du plaisir, à savoir ce mensonge auquel nous avons affaire tous les jours dans l'inconscient.

Le *Tu ne mentiras point* est le commandement où se fait sentir pour nous, de la façon la plus tangible, le lien intime du désir dans sa fonction structurante, avec la loi. A la vérité, ce commandement est là pour nous faire sentir la véritable fonction de la loi. Et je ne pourrai mieux faire que d'en rapprocher le sophisme par lequel se manifeste au maximum le type d'ingéniosité le plus opposé à celui de la discussion juive, talmudique, c'est-à-dire le paradoxe dit d'Épiménide, celui qui avance que tous les hommes sont des menteurs. Que dis-je, en avançant avec l'articulation que je vous ai donnée de l'inconscient, que dis-je, répond le sophisme ? – sinon que moi-même, je mens, et qu'ainsi je ne puis rien avancer de valable concernant non pas simplement la fonction de la vérité, mais la signification même du mensonge.

Le *Tu ne mentiras point*, précepte négatif, a pour fonction de retirer de l'énoncé le sujet de l'énonciation. Rappelez-vous le graphe. C'est bien là – pour autant que je mens, que je refoule, que c'est moi, menteur, qui parle – que je peux dire *Tu ne mentiras point*. Dans ce *Tu ne mentiras point*, comme loi, est incluse la possibilité du mensonge comme désir le plus fondamental.

Je vais vous en donner une preuve, qui n'en est pas moins valable à mes yeux. C'est la célèbre formule de Proudhon – *La propriété, c'est le vol*. Une autre preuve, ce sont les cris d'écorchés que poussent les avocats dès qu'il est question, sous une forme toujours plus ou moins funambulesque et mythique, de faire entrer en jeu un détecteur de

mensonge. Devons-nous en conclure que le respect de la personne humaine, c'est le droit de mentir ? Assurément, c'est une question, et ce n'est pas une réponse que de répondre *oui, sûrement*. Comme on pourrait le dire, ce n'est pas si simple.

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

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

Mettre la femme entre la maison et le bourricot a suggéré à plus d'une idée que l'on pouvait voir là les exigences d'une société primitive – des bédouins, des bicots, des ratons. Eh bien, je ne le pense pas.

Cette loi, toujours vivante dans le cœur d'hommes qui la violent chaque jour, au moins concernant la femme de son prochain, doit sans doute avoir quelque rapport avec ce qui est notre objet ici, à savoir *das Ding*.

Car il ne s'agit point ici de n'importe quel bien. Il ne s'agit point de ce qui fait la loi de l'échange, et couvre d'une légalité, si l'on peut dire, amusante, d'une *Sicherung* sociale, les mouvements, l'*impetus*, des instincts humains. Il s'agit de quelque chose qui prend sa valeur de ce qu'aucun de ces objets n'est sans avoir le rapport le plus étroit avec ce dans quoi l'être humain peut se reposer comme étant *das Trude, das Ding*, non pas en tant qu'elle est son bien, mais le bien où il se repose. J'ajoute, *das Ding* en tant que le corrélatif même de la loi de la parole dans son origine la plus primitive, en ce sens que ce *das Ding* était là au commencement, que c'est la première chose qui a pu se séparer de tout ce que le sujet a commencé de nommer et d'articuler, que la convoitise même dont il s'agit s'adresse, non pas à n'importe quoi que je désire, mais à une chose en tant qu'elle est la Chose de mon prochain.

C'est pour autant qu'il préserve cette distance de la Chose en tant que

fondée par la parole elle-même, que ce commandement prend sa valeur.

Mais là, où aboutissons-nous ?

Est-ce que la Loi est la Chose ? Que non pas. Toutefois je n'ai eu connaissance de la Chose que par la Loi. En effet, je n'aurais pas eu l'idée de la convoiter si la Loi n'avait dit – Tu ne la convoiteras pas. Mais la Chose trouvant l'occasion produit en moi toutes sortes de convoitises grâce au commandement, car sans la Loi la Chose est morte. Or, moi j'étais vivant jadis, sans la Loi. Mais quand le commandement est venu, la Chose a flambé, est venue de nouveau, alors que moi, j'ai trouvé la mort. Et pour moi, le commandement qui devait mener à la vie s'est trouvé mener à la mort, car la Chose trouvant l'occasion m'a séduit grâce au commandement, et par lui m'a fait désir de mort.

Je pense que, depuis un tout petit moment, certains d'entre vous au moins se doutent que ce n'est plus moi qui parle. En effet, à une toute petite modification près – *Chose* à la place de *péché* –, ceci est le discours de saint Paul concernant les rapports de la loi et du péché, Épître aux Romains, chapitre 7, paragraphe 7.

Quoi qu'on en pense dans certains milieux, vous auriez tort de croire que les auteurs sacrés ne sont pas d'une bonne lecture. Je n'ai quant à moi jamais trouvé que récompense à m'y plonger, et celui-ci tout spécialement, que je vous indique pour vos devoirs de vacances, vous tiendra pas mal compagnie.

Le rapport de la Chose et de la Loi ne saurait être mieux défini que dans ces termes. C'est ici que nous le reprendrons. Le rapport dialectique du désir et de la Loi fait notre désir ne flamber que dans un rapport à la Loi, par où il devient désir de mort. C'est seulement du fait de la Loi que le péché, *ἀμαρτία*, ce qui veut dire en grec manque et non-participation à la Chose, prend un caractère démesuré, hyperbolique. La découverte freudienne, l'éthique psychanalytique nous laissent-elles suspendus à cette dialectique ? Nous avons à explorer ce qu'au cours des âges, l'être humain a été capable d'élaborer qui transgresse cette Loi, le mette dans un rapport au désir qui franchisse ce lien d'interdiction, et introduise, au-dessus de la morale, une érotique.

Je ne pense pas que vous devrez vous trouver étonnés d'une pareille question, car c'est ce qu'ont fait très exactement toutes les religions, tous les mysticismes, tout ce que Kant appelle avec quelque dédain les *Religionsschwärmereien*, les rêveries religieuses – il est bien difficile de traduire. Qu'est-ce, sinon une façon de retrouver, quelque part au-delà de la loi, le rapport à *das Ding* ? Sans doute y en a-t-il d'autres. Sans

## INTRODUCTION DE LA CHOSE

doute, parlant d'érotique, aurons-nous à parler de ce qui s'est fomenté au cours des âges, de règles de l'amour. Freud dit quelque part qu'il aurait pu parler de sa doctrine comme une érotique, mais, dit-il, je ne l'ai pas fait, parce que ç'aurait été là céder sur les mots, et qui cède sur les mots cède sur les choses – j'ai parlé de théorie de la sexualité.

C'est vrai – Freud a mis au premier plan de l'interrogation éthique le rapport simple de l'homme et de la femme. Chose très singulière, les choses n'en ont pas fait mieux que de rester au même point. La question de *das Ding* reste aujourd'hui suspendue à ce qu'il y a d'ouvert, de manquant, de béant, au centre de notre désir. Je dirai, si vous me permettez ce jeu de mots, qu'il s'agit pour nous de savoir ce que nous pouvons faire de ce dam pour le transformer en dame, en notre dame.

Ne souriez pas de ce maniage, car la langue l'a fait avant moi. Si vous notez l'étymologie du mot *danger*, vous verrez que c'est exactement la même équivoque qui le fonde en français – le danger est à l'origine *domnarium*, domination. Le mot *dame* est tout doucement venu contaminer cela. Et en effet, lorsque nous sommes au pouvoir d'un autre, nous sommes en grand péril.

Ainsi, l'année prochaine, essaierons-nous de nous avancer dans ces zones incontestablement périlleuses.

23 DÉCEMBRE 1959.

## ***LE PROBLÈME DE LA SUBLIMATION***



## VII

### LES PULSIONS ET LES LEURRES

*La dimension de la pastorale.*

*Le paradoxe de la conscience morale.*

*Le monde et le corps.*

*Luther.*

*Le problème du rapport à l'objet.*

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

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

#### 1

La sublimation est en effet l'autre face de l'exploration que Freud fait en pionnier, des racines du sentiment éthique, pour autant qu'il s'impose sous la forme d'interdictions, de conscience morale. C'en est la face, qui est si improprement, et si comiquement pour toute oreille un peu sensible, désignée dans le siècle – j'entends par là ce qui est externe à notre champ analytique – comme philosophie des valeurs.

Nous qui nous trouvons, avec Freud, être à portée de donner, quant aux sources et quant à l'incidence de la réflexion éthique, une critique si nouvelle, sommes-nous dans la même heureuse posture concernant la face positive, l'élévation morale et spirituelle, l'échelle des valeurs ? Le problème apparaît là beaucoup plus mouvant et délicat, mais on ne peut pourtant dire que nous puissions nous en désintéresser au bénéfice des soucis plus immédiats d'une action simplement thérapeutique.

Freud, dans les *Trois Essais sur la théorie de la sexualité*, emploie, concernant les effets de l'aventure libidinale individuelle, deux termes corrélatifs – *Fixierbarkeit*, c'est la fixation dont nous faisons le registre d'explication de ce qui est en somme inexplicable, et *Haftbarkeit*, que l'on traduit comme l'on peut par persévérance, mais qui a toutefois une curieuse résonance en allemand, car cela veut plutôt dire responsabilité, engagement. Et c'est bien de cela qu'il s'agit ici – c'est de notre histoire à nous, collective, d'analystes.

Nous sommes pris dans une aventure qui a eu un certain sens, une certaine contingence, des étapes. Ce n'est pas d'un seul trait que Freud a poursuivi le chemin dont il nous a légué les jalons. Et il se peut aussi que nous soyons, par l'effet des détours de Freud, accrochés à un certain point de l'évolution de sa pensée, sans avoir pu très bien nous rendre compte du caractère de contingence qu'il présente, comme tout effet de l'histoire humaine.

Tâchons donc, selon une méthode que vous connaissez, car si elle n'est la nôtre, elle m'est en tout cas familière – faisons quelques pas en arrière, deux par exemple, avant d'en faire trois en avant, dans l'espoir d'en gagner un.

Pas en arrière – rappelons ce que l'analyse pourrait sembler être au premier abord dans l'ordre éthique. Elle pourrait sembler être – et, mon Dieu, un certain chant de sirène pourrait là-dessus entretenir un malentendu – la recherche d'une morale naturelle. Et par toute une face de son action et de sa doctrine, elle se présente effectivement ainsi, comme tendant à nous simplifier quelque embarras d'origine externe, de l'ordre de la méconnaissance, voire du malentendu, à nous ramener à un équilibre normatif avec le monde, à quoi conduirait naturellement la maturation des instincts. On peut voir de temps en temps prêcher cet évangile sous la forme de ce rapport génital dont plus d'une fois j'ai évoqué ici le thème avec plus que réserve, voire plus que scepticisme.

Bien des choses sont là tout de suite pour aller contre. Ce n'est pas d'une façon si simple en tous les cas, que l'analyse nous engage dans ce que l'on pourrait appeler, d'un terme que je ne crois pas amener ici

simplement pour des raisons de pittoresque, la dimension de la pastorale.

La dimension de la pastorale n'est jamais absente de la civilisation, et ne manque jamais de s'offrir comme un recours à son malaise. Si je l'appelle ainsi, c'est qu'à travers les âges, il est arrivé qu'elle se présente ainsi à figure ouverte. Elle est de nos jours plus masquée, par exemple sous la forme plus sévère et pédante de l'infailibilité de la conscience prolétarienne, qui nous a si longtemps occupés encore qu'elle ait pris depuis quelques années quelque distance – ou, aussi bien, sous la forme de la notion un peu mythique que j'évoquais à l'instant, qui concentre des espoirs qu'avait pu donner en effet, même incertains, la révolution freudienne. Mais c'est toujours la même pastorale, et c'est, vous le verrez, d'une très sérieuse discussion qu'il s'agit.

Peut-être s'agit-il pour nous de la redécouvrir, d'en redécouvrir le sens. Il y a peut-être même lieu de revenir sur la forme archaïque de la pastorale, sur un certain retour à la nature, sur l'espoir mis dans une nature dont il ne faut pas croire, après tout, que nos ancêtres l'ont conçue plus simplement qu'elle ne s'offre à nous. Nous aurons à voir si les inventions que l'*ingenium* de nos ancêtres a déjà tentées dans cette voie ne nous enseignent pas quelque chose qui peut-être demande aussi pour nous à être élucidé.

Assurément, dès que nous faisons du regard le tour de ce que nous apporte la méditation freudienne, nous voyons bien que quelque chose dès l'abord résiste à être résorbé dans cette dimension, et c'est ce par quoi j'ai commencé d'aborder avec vous cette année le problème de l'éthique de l'analyse. Ce dont Freud nous permet en effet de mesurer le caractère paradoxal, l'aporie pratique, n'est pas du tout de l'ordre des difficultés que peut présenter une nature améliorée, ou une amélioration naturelle. C'est quelque chose qui se présente tout de suite avec un caractère tout particulier de méchanceté, de mauvaise incidence – c'est le sens du mot *méchant*. Freud le dégage de plus en plus au cours de son œuvre, jusqu'au point où il le porte à son maximum d'articulation dans le *Malaise dans la civilisation*, ou encore quand il étudie les mécanismes d'un phénomène comme la mélancolie.

Quel est ce paradoxe ? C'est ce en quoi la conscience morale, nous dit-il, se manifeste d'autant plus exigeante qu'elle est plus affinée – d'autant plus cruelle que moins en fait nous l'offensons – d'autant plus pointilleuse que c'est dans l'intimité même de nos élans et de nos désirs que nous la forçons, par notre abstention dans les actes, d'aller nous chercher. Bref, le caractère inextinguible de cette conscience morale, sa cruauté paradoxale, en fait dans l'individu comme un parasite nourri

des satisfactions qu'on lui accorde. L'éthique persécute l'individu beaucoup moins, proportionnellement, en fonction de ses fautes que de ses malheurs.

Ceci est le paradoxe de la conscience morale dans sa forme, si l'on peut dire, spontanée. Plutôt que de parler ici d'investigation de la conscience morale fonctionnant à l'état naturel – nous ne nous y retrouverions plus –, prenons l'autre face dont l'usage du terme de naturel sert à recouvrir la signification, et appelons cela critique, par l'analyse, de l'éthique sauvage, non cultivée, telle que nous la trouvons fonctionnant toute seule, spécialement chez ceux à qui nous avons affaire en tant que nous avançons sur le plan du pathos, de la pathologie.

C'est bien là que l'analyse apporte des lumières – au terme dernier, sur ce que nous pouvons appeler au fond de l'homme la haine de soi. C'est ce que dégage la comédie antique qui porte le titre de *Celui-qui-se-punit-lui-même*.

Il s'agit d'une petite pièce qui appartient à la nouvelle comédie prise de la Grèce par la latinité, et dont je ne vous conseille pas spécialement la lecture, car après ce beau titre, d'aller à son texte vous ne pourriez qu'être déçus. Vous ne rencontreriez là, comme partout, que satire concrète de traits de caractère, épingleage du ridicule. Mais n'oubliez pourtant pas que la fonction de la comédie n'est légère qu'en apparence. Par le seul fait du jeu du signifiant, par la simple force de l'articulation signifiante, nous nous trouvons aller au-delà de ce qui apparaît comme peinturé, description contingente, aller au dévoilement du fond. La comédie nous fait retrouver ce que Freud nous a montré être présent dans l'exercice du non-sens.

Ce que nous voyons surgir, c'est le fond, quelque chose qui se profile au-delà de l'exercice de l'inconscient, et où l'exploration freudienne nous invite à reconnaître le point par où se démasque le *Trieb* – *Trieb* et non pas *Instinkt*. Car le *Trieb* n'est pas loin de ce champ de *das Ding* vers quoi je vous incite cette année à recentrer le mode sous lequel se posent autour de nous les problèmes.

Les *Triebe* ont été découverts et explorés par Freud à l'intérieur d'une expérience fondée sur la confiance faite au jeu des signifiants, à leur jeu de substitution, de telle sorte que nous ne pouvons aucunement confondre le domaine des *Triebe* avec un reclassement, aussi nouveau qu'on le suppose, des accointances de l'être humain avec son milieu naturel. Le *Trieb* doit être traduit aussi près que possible de l'équivoque, et nous nous plaisons quelquefois à dire – la *dérive*. C'est d'ailleurs *drive* qui traduit en anglais le terme allemand. Cette dérive, à laquelle se

motive toute l'action du principe du plaisir, nous dirige vers ce point mythique qui a été articulé dans les termes de la relation d'objet. Nous nous devons d'en resserrer le sens, et de critiquer les confusions introduites des ambiguïtés, significatives, bien plus graves que toute équivoque signifiante.

Nous approchons maintenant de ce que Freud a dit de plus profond sur la nature des *Triebe*, et spécialement en tant que ceux-ci peuvent donner au sujet matière à satisfaction de plus d'une manière, notamment en laissant ouverte la porte, la voie, la carrière, de la sublimation. Ceci est resté jusqu'ici, dans la pensée analytique, un domaine presque réservé, auquel seuls les plus audacieux ont osé toucher, et encore non sans manifester l'insatisfaction, la soif où les laissaient les formulations de Freud. Nous allons nous référer ici à quelques textes empruntés à plus d'un point de son œuvre, depuis les *Trois Essais sur la théorie de la sexualité*, jusqu'à *Moïse et le Monothéisme* en passant par l'*Einführung*, les *Vorlesungen* et le *Malaise dans la civilisation*.

Freud nous incite à réfléchir sur la sublimation, ou plus exactement, il nous propose, dans la façon dont lui-même essaie d'en définir le champ, toutes sortes de difficultés qui méritent aujourd'hui de nous arrêter.

2

Puisque c'est dans le champ des *Triebe* que se pose pour nous le problème de la sublimation, je voudrais d'abord nous arrêter un instant à un texte emprunté aux *Vorlesungen*, c'est-à-dire à ce qu'on a traduit en français par *Introduction à la psychanalyse*, page 358 des *Gesammelte Werke*, tome XI.

*Ainsi, nous devons prendre en considération que les pulsions, Triebe, les émois pulsionnels sexuels, sont extraordinairement plastiques. Ils peuvent entrer en jeu les uns à la place des autres. L'un peut prendre sur soi l'intensité des autres. Quand la satisfaction des uns est refusée par la réalité, la satisfaction d'un autre peut lui offrir un complet dédommagement. Ils se comportent les uns vis-à-vis des autres comme un réseau, comme des canaux communicants remplis d'un flot.*

Nous voyons là apparaître la métaphore qui est, sans aucune doute, à l'origine de cette œuvre surréaliste qui s'appelle les *Vases communicants*.

Freud poursuit – j'abrège – Ils se comportent donc de cette façon, et ceci malgré qu'ils puissent être tombés sous la domination, sous la suprématie du *Genitalprimat*. Lequel ne doit donc pas être considéré

comme si commode à rassembler en une seule *Vorstellung*, représentation.

Freud nous avertit dans ce passage – mais il y en a bien d'autres – que, même quand l'ensemble du *Netz* des *Triebe* est tombé sous le *Genitalprimat*, celui-ci n'est pas si commode à concevoir dans sa structure comme une *Vorstellung* unitaire, une résolution des contradictions.

Nous le savons trop – cela n'élimine en rien le caractère communicant, et donc fuyant, plastique, comme il s'exprime lui-même, de l'économie des *Triebregungen*. Bref, comme je vous l'enseigne ici depuis de longues années, cette structure voue la libido humaine au sujet, à glisser dans le jeu des signes, à être subjuguée par la structure du monde des signes, qui est le seul universel et dominant *primat*. Et le signe, selon l'expression de Pierce, c'est ce qui est à la place de quelque chose pour quelqu'un.

L'articulation comme telle des possibilités de la *Verschiebbarkeit*, c'est-à-dire du déplacement de la préparation naturelle, est longuement articulée pour aboutir, dans ce passage, à l'élucidation du *Partiallust* dans la libido génitale même. Bref, pour commencer d'abord le problème de la *Sublimierung*, la plasticité des instincts doit être rappelée, dût-on par la suite dire que, pour des raisons qui dès lors restent à élucider, toute sublimation n'est pas possible chez l'individu. Chez l'individu – en tant qu'il s'agit de l'individu, et posant donc à ce propos la question des dispositions internes comme des actions externes –, nous nous trouvons devant des limites. Quelque chose ne peut être sublimé, il y a une exigence libidinale, l'exigence d'une certaine dose, d'un certain taux de satisfaction directe, faute de quoi s'ensuivent des dommages, des perturbations graves.

Mais notre point de départ, c'est la liaison de la libido à ce *Netz*, à cette *Flüssigkeit*, à cette *Verschiebbarkeit* des signes comme tels. C'est là d'ailleurs ce à quoi nous sommes d'ailleurs toujours ramenés chaque fois que nous lisons Freud d'un œil attentif.

Posons encore ici un point d'articulation essentiel, nécessaire avant que nous puissions repartir en avant.

Il est clair que la libido, avec ses caractères paradoxaux, archaïques, dits pré-génitaux, avec son polymorphisme éternel, avec ce monde d'images liées aux modes pulsionnels des différents stades, oraux, anaux et génitaux – et qui est, sans nul doute, aussi l'originalité de la dimension freudienne –, bref, que tout ce microcosme n'a absolument rien à faire avec le macrocosme, et n'engendre un monde que dans la fantaisie. C'est là la doctrine de Freud, contrairement à la voie où tel de

ses disciples, Jung pour le nommer, essaie de l'entraîner – ce point de bifurcation du groupe freudien qui se place vers 1910.

Ceci est important, en particulier à un moment où il est tout à fait clair que, si jamais on les y a fait habiter, il n'y a plus, d'aucune façon, à rechercher le phallus, ni l'anneau anal, sous la voûte étoilée – ils en sont définitivement expulsés. Pendant longtemps, dans la pensée scientifique même, des hommes ont pu habiter des projections cosmologiques. Il y a eu longtemps une âme du monde, et la pensée a pu se bercer de quelque rapport profond de nos images avec le monde qui nous entoure. C'est un point dont on n'a pas l'air d'apercevoir l'importance, que l'investigation freudienne a fait rentrer en nous tout le monde, l'a remis définitivement à sa place, à savoir dans notre corps, et pas ailleurs. Je me permettrai de vous rappeler à ce propos à quel point la pensée scientifique et la pensée théologique ont pu être occupées, dans la période qui a immédiatement précédé la libération de l'homme moderne, par quelque chose dont Freud n'a pas hésité à parler, et à l'appeler par son nom, mais dont nous ne parlons plus jamais, c'est à savoir celui qui a été désigné pendant longtemps comme le prince de ce monde – *Diabolus*. Symbolique ici se complète du diabolique – avec toutes les formes que la prédication théologique a si puissamment articulées.

Lisez un peu Luther, non pas seulement les *Propos de table*, mais les *Sermons*, pour vous apercevoir jusqu'où peut s'affirmer la puissance des images qui nous sont les plus familières pour avoir été investies du caractère d'authentification scientifique que leur donne notre expérience analytique de tous les jours. C'est bien à celles-là que se réfère la pensée d'un prophète si puissant dans son incidence, et qui renouvelle le fond de l'enseignement chrétien, quand il cherche à exprimer notre déréliction, notre chute dans un monde où nous tombons dans l'abandon. Ses termes sont en fin de compte infiniment plus analytiques que tout ce qu'une phénoménologie moderne peut articuler sous les formes relativement tendres de l'abandon du sein maternel – quelle est cette négligence qui laisse tarir son lait ? Luther dit littéralement – *Vous êtes le déchet qui tombe au monde par l'anus du diable*.

Voilà le schéma essentiellement digestif et excrémental que se forge une pensée qui pousse à ses dernières conséquences le mode d'exil où l'homme est par rapport à quelque bien que ce soit dans le monde.

C'est là que Luther nous porte. Ne croyez pas que ces choses n'aient pas eu leur effet sur la pensée et les modes de vivre des gens de ce temps. Ce qui s'articule ici est justement le tournant essentiel d'une crise d'où est sortie toute notre installation moderne dans le monde. C'est à cela

que Freud vient donner sa sanction, sa dernière estampille, en faisant rentrer, une fois pour toutes, cette image du monde, ces fallacieux archétypes, là où ils doivent être, c'est-à-dire dans notre corps.

Nous avons désormais affaire à ce monde là où il est. Est-ce une perspective toute rose, et ouverte à l'optimisme pastoral, que nous ouvrent ces zones érogènes, ces points de fixation fondamentaux ? Est-ce là une voie ouverte à la libération ? – ou à la plus sévère servitude ? Ces zones érogènes, que l'on peut bien, jusqu'à plus ample explication de la pensée de Freud, considérer comme génériques, et qui se limitent à des points élus, à des points de béance, à un nombre limité de bouches à la surface du corps, sont les points d'où l'Éros aura à tirer sa source.

Pour s'apercevoir de ce que Freud introduit là d'essentiel, d'original, il suffit de se référer à ces ouvertures que donne à la pensée l'exercice du chant poétique. Imaginez d'après tel poète, d'après un Walt Whitman par exemple, ce que, comme homme, l'on pourrait désirer de son propre corps. L'on pourrait rêver d'un contact épidermique, complet, total entre le corps et un monde, lui-même ouvert et frémissant, rêver d'un contact et, à l'horizon, d'un style de vie dont le poète nous montre la direction et la voie, espérer une révélation d'harmonie de la disparition de la présence insinuante, perpétuelle, du sentiment opprimant de quelque malédiction originelle.

Eh bien, tout au contraire de cela, Freud, au niveau de ce que nous pouvons appeler la source des *Triebe*, marque un point d'insertion, un point de limite, un point irréductible. Et c'est bien cela que l'expérience rencontre ensuite dans le caractère irréductible – ici, nous trouvons une fois de plus l'ambiguïté – de ces résidus des formes archaïques de la libido.

Celles-là, nous dit-on d'un côté, ne sont pas susceptibles de *Befriedigung*. Les aspirations les plus archaïques de l'enfant sont à la fois un point de départ et un noyau jamais entièrement résolu sous un quelconque primat de la génitalité, ou une pure et simple *Vorstellung* de l'homme sous la forme humaine, si totale qu'on la suppose, par fusion androgyne. Il y a toujours les rêves de ces formes primaires, archaïques, de la libido. C'est là un premier point, que l'expérience accentue comme le discours freudien l'article.

D'un autre côté, Freud nous montre l'ouverture, qui semble au premier abord presque sans limite, des substitutions qui peuvent être faites, à l'autre bout, au niveau du but.

J'ai évité le mot *Objekt*, qui vient pourtant à tout instant sous sa plume dès qu'il s'agit de différencier ce dont il s'agit concernant la

sublimation. Il ne peut qualifier la forme sublimée de l'instinct sans référence à l'objet, quoi qu'il fasse. Je vous lirai tout à l'heure des passages qui vous montreront où est le ressort de la difficulté rencontrée.

Il s'agit de l'objet. Mais qu'est-ce que ça veut dire, l'objet, à ce niveau ? Quand Freud, au début des modes d'accentuation de sa doctrine, commence dans sa première topique à articuler ce qui concerne la sublimation, nommément dans les *Trois Essais sur la théorie de la sexualité*, la sublimation se caractérise par un changement dans les objets, ou dans la libido, qui ne se fait pas par l'intermédiaire d'un retour du refoulé, qui ne se fait pas symptomatiquement, indirectement, mais directement, d'une façon qui satisfait directement. La libido sexuelle vient trouver sa satisfaction dans des objets – comment les distingue-t-il d'abord ? Tout bêtement, tout massivement, et à vrai dire non sans ouvrir un champ de perplexité infinie, comme des objets socialement valorisés, des objets auxquels le groupe peut donner son approbation, pour autant que ce sont des objets d'utilité publique. C'est ainsi qu'est définie la possibilité de la sublimation.

Nous nous trouvons là en mesure de tenir fermement les deux bouts d'une chaîne.

D'une part, il y a possibilité de satisfaction, encore qu'elle soit substitutive, et par l'intermédiaire de ce que le texte appelait *Surrogate*. D'autre part, il s'agit d'objets qui vont prendre une valeur sociale collective. Nous nous trouvons devant un piège où la pensée, dans son penchant à la facilité, ne demande qu'à se précipiter, qui serait de construire là une opposition facile, et une conciliation facile, entre l'individu et le collectif.

Il ne semble pas poser de problème, que le collectif puisse trouver une satisfaction là où l'individu se trouve avoir à changer ses batteries, son fusil d'épaule – et où, d'autre part, il s'agirait en cette occasion d'une satisfaction individuelle allant de soi, toute seule. Mais il nous a été dit originellement combien la satisfaction de la libido est problématique. Tout ce qui est de l'ordre du *Trieb* pose la question de sa plasticité et aussi de ses limites. Aussi cette formulation est-elle loin d'être de celles auxquelles Freud puisse se tenir.

Loin de s'y tenir, il met en relation dans les *Trois Essais* la sublimation dans ses effets sociaux les plus évidents avec ce qu'il appelle *Reaktionsbildung*. C'est-à-dire que d'ores et déjà, à une étape où les choses ne peuvent plus puissamment être articulées faute du complément topique qu'il apportera par la suite, il fait intervenir la notion de formation de réaction. Autrement dit, il illustre tel trait de caractère, tel trait acquis

de la régulation sociale, comme quelque chose qui, loin de se faire dans le prolongement, dans le droit-fil d'une satisfaction instinctuelle, nécessite la construction d'un système de défenses, antagonique par exemple à la pulsion anale. Il fait donc intervenir une opposition, une antinomie comme fondamentale dans la construction de la sublimation d'un instinct. Il introduit donc le problème d'une contradiction dans sa propre formulation.

Ce qui se propose ainsi comme une construction opposée à la tendance instinctuelle ne peut d'aucune façon être réduit à une satisfaction directe, où la pulsion elle-même se saturerait d'une façon qui n'aurait pour caractéristique que de pouvoir recevoir l'estampille de l'approbation collective.

A la vérité, les problèmes que Freud pose dans l'ordre de la sublimation ne viennent tout à fait au jour qu'au moment de sa seconde topique. Nous devons l'aborder à partir de *Zur Einführung des narzissmus*, qui n'est pas seulement l'introduction du narcissisme, mais l'introduction à la seconde topique.

## 3

Dans ce texte, traduit à l'usage de la Société par notre ami Jean Laplanche, et auquel je vous prie de vous rapporter dans les *Gesammelte Werke*, tome X, pages 161-162, vous trouvez l'articulation suivante – *Ce qui se propose à nous maintenant des relations de cette formulation de l'idéal à la sublimation, c'est cela que nous avons maintenant à chercher. La sublimation est un procès qui concerne la libido d'objet.*

Je vous fais remarquer que l'opposition *Ichlibido-Objektlibido* ne commence à être articulée comme telle, c'est-à-dire sur le plan analytique, qu'avec l'*Einführung*. Ce texte complémente l'articulation d'abord donnée par Freud de la position foncièrement conflictuelle de l'homme quant à sa satisfaction comme telle. C'est pour cette raison qu'il est essentiel de faire intervenir au départ *das Ding*.

*Das Ding*, en tant que l'homme, pour suivre le chemin de son plaisir, doit littéralement en faire le tour. Le temps que l'on s'y reconnaisse, que l'on s'y retrouve, le temps même qu'on s'aperçoive que Freud nous dit la même chose que saint Paul, c'est à savoir que ce qui nous gouverne sur le chemin de notre plaisir n'est aucun Souverain Bien, et qu'au-delà d'une certaine limite, nous sommes, concernant ce que recèle *das Ding*, dans une position entièrement énigmatique, parce qu'il n'y a pas de

règle éthique qui fasse la médiation entre notre plaisir et sa règle réelle.

Et derrière saint Paul, vous avez l'enseignement du Christ quand on vient l'interroger, peu avant la dernière Pâque. Il y a deux formes, celle de l'Évangile de saint Matthieu et celle des deux Évangiles de Marc et de Luc. Dans l'Évangile de saint Matthieu, où c'est le plus net, on lui dit – *Que devons-nous faire de bon pour accéder à la vie éternelle ?* Il répond, dans le texte grec – *Que venez-vous me parler de bon ? Qui sait ce qui est bon ? Seul Lui, Celui qui est au-delà, notre Père, sait ce qui est bon*, et il vous a dit, faites ceci, et faites cela, n'allez pas au-delà. Il n'y a tout bonnement qu'à suivre ses commandements. Et au-delà, il y a l'énoncé du *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*. C'est le commandement qui devait à juste titre, et avec quelle pertinence, faire le point d'arrêt du *Malaise dans la civilisation*, terme idéal où le conduit la nécessité de sa propre interrogation – car Freud n'a jamais reculé devant quoi que ce soit qui se présente à son examen.

Je ne saurais à cette occasion trop vous inciter, si vous en êtes capables, à vous apercevoir de ce qui, dans la réponse du Christ, n'est que depuis trop longtemps fermé à toute aperception auriculaire, en dehors d'oreilles averties – s'ils ont des oreilles pour ne point entendre, l'Évangile en est l'exemple. Essayez un peu de lire les paroles de celui dont on dit qu'il n'a jamais ri – de les lire pour ce qu'elles sont. De temps en temps, cela ne manquera pas de vous frapper comme d'un humour qui dépasse tout.

La parole de l'intendant infidèle, par exemple – on est habitué depuis longtemps, pour peu qu'on ait fréquenté les églises, à voir déferler ça au-dessus de sa tête, et personne ne songe à s'étonner que le Fils de l'Homme, le pur entre les purs, nous dise en somme que la meilleure façon d'arriver au salut de son âme est de tripoter sur les fonds dont on a la charge, puisque aussi bien cela peut vous attirer, sinon des mérites, au moins quelque reconnaissance de la part des enfants de la lumière. Il y a là quelque contradiction sur le plan d'une morale homogène, uniforme et plate, mais peut-être pourrait-on recouper d'autres aperçus de cette espèce – sans compter les autres, ce formidable *joke*, *Rendez à César ce qui est à César*, et maintenant débrouillez-vous. Style de paradoxe, qui se livre à l'occasion à toutes les évasions, à toutes les ruptures, à toutes les béances du non-sens – dialogues insidieux où l'interlocuteur sait toujours se glisser magistralement hors des pièges qu'on lui tend.

Pour revenir à ce qui est pour l'instant notre sujet, le bien comme tel, qui a été l'objet éternel de la recherche philosophique concernant l'éthique, la pierre philosophale de tous les moralistes, le bien est

fondièrement nié par Freud. Il est rejeté à l'origine de sa pensée dans la notion même du principe du plaisir en tant que règle de la tendance la plus foncière, de l'ordre des pulsions. Il se recoupe de mille façons, et se trouve en particulier pleinement cohérent avec l'interrogation centrale de Freud qui, comme vous le savez, concerne le Père.

Pour bien concevoir la position de Freud concernant le Père, il faut avoir été chercher l'articulation de la pensée d'un Luther, quand il fut chatouillé au niveau des naseaux par Érasme qui, non sans s'être fait pendant de longues années tirer l'oreille, Dieu sait, avait enfin sorti son *De libero arbitrio* pour rappeler à ce fou furieux excité de Wittenberg que toute l'autorité chrétienne, depuis les paroles du Christ jusqu'à saint Paul, Augustin et toute la tradition des Pères, faisait penser que les œuvres, les bonnes œuvres, n'étaient pas rien, et que, pour tout dire, la tradition des philosophes, celle du Souverain Bien, n'était pas à jeter aux orties.

Luther, jusque-là fort réservé quant à la personne d'Érasme, tout en gardant par-devers lui quelque ironie à son endroit, publie alors le *De servo arbitrio* pour accentuer le caractère radicalement mauvais du rapport que l'homme entretient avec l'homme, et ce qui est au cœur de son destin, cette *Ding*, cette *causa*, que l'autre jour je désignais comme analogue à ce qui est désigné par Kant à l'horizon de sa *Raison pratique* – à ceci près que c'en est le pendant. Pour inventer un terme dont je vous prie de pardonner la grécité approximative, c'est la *causa pathomenon*, la *causa* de la passion humaine la plus fondamentale.

Luther écrit ceci – la haine éternelle de Dieu contre les hommes, non seulement contre les défaillances et contre les œuvres d'une libre volonté, mais une haine qui existait même avant que le monde fût créé. Vous voyez que j'ai quelques raisons de vous conseiller de lire de temps en temps les auteurs religieux – j'entends les bons et non pas ceux qui écrivent à l'eau de rose – mais même ceux-là sont quelquefois très fructueux. Saint François de Sales sur le mariage, je vous assure que cela vaut bien le livre de Van de Velde sur le mariage parfait. Mais Luther, c'est à mon avis beaucoup plus. Cette haine qui existait même avant que le monde fût créé, qui est corrélative du rapport qu'il y a entre une certaine incidence de la loi comme telle et une certaine conception de *das Ding* comme étant le problème radical et pour tout dire le problème du mal – je pense qu'il ne vous échappe pas que c'est exactement ce à quoi Freud a affaire quand la question qu'il pose sur le Père le conduit à nous montrer en lui le tyran de la horde, celui contre lequel le crime primitif s'est dirigé, et a introduit par là même l'ordre, l'essence et le fondement du domaine de la loi.

Ne pas reconnaître la filiation ou la paternité culturelle qu'il y a entre Freud et un certain tournant de la pensée, manifeste à ce point de fracture qui se situe vers le début du XVI<sup>e</sup> siècle, mais qui prolonge puissamment ses ondes jusqu'à la fin du XVII<sup>e</sup>, équivaut à méconnaître tout à fait à quelle sorte de problèmes s'adresse l'interrogation freudienne.

Je viens de faire une parenthèse de vingt-cinq minutes, car tout cela était pour vous dire qu'avec l'*Einführung*, Freud nous introduit peu après 1914 dans quelque chose qui va précisément réescamoter le problème, en articulant des choses naturellement essentielles, mais dont il faut voir le contexte où elles viennent s'insérer, à savoir le problème du rapport à l'objet.

Ce problème du rapport à l'objet doit être lu freudiennement. Vous le voyez en fait émerger dans un rapport narcissique, rapport imaginaire. A ce niveau, l'objet s'introduit pour autant qu'il est perpétuellement interchangeable avec l'amour qu'a le sujet pour sa propre image. *Ichlibido* et *Objektilibido* sont introduits par Freud en rapport avec la différence de l'*Ich-Ideal* et de l'*Ideal-Ich*, du mirage du moi et de la formation d'un idéal. Cet idéal prend son champ tout seul, vient à l'intérieur du sujet donner forme à quelque chose qui devient préférable et à quoi il va désormais se soumettre. Le problème de l'identification est lié à ce dédoublement psychologique, qui place le sujet dans une dépendance par rapport à une image idéalisée, forcée, de lui-même, dont Freud fera toujours si grand état par la suite.

C'est dans cette relation de mirage que la notion d'objet est introduite. Mais cet objet n'est pas la même chose que celui qui est visé à l'horizon de la tendance. Entre l'objet tel qu'il est structuré par la relation narcissique et *das Ding*, il y a une différence, et c'est justement dans la pente de cette différence que se situe pour nous le problème de la sublimation.

Freud, dans une petite note des *Trois Essais*, fait une espèce de flash qui est bien du style de l'essai, sur la différence qui nous accroche entre la vie amoureuse des Anciens, il s'agit des préchrétiens, et la nôtre. Elle gît en ceci, dit-il, que les Anciens mettaient l'accent sur la tendance elle-même, alors que nous, nous la mettons sur son objet. Les Anciens entouraieient de fêtes la tendance, et étaient prêts aussi à faire honneur, par l'intermédiaire de la tendance, à un objet de moindre valeur, de valeur commune, tandis que nous, nous réduisons la valeur de la manifestation de la tendance, et nous exigeons le support de l'objet par les traits prévalents de l'objet.

Freud a d'ailleurs encore écrit de longues pages pour nous parler de

certain ravalements de la vie amoureuse – ravalements qui se font au nom de quoi ? – au nom d'un idéal qui est incontestable. Lisez encore ceci, dans *le Malaise – Parmi les œuvres de ce délicat auteur anglais, Galsworthy, dont la valeur est reconnue universellement aujourd'hui, une nouvelle m'avait autrefois beaucoup plu, elle s'appelle The Apple-Tree et montre comment il n'est plus de place dans notre vie civilisée d'aujourd'hui, pour l'amour simple et naturel, l'écho pastoral, de deux êtres humains.*

Tout cela, qui s'exprime spontanément et comme coulant de source, je l'intitule une excursion excessive. En quoi Freud sait-il que nous mettons l'accent sur l'objet, et que les Anciens le mettaient sur la tendance ? Vous direz qu'il n'y a d'exaltation idéale dans aucune tragédie antique, à la différence de nos tragédies classiques. Mais enfin, Freud ne le motivé guère.

Nous aurons, la prochaine fois, à comparer notre idéal de l'amour à celui des Anciens, en nous référant à des œuvres historiques, et à un certain moment qui est aussi à situer. Il s'agit bel et bien en effet d'une structuration, d'une modification historique de l'Éros. Que l'amour courtois, l'exaltation de la femme, qu'un certain style chrétien de l'amour dont parle Freud, aient fait date, cela en effet a toute son importance, et c'est bien sur ce terrain que j'entends vous mener.

Il n'en reste pas moins, je vous le montrerai, que chez les auteurs antiques, et, chose curieuse, chez les Latins plus que chez les Grecs, il y a déjà certains et peut-être tous les éléments qui caractérisent le culte de l'objet idéalisé, lequel a été déterminant quant à l'élaboration, qu'il faut bien appeler sublimée, d'un certain rapport. Et ce que Freud exprime de façon hâtive et probablement inversée, se rapporte en effet à une dégradation qui vise peut-être moins, quand on y regarde de près, la vie amoureuse, qu'une certaine corde perdue, une crise, concernant l'objet.

Prendre la voie de retrouver la tendance tient en fait à une certaine perte, celle, culturelle, de l'objet. Qu'il puisse y avoir un tel problème au centre de la crise mentale d'où sort le freudisme, c'est la question que nous aurons à poser. La nostalgie qui s'exprime dans l'idée que les Anciens étaient plus près que nous de la tendance ne veut peut-être rien dire d'autre, comme tout rêve d'Age d'or, d'Eldorado, sinon que nous en sommes à reposer les questions au niveau de la tendance, faute de savoir encore comment faire à l'endroit de l'objet.

Au niveau de la sublimation, l'objet est inséparable d'élaborations imaginaires et très spécialement culturelles. Ce n'est pas que la collectivité les reconnaisse simplement comme des objets utiles – elle y trouve le champ de détente par où elle peut, en quelque sorte, se leurrer

sur *das Ding*, coloniser avec ses formations imaginaires le champ de *das Ding*. C'est dans ce sens que les sublimations collectives, socialement reçues, s'exercent.

La société trouve quelque bonheur dans les mirages que lui fournissent moralistes, artistes, artisans, faiseurs de robes ou de chapeaux, les créateurs de formes imaginaires. Mais ce n'est pas simplement dans la sanction qu'elle y apporte en s'en contentant que nous devons chercher le ressort de la sublimation. C'est dans une fonction imaginaire, très spécialement celle à propos de laquelle nous servira la symbolisation du fantasme ( $\mathcal{S}\diamond a$ ), qui est la forme à laquelle s'appuie le désir du sujet.

Dans des formes spécifiées historiquement, socialement, les éléments *a*, éléments imaginaires du fantasme, viennent à recouvrir, à leurrer le sujet au point même de *das Ding*. C'est ici que nous ferons porter la question de la sublimation, et c'est pourquoi je vous parlerai la prochaine fois de l'amour courtois au Moyen Age, et nommément du *Minnesang*.

D'une façon anniversaire, comme l'année dernière je vous ai parlé d'*Hamlet*, je vous parlerai du théâtre élisabéthain, qui est le point tournant de l'érotisme européen, et du même coup civilisé. C'est à ce moment en effet que se produit la promotion de l'objet idéalisé dont Freud nous parle dans sa note.

Freud nous a laissés devant le problème d'une béance renouvelée concernant le *das Ding* qui est celui des religieux et des mystiques, au moment où nous ne pouvions plus le mettre en rien sous la garantie du Père.

13 JANVIER 1960.



## VIII

### L'OBJET ET LA CHOSE

*La psychologie des affects.*

*Le mythe kleinien de la mère.*

*Les apologues kantieniens.*

*Sublimation et perversion.*

*Apologue de Jacques Prévert collectionneur.*

Je fais tourner ce dans quoi nous avançons cette année autour d'un pivot que je crois nécessaire, ce *das Ding* qui n'est pas sans faire problème, voire sans faire surgir quelques doutes sur sa légitimité freudienne chez ceux qui réfléchissent et qui conservent, comme ils le doivent, leur esprit critique en présence de ce que je formule pour vous.

J'assume pleinement la responsabilité de ce *das Ding*, dont vous pourrez concevoir la portée exacte dans la mesure où il se sera avéré nécessaire à notre progrès. C'est évidemment dans son maniement que vous pourrez en apprécier le bien-fondé. J'en reparle pourtant.

#### 1

Certains peuvent dire ou penser que ce n'est qu'un petit détail du texte freudien que j'ai été pêcher dans l'*Entwurf*.

Mais justement, je crois que dans des textes comme ceux de Freud – l'expérience nous l'enseigne – rien n'est caduc, au sens où ce serait quelque chose d'emprunté, produit de quelque psittacisme scolaire, et qui ne serait pas marqué de cette puissante nécessité articulatoire qui distingue son discours. C'est ce qui rend si important de s'apercevoir des points où il reste ouvert, béant, n'en impliquant pas moins une nécessité que je crois avoir pu vous faire sentir en plusieurs occasions.

Il y a plus. Ce *das Ding*, tel que j'essaie de vous en faire sentir la place

et la portée, est tout à fait essentiel quant à la pensée freudienne, et à mesure que nous avancerons, vous le reconnaîtrez.

Il s'agit de cet intérieur exclu qui, pour reprendre les termes mêmes de l'*Entwurf*, est ainsi exclu à l'intérieur. A l'intérieur de quoi ? De quelque chose qui s'articule, très précisément à ce moment, comme le *Real-Ich* qui veut dire alors le dernier réel de l'organisation psychique, réel conçu comme hypothétique, au sens où il est supposé nécessairement *Lust-Ich*. C'est dans ce dernier que se manifestent les premières ébauches d'organisation psychique, c'est-à-dire de cet organisme  $\Psi$  dont la suite nous montre qu'il est dominé par la fonction des *Vorstellungsrepräsentanzen*. Ce ne sont pas seulement les représentations, mais les représentants de la représentation, ce qui correspond très précisément à la voie où s'est engagée avant Freud toute la connaissance dite psychologique, en tant qu'elle a d'abord pris forme d'un atomisme. Cette élémentarité idéationnelle est en somme la vérité dudit atomisme.

Par une sorte de nécessité essentielle, tout l'effort de la psychologie a tenté de s'en dégager. Mais elle ne peut s'en dégager, s'insurger contre l'atomisme, qu'à méconnaître cette floculation qui soumet sa matière – et sa matière, c'est le psychisme – à la texture sur laquelle s'échafaude la pensée, autrement dit la texture du discours en tant que chaîne signifiante. C'est la trame même sur laquelle la logique s'édifie, avec ce qu'elle apporte de surajouté et d'essentiel, qui est la négation, le *splitting*, la *Spaltung*, la division, la déchirure qu'y introduit l'immixtion du sujet. La psychologie est soumise à la condition atomique d'avoir à manier les *Vorstellungsrepräsentanzen*, pour autant qu'en eux-mêmes est floculée la matière psychique. Sans doute la psychologie tente-t-elle de s'en affranchir, mais ses tentatives en ce sens ont été jusqu'à présent maladroites.

Je n'ai pas besoin de faire plus que de vous rappeler le caractère confus des recours à l'affectivité, au point que, même quand c'est à l'intérieur de l'analyse que cette référence est faite, elle nous mène toujours à quelque chose de l'ordre de l'impasse, et dont nous sentons que ce n'est pas la ligne dans laquelle notre recherche peut vraiment progresser.

Bien sûr, il ne s'agit point de nier ici l'importance des affects. Mais il s'agit de ne pas les confondre avec la substance de ce que nous cherchons dans le *Real-Ich*, au-delà de l'articulation signifiante telle que nous pouvons, nous, artistes de la parole analytique, la manipuler.

A propos des affects, Freud donne au passage des touches toujours significatives et indicatives à leur psychologie. Il insiste toujours sur

leur caractère conventionnel, artificiel, sur le caractère, non pas de signifiant, mais de signal auquel en fin de compte on peut les réduire. Ce caractère en fait aussi la portée déplaçable, et présente, du point de vue de l'économie, un certain nombre de nécessités, l'irréductibilité par exemple. Mais ce ne sont pas les affects qui donnent le mot de cette essence économique, voire dynamique, qui est foncièrement cherchée à l'horizon, à la limite, dans la perspective analytique. C'est quelque chose de plus opaque et de plus obscur, à savoir les notions énergétiques de la métaphysique analytique.

Il est vrai que cette métapsychologie en arrive à s'ordonner aujourd'hui dans des catégories étrangement qualitatives. Qu'il nous suffise ici d'indiquer la fonction récemment promue du terme de libido désésexualisée. Cette référence à une telle notion qualitative est de plus en plus difficile à soutenir d'une expérience quelconque, et bien moins encore d'une expérience que l'on pourrait dire affective.

La psychologie des affects, nous aurons peut-être un jour à la faire ensemble. Je voudrais simplement, pour forcer le caractère inadéquat de ce qui a été fait jusqu'à présent dans cet ordre, et spécialement dans l'analyse, vous proposer incidemment quelques sujets de méditation, et par exemple sur un affect comme la colère. Ce sont de petits exercices pratiques, latéraux, que je vous donne. L'usage des catégories précises auxquelles je vous invite à vous référer pourrait peut-être nous expliquer pourquoi on s'est tellement intéressé à la colère dans l'histoire de la psychologie et de l'éthique, et pourquoi nous nous y intéressons tellement peu dans l'analyse.

Ce que Descartes par exemple articule sur la colère vous satisfait-il pleinement ? L'hypothèse de travail que je vous suggère, et dont il faudrait voir si elle colle ou ne colle pas, est que la colère est une passion sans doute, qui se manifeste par tel corrélatif organique ou physiologique, par tel sentiment plus ou moins hypertonique, voire élatif, mais qu'elle nécessite peut-être comme une réaction du sujet à une déception, à l'échec d'une corrélation attendue entre un ordre symbolique et la réponse du réel. Autrement dit, la colère est essentiellement liée à ce qu'exprime cette formule de Péguy, qui l'a dit dans une circonstance humoristique – c'est quand les petites chevilles ne vont pas dans les petits trous.

Réfléchissez à ça, et voyez si ça peut vous servir. Ça a toutes sortes d'applications possibles, jusques et y compris d'y voir l'indice d'une ébauche possible d'organisation symbolique du monde chez les rares espèces animales où on peut effectivement constater quelque chose qui ressemble à la colère. Car il est assez surprenant que la colère soit

remarquablement absente du règne animal dans l'ensemble de son étendue.

La direction dans laquelle la pensée freudienne s'engage, c'est toujours de mettre l'affect à la rubrique du signal. Que Freud en soit venu, au terme de l'articulation de sa pensée, à mettre l'angoisse elle-même dans la cote du signal, doit être déjà pour nous suffisamment indicatif. Mais ce que nous cherchons est au-delà de l'organisation du *Lust-Ich* pour autant qu'il est entièrement lié, dans un caractère phénoménal, au plus ou moins grand investissement du système des *Vorstellungsrepräsentanzen*, autrement dit, des éléments signifiants dans le psychisme. C'est là quelque chose qui est bien fait pour nous permettre, au moins opérationnellement, de définir le champ de *das Ding*, en tant que nous essayons de nous avancer sur le terrain de l'éthique. Et comme la pensée de Freud a progressé à partir d'un point de départ thérapeutique, nous pouvons tenter de définir le champ du sujet en tant qu'il n'est pas seulement le sujet intersubjectif, le sujet soumis à la médiation du signifiant, mais ce qu'il y a derrière ce sujet.

Avec ce champ que j'appelle le champ du *das Ding*, nous sommes projetés sur quelque chose qui est bien au-delà du domaine de l'affectivité, mouvant, confus, mal repéré faute d'une suffisante organisation de son registre – quelque chose de beaucoup plus foncier, que j'essayais déjà de vous désigner dans nos entretiens précédents de cette année. Ce n'est pas le registre de la simple *Wille* au sens schopenhauerien du terme, pour autant qu'à l'opposé de la représentation, c'est l'essence de la vie dont Schopenhauer veut en faire le support. C'est un registre où il y a à la fois la bonne volonté et la mauvaise volonté, ce *volens nolens* qui est le vrai sens de cette ambivalence qu'on serre mal quand on la prend au niveau de l'amour et de la haine.

C'est au niveau de la bonne et de la mauvaise volonté, voire de la préférence pour la mauvaise au niveau de la réaction thérapeutique négative, que Freud, au terme de sa pensée, retrouve du champ de *das Ding*, et nous désigne le plan de l'au-delà du principe du plaisir. C'est comme un paradoxe éthique que le champ du *das Ding* est retrouvé à la fin, et que Freud nous y désigne ce qui, dans la vie, peut préférer la mort. Et il s'approche par là, plus qu'aucun autre, du problème du mal, plus précisément du projet du mal comme tel.

Cela nous est désigné à travers tout ce que nous avons vu au début de cette année de séminaire. Est-ce dans un coin de l'œuvre de Freud, où l'on pourrait le laisser passer, le considérer comme contingent, voire comme caduc ? Je crois que tout, de la pensée de Freud, nous montre

qu'il n'en est rien. Et à la fin, Freud nous désigne ce champ comme celui autour duquel gravite le champ du principe du plaisir, au sens où le champ du principe du plaisir est au-delà du principe du plaisir. Ni le plaisir, ni les tendances organisatrices, unificatives, érotiques de la vie, ne suffisent d'aucune façon à faire de l'organisme vivant, des nécessités et des besoins de la vie, le centre du développement psychique.

Assurément, le terme *opérationnel* a en cette occasion, comme dans tout procès de pensée, sa valeur. Ce *das Ding* n'est pas pleinement élucidé, même si nous nous en servons pourtant. L'étiquette *opérationnel* peut vous laisser sur une certaine insatisfaction humoristique, puisque ce que nous essayons de désigner là est précisément ce à quoi nous avons affaire, chacun et tous, de la façon la moins opérationnelle.

Je ne veux pas me laisser aller à une sorte de dramatisation. Toutes les époques se sont cru arrivées au maximum du point d'acuité d'une confrontation avec je ne sais quoi de terminal, d'au-delà du monde, dont le monde sentirait la menace. Mais le bruit du monde et de la société nous apporte bien l'ombre d'une certaine arme incroyable, absolue, qui est maniée sous notre regard d'une façon vraiment digne des muses. Ne croyez pas que ce soit immédiatement pour demain – déjà au temps de Leibniz, on pouvait croire, sous des formes moins précises, que la fin du monde était là. Mais tout de même, cette arme suspendue au-dessus de nos têtes cent mille fois plus destructrice que celle qui est déjà des centaines de mille fois plus destructrice que celles qui précédaient, imaginez-la fonçant sur nous du fond des espaces sur un satellite porteur. Ce n'est pas moi qui invente ça, puisque l'on agite tous les jours devant nous une arme qui pourrait mettre en cause la planète elle-même comme support de l'humanité.

Portez-vous à cette chose, peut-être un peu plus présentifiée pour nous par le progrès du savoir qu'elle ne l'a jamais été dans l'imagination des hommes, laquelle n'a pourtant pas manqué d'en jouer – portez-vous donc à cette confrontation avec le moment où un homme, un groupe d'hommes, peut faire que la question de l'existence soit suspendue pour la totalité de l'espèce humaine, et vous verrez alors, à l'intérieur de vous-même, qu'à ce moment *das Ding* se trouve du côté du sujet.

Vous verrez que vous supplierez le sujet du savoir qui aura engendré la chose dont il s'agit – cette autre chose, l'arme absolue – de faire le point, et comme vous souhaiterez que la vraie Chose soit à ce moment-là en lui – autrement dit, qu'il ne lâche pas l'autre, comme on dit simplement *il faut que ça saute* – ou qu'on sache pourquoi.

Eh bien, après cette petite digression que le mot *opérationnel* m'a

suggérée, et sans avoir recours à des vues aussi dramatiques – on n'ose plus les dire eschatologiques, vu la matérialisation très précise des choses –, nous allons reprendre au niveau où nous avons effectivement affaire à elle l'essence du *das Ding*. Plus exactement, comment avons-nous affaire à elle dans le domaine éthique ?

## 2

Il s'agit pour nous, non seulement d'approcher *das Ding*, mais ses effets, sa présence au cœur même de la menée humaine, à savoir de ce vivotage au milieu de la forêt des désirs, et des compromis que lesdits désirs font avec une certaine réalité, assurément pas si confuse qu'on peut l'imaginer.

Les exigences de la réalité se présentent en effet volontiers sous la forme des exigences que l'on appelle de la société. Freud ne peut pas ne pas en faire l'état le plus sérieux, mais il faut dire tout de suite par quel biais spécial il l'aborde, et qui lui permet de dépasser la pure et simple antinomie société-individu, où l'individu est d'ores et déjà posé comme le lieu éventuel du désordre.

Remarquons tout de suite qu'il est tout à fait impensable, à notre époque, de parler abstraitement de la société. C'est impensable historiquement, et ça l'est aussi philosophiquement – pour autant qu'un monsieur nommé Hegel nous a montré la fonction moderne de l'État, et la liaison de toute une phénoménologie de l'esprit avec cette nécessité qui rend parfaitement cohérente une légalité. Toute une philosophie du droit, à partir de l'État, enveloppe toute l'existence humaine, jusques et y compris le couple monogamique, qu'elle prend comme point de départ.

Je vous fais ici l'éthique de la psychanalyse, et je ne peux vous faire en même temps l'éthique hégélienne. Ce que je veux marquer, c'est précisément qu'elles ne se confondent pas. Au point d'arrivée d'une certaine phénoménologie, la divergence éclate entre l'individu et la cité, entre l'individu et l'État. Dans Platon aussi bien, les désordres de l'âme sont référés de façon insistante à la même dimension – il s'agit de la reproduction à l'échelle psychique des désordres de la cité. Tout cela relève d'une problématique qui n'est pas freudienne. L'individu malade tel que Freud l'aborde révèle une autre dimension que celle des désordres de l'État et des troubles de la hiérarchie. Freud a affaire à l'individu malade comme tel, au névrosé, au psychotique, il a affaire directement avec les puissances de la vie pour autant qu'elles débou-

chent dans celles de la mort, il a affaire directement avec les puissances qui découlent de la connaissance du bien et du mal.

Nous voici donc avec *das Ding*, à avoir à nous débrouiller avec lui.

Ce que je vous dis, à vrai dire, ne devrait d'aucune façon surprendre, car je ne veux que vous désigner du doigt ce qui se passe dans la communauté analytique. Les analystes sont tellement possédés par ce champ du *das Ding*, qui répond tellement à la nécessité interne de leur expérience, que l'évolution de la théorie analytique est actuellement dominée par l'existence de l'école dite kleinienne, dont il est tout à fait frappant de voir que, quelles que soient les distances, les réserves, voire le mépris que telle autre section de la communauté analytique peut lui témoigner, c'est elle qui polarise et oriente toute l'évolution de la pensée analytique, et jusqu'à l'effort qui est fait par notre groupe.

Eh bien, je vous prie de reconsidérer toute l'articulation kleinienne avec la clé que je vous donne. L'articulation kleinienne consiste en ceci — avoir mis à la place centrale de *das Ding*, le corps mythique de la mère.

Premièrement, c'est par rapport à lui que se manifeste la tendance agressive, transgressive, la plus primordiale, les agressions primitives et les agressions retournées. D'autre part, dans le registre où nous avons à nous interroger maintenant, sur ce qu'est la notion de la sublimation dans l'économie freudienne, nous trouvons pleine d'enseignement l'école kleinienne, à savoir Mélanie Klein elle-même, ou Ella Sharpe, pour autant que, sur ce point, elle la suit pleinement. Récemment, un auteur américain qui n'est pourtant pas du tout kleinien a écrit sur la sublimation comme principe de la création dans les Beaux-Arts. Dans son article, sur lequel je reviendrai, *A Theory Concerning the Creation in the Free Arts*, M. Lee, après un examen critique plus ou moins exhaustif des formulations freudiennes de la sublimation, puis des tentatives kleiniennes pour lui donner son plein sens, aboutit à en faire essentiellement une fonction restitutive, c'est-à-dire, plus ou moins, un effort de réparation symbolique des lésions imaginaires apportées à l'image fondamentale du corps maternel.

Je vous apporterai les textes, si vous ne les connaissez déjà. Mais je vous dis tout de suite que la réduction de la notion de sublimation à un effort restitutif du sujet par rapport au fantasme lésé du corps maternel n'est assurément pas la solution la meilleure du problème de la sublimation, ni du problème topologique, métapsychologique, lui-même. Néanmoins, il y a là une tentative d'aborder les rapports du sujet avec quelque chose de primordial, son attachement à l'objet fondamental, le plus archaïque, dont mon champ, opérationnellement défini, du

*das Ding*, donne le cadre. Il permet de concevoir les conditions offertes au fleurissement de ce qu'on pourrait appeler dans l'occasion le mythe kleinien, mais aussi de le situer, et de rétablir à l'endroit de la sublimation une fonction plus large que celle à laquelle on arrive nécessairement si l'on suit les catégories kleinienne.

Les cliniciens plus ou moins ralliés à celles-ci aboutissent – je vous l'indique tout de suite, quitte à vous le justifier par la suite – à une notion assez réduite, et assez puérile, de ce qu'on pourrait appeler une athérapie. L'ensemble de ce qui se met sous la rubrique des Beaux-Arts, c'est-à-dire un certain nombre d'exercices gymnastiques, dansatoires et autres, sont supposés pouvoir apporter au sujet des satisfactions, un élément de solution de ses problèmes, un équilibre. Cela est noté dans une série d'observations qui ont toujours leur valeur enrichissante. Je pense spécialement aux articles d'Ella Sharpe, dont je suis loin de faire petit état – *Certains aspects de la sublimation et du délire, ou Déterminants inconscients semblables et divergents, qui sont sous-jacents aux sublimations de l'art pur et de la science pure.*

La lecture vous confirmera la réduction que subit le problème de la sublimation dans cette perspective, et une certaine puérité des prétendus résultats obtenus par cette voie. Cela consiste à valoriser des activités qui semblent bien se situer dans le registre de l'explosion plus ou moins transitoire de dons supposés artistiques, qui paraissent, dans les cas envisagés, plus que discutables. On laisse ainsi complètement de côté ceci, qui doit être toujours accentué concernant ce que l'on peut appeler une production artistique, et qui a été paradoxalement promu par Freud – et c'est bien ce qui surprend les auteurs –, à savoir la reconnaissance sociale. Ces objets jouent un rôle essentiel dans quelque chose qui n'est peut-être pas poussé aussi loin que nous pourrions le désirer dans Freud, mais qui est incontestablement lié à la promotion d'un certain progrès – et Dieu sait que cette notion est loin d'être unilinéaire chez Freud –, d'une certaine élévation de quelque chose reconnu socialement. Je n'avance pas plus pour l'instant. Il me suffit d'indiquer que Freud l'articule d'une façon qui peut paraître tout à fait étrangère au registre métapsychologique.

Remarquez qu'il n'y a pas d'évaluation correcte possible de la sublimation dans l'art si nous ne pensons pas à ceci, que toute production de l'art, spécialement des Beaux-Arts, est historiquement datée. On ne peint pas à l'époque de Picasso comme on peignait à l'époque de Velázquez, on n'écrit pas non plus un roman en 1930 comme on l'écrivait au temps de Stendhal. Ceci est un élément absolument essentiel, dont nous n'avons pas pour l'instant à le connoter

sous le registre du collectif, ou de l'individuel – mettons-le sous le registre du culturel. Qu'est-ce que la société peut bien y trouver de satisfaisant ? C'est ce qui est maintenant mis par nous en question.

C'est là que gît le problème de la sublimation, en tant qu'elle est créative d'un certain nombre de formes, dont l'art n'est pas la seule – et il s'agira pour nous d'un art en particulier, l'art littéraire, si proche pour nous du domaine éthique. Car c'est en fonction du problème éthique que cette sublimation, nous avons à la juger, en tant que créatrice de dites valeurs, socialement reconnues.

Pour recentrer les choses sur le plan éthique, on ne saurait mieux faire que de se référer à ce qui a donné dans ce domaine une expression pivot, si paradoxale soit-elle, à savoir la perspective kantienne.

En présence du *das Ding*, pour autant que nous espérons qu'il fasse le poids du bon côté, opposé à cela, nous avons la formule kantienne du devoir. C'est une autre façon de faire le poids. Kant fait intervenir la règle de conduite universellement applicable, autrement dit – le poids de la raison. Bien entendu, encore faut-il le montrer, comment la raison peut faire le poids.

Il y a toujours avantage à lire les auteurs dans le texte. L'autre jour, je vous ai fait état du passage à l'horizon du *Schmerz*, de la douleur, comme corrélative de l'acte éthique. J'ai pu m'apercevoir que, même à certains d'entre vous, pour qui ces textes ont eu à un certain moment une très grande familiarité, cela était passé inaperçu. Eh bien, si vous ouvrez la *Critique de la raison pratique*, vous verrez que, pour nous faire croire à l'incidence du poids de la raison, Kant invente à notre usage un exemple qui a dans sa fraîcheur un caractère magnifique – c'est un double apologue, histoire de faire sentir le poids du principe éthique pur et simple, la prévalence possible du devoir comme tel envers et contre tout, c'est-à-dire envers et contre tout bien conçu comme vitalement désirable.

Le ressort de la preuve gît dans la comparaison de deux situations. Supposez, dit Kant, que pour contenir les débordements d'un luxurieux, on réalise la situation suivante. Il y a là, dans une chambre, la dame vers laquelle le portent momentanément ses désirs. On lui laisse la liberté d'entrer dans cette chambre pour satisfaire son désir, ou son besoin, mais à la porte de sortie, il y a le gibet où il sera pendu. Ceci n'est rien, et ce n'est pas là le fondement de la moralité de Kant. Vous allez voir où gît le ressort de la preuve. Pour Kant, il ne fait pas un pli que le gibet sera une inhibition suffisante – pas question qu'un type aille baiser en pensant qu'il va passer au gibet à la sortie. Ensuite, même situation concernant la terminaison tragique, mais c'est un tyran qui

offre à quelqu'un le choix entre le gibet et sa faveur, à la condition qu'il porte contre son ami un faux témoignage. Kant met ici en lumière, et à juste titre, que l'on peut concevoir que quelqu'un mette en balance sa propre vie avec le fait de porter un faux témoignage, surtout si en cette occasion, le faux témoignage n'est pas sans conséquences fatales pour la personne contre laquelle il est dirigé.

Le point frappant, c'est que le pouvoir de la preuve est ici remis à la réalité, je veux dire au comportement réel du sujet. C'est dans le réel que Kant nous prie de regarder quelle est l'incidence du poids de la raison, qu'il identifie ici au poids du devoir.

A le suivre sur ce terrain, il y a pourtant une chose qui semble lui échapper – c'est qu'après tout, il n'est pas exclu que dans de certaines conditions, le sujet de la première scène, je ne dis pas s'offre au supplice, puisque à aucun moment l'apologue n'est poussé jusqu'à ce terme, mais envisage de s'y offrir.

Notre philosophe de Königsberg, si sympathique personnage – et je ne suis pas en train de dire qu'il s'agit de quelqu'un de petite envergure, ni de minces capacités passionnelles –, ne semble pas du tout considérer que dans des conditions suffisantes de ce que Freud appellerait *Überschätzung*, survalorisation de l'objet – et que je vais dès maintenant appeler sublimation de l'objet –, dans des conditions où l'objet de la passion amoureuse prend une certaine signification – et c'est dans ce sens que j'ai l'intention d'introduire la dialectique où je prétends vous enseigner à situer ce qu'est réellement la sublimation –, donc, que dans certaines conditions de sublimation de l'objet féminin, autrement dit d'exaltation de l'amour – exaltation historiquement datable, et dont Freud nous donne même l'indice dans cette petite note dont je vous ai parlé l'autre jour, où il nous dit que, pour le moderne, l'accent de la libido est porté plutôt sur l'objet que sur la tendance – cela pose d'ailleurs une immense question, et c'est celle où j'entends vous introduire, si bien entendu cela vous convient, et elle nous mènera à passer quelques séances sur quelque chose dont je vous ai déjà dit l'autre jour l'uniforme chez Hamlet, dans l'histoire germanique, à savoir la *Minne*, c'est-à-dire une certaine théorie et pratique de l'amour courtois – et pourquoi nous refuserions-nous à cela alors que nous passons du temps à des explorations ethnographiques ? – surtout si je vous affirme que cela intéresse certaines traces en nous du rapport à l'objet qui ne sont pas concevables sans ces antécédents historiques –, donc, que dans certaines conditions de sublimation, ce franchissement soit concevable – et la littérature des contes représente quand même quelque chose au point de vue fantasmatique, sinon strictement historique – mais après

tout, il y a bien des faits divers à recueillir –, si bien que l'on peut dire qu'il n'est pas impossible qu'un monsieur qui couche avec une femme en étant très sûr d'être, par le gibet ou autre chose, zigouillé à la sortie – ceci, bien entendu, restant à la rubrique des excès passionnels, rubrique qui nous pose bien d'autres questions –, pas impossible que ce monsieur envisage froidement cette issue à la sortie – pour le plaisir de couper la dame en morceaux, par exemple.

C'est l'autre cas également envisageable, dont les annales criminologiques nous fournissent un plus grand nombre d'exemples accessibles. Cela change évidemment quelque peu les données, et au moins la valeur démonstrative de l'exemple kantien.

Je vous ai ainsi rapproché deux cas que Kant n'envisage pas, deux formes de la transgression au-delà des limites normalement désignées au principe du plaisir en face du principe de réalité considéré comme critère, à savoir, la sublimation excessive de l'objet, et ce que l'on appelle communément la perversion. Sublimation et perversion sont l'une et l'autre un certain rapport du désir qui attire notre attention sur la possibilité de formuler, sous la forme d'un point d'interrogation, un autre critère d'une autre, ou de la même, moralité, en face du principe de réalité. Car il y a un registre de la moralité qui est dirigé du côté de ce qu'il y a au niveau de *das Ding*, c'est à savoir ce registre qui fait hésiter le sujet au moment de porter un faux témoignage contre *das Ding*, c'est-à-dire le lieu de son désir, qu'il soit pervers ou sublimé.

## 3

Nous ne progressons ici qu'avec de gros sabots, et dans les sentiers de notre bon sens, à nous analystes, qui n'est pas un bon sens si étranger que ça au bon sens tout court. Ce qu'il y a au niveau de *das Ding* du moment où il est révélé, c'est le lieu des *Triebe*, pour autant qu'ils n'ont rien à faire, en tant que révélés par la doctrine freudienne, avec quoi que ce soit qui se satisfasse d'une tempérance, de celle qui ordonne bien sagement les rapports de l'être humain avec son semblable aux différents étages hiérarchiques de la société, depuis le couple jusqu'à l'État, dans une construction harmonique.

Il nous faut ici en revenir à la signification de la sublimation telle que Freud essaie de nous en donner la formule.

La sublimation est par lui rattachée aux *Triebe* comme tels, et c'est ce qui fait, pour les analystes, toute la difficulté de sa théorisation.

Je vous prie de me dispenser pour aujourd'hui de la lecture, après tout

pour vous fatigante, de tel passage de Freud qui viendra en son temps, quand vous verrez l'intérêt qu'il y a à trancher dans un sens ou dans un autre, confirmer si nous sommes, oui ou non, dans la vraie articulation freudienne. Mais je ne pense pas pouvoir soutenir cet intérêt dans la masse de votre assemblée, sans vous montrer où je vise, c'est-à-dire où je veux vous mener.

Il s'agit dans la sublimation d'une certaine forme, nous dit Freud, de satisfaction des *Triebe*, que l'on traduit improprement par *instincts*, et qu'il faut traduire sévèrement par *pulsions* – ou par *dérives*, pour marquer que le *Trieb* est détourné de ce qu'il appelle son *Ziel*, son but.

La sublimation nous est représentée comme distincte de cette économie de substitution où se satisfait d'habitude la pulsion en tant qu'elle est refoulée. Le symptôme, c'est le retour par voie de substitution signifiante de ce qui est au bout de la pulsion comme son but. C'est ici que la fonction du signifiant prend toute sa portée, car il est impossible, sans la mettre en jeu, de distinguer le retour du refoulé, de la sublimation comme mode de satisfaction possible de la pulsion. C'est un paradoxe – la pulsion peut trouver son but ailleurs que dans ce qui est son but, sans qu'il s'agisse là de la substitution signifiante qui constitue la structure surdéterminée, l'ambiguïté, la double causalité, de ce que l'on appelle le compromis symptomatique.

Cette notion n'a pas fini de proposer aux analystes et aux théoriciens sa difficulté. Que peut vouloir dire ce changement de but ? Il s'agit bien du but, et non pas à proprement parler de l'objet, encore que, comme je vous l'ai souligné la dernière fois, celui-ci vienne très vite en ligne de compte. N'oublions pas que Freud nous fait très tôt remarquer qu'il convient de ne pas confondre la notion du but et celle de l'objet. Et il y a très spécialement un passage que je vous lirai quand il conviendra, mais dont je peux d'ores et déjà vous donner la référence. Dans l'*Einführung des Narzissmus*, si mon souvenir est bon, Freud accentue la différence qu'il y a, quant à la fonction de l'objet, entre sublimation et idéalisation, pour autant que l'idéalisation fait intervenir l'identification du sujet à son objet, alors que la sublimation est tout autre chose.

J'indique à ceux qui savent l'allemand un petit article de 1930, de Richard Sterba, *Zur Problematik der Sublimierungslehre*, paru dans l'*Internationale Zeitschrift*, qui fait assez bien le point des difficultés que les analystes rencontraient avec cette notion à l'époque, c'est-à-dire après un article de Bernfeld, fondamental en la matière, et en même temps qu'un article de Glover dans l'*International Journal of Psychoanalysis* de 1931, *Sublimation, Substitution, and Social Anxiety*.

Ce dernier article, en anglais, vous donnera beaucoup plus de peine,

car il est extrêmement long et difficile à suivre, pour la raison qu'il promène littéralement l'étalon de la sublimation à travers toutes les notions jusque-là connues de l'analyse pour essayer de voir comment on peut le faire coller à tel ou tel niveau de la théorie. Le résultat de ce survol est surprenant – c'est une reprise de toute la théorie analytique de bout en bout, qui montre en tous les cas, à l'évidence, l'extraordinaire difficulté qu'il y a à utiliser la notion de sublimation dans la pratique sans aboutir à des contradictions, dont ce texte pullule.

Je voudrais tout de suite essayer de vous montrer dans quelle direction nous allons poser la sublimation, ne serait-ce que pour nous permettre ensuite d'en éprouver le fonctionnement et la valeur.

La satisfaction du *Trieb* est donc paradoxale, puisqu'elle semble se produire ailleurs que là où est son but. Allons-nous nous contenter de dire, avec Sterba par exemple, qu'en effet le but a changé, qu'il était sexuel avant et maintenant qu'il ne l'est plus ? C'est d'ailleurs ainsi que Freud l'articule. D'où il faut conclure que la libido sexuelle est devenue déssexualisée. Et voilà pourquoi votre fille est muette.

Allons-nous nous contenter du registre kleinien, qui nous paraît contenir une certaine vérité, mais partielle, et parler de la solution imaginaire d'un besoin de substitution, de réparation par rapport au corps de la mère ?

Ces formules provoqueront quiconque ne se contente pas de solutions verbales, au sens où cela veut dire vides de tout sens, à interroger d'un peu plus près ce dont il s'agit dans la sublimation.

Vous devez d'ores et déjà pressentir dans quel sens j'entends diriger notre propos. La sublimation, qui apporte au *Trieb* une satisfaction différente de son but – toujours défini comme son but naturel – est précisément ce qui révèle la nature propre du *Trieb* en tant qu'il n'est pas purement l'instinct, mais qu'il a rapport avec *das Ding* comme tel, avec la Chose en tant qu'elle est distincte de l'objet.

Nous avons pour nous guider la théorie freudienne des fondements narcissiques de l'objet, de son insertion dans le registre imaginaire. L'objet – pour autant qu'il spécifie les directions, les points d'attrait de l'homme dans son ouvert, dans son monde, pour autant que l'intéresse l'objet en tant qu'il est plus ou moins son image, son reflet – cet objet, précisément, n'est pas la Chose, pour autant qu'elle est au cœur de l'économie libidinale. Et la formule la plus générale que je vous donne de la sublimation est celle-ci – elle élève un objet – et ici, je ne me refuserai pas aux résonances de calembour qu'il peut y avoir dans l'usage du terme que je vais amener – à la dignité de la Chose.

Cela importe, concernant, par exemple, ce à quoi j'ai fait allusion à

l'horizon de notre discours, et où je viendrai la prochaine fois, la sublimation de l'objet féminin. Toute la théorie de la *Minne*, ou de l'amour courtois, a été en effet décisive. Bien que tout à fait effacé de nos jours dans ses prolongements sociologiques, l'amour courtois laisse tout de même des traces dans un inconscient pour lequel le terme de collectif n'a aucun besoin d'être utilisé, dans un inconscient traditionnel, véhiculé par toute une littérature, par toute une imagerie, qui est celle dans laquelle nous vivons dans nos rapports avec la femme.

Ce mode a été délibéré. Ce n'est pas du tout une création de l'âme populaire, de la fameuse grande âme du temps béni du Moyen Age comme disait Gustave Cohen. C'est d'une façon délibérée que, dans un cercle de lettrés, ont été articulées les règles d'honnêteté grâce auxquelles a pu être produite cette promotion de l'objet, dont je vous montrerai dans le détail le caractère d'absurdité – un écrivain allemand, spécialiste de cette littérature germanique médiévale, a employé l'expression d'*absurd Minne*. Ce code moral institue, au centre d'une certaine société, un objet, qui est pourtant bel et bien un objet naturel. Ne croyez pas que l'on faisait moins l'amour à cette époque qu'à la nôtre.

L'objet est ici élevé à la dignité de la Chose, telle que nous pouvons la définir dans notre topologie freudienne, en tant qu'elle n'est pas glissée dans, mais cernée par le réseau des *Ziele*. C'est en tant que ce nouvel objet est promu à une certaine époque à la fonction de la Chose que l'on peut s'expliquer ce phénomène qui, sociologiquement, s'est toujours présenté à ceux qui l'ont abordé comme franchement paradoxal. Nous ne pourrions certainement pas épuiser l'ensemble des signes, rites, thèmes et échanges de thèmes, spécialement de thèmes littéraires, qui ont fait la substance et l'incidence effective de ce rapport humain défini selon les lieux et les époques, par des termes différents – amour courtois, *Minne*, et il y en a d'autres. Sachez seulement que le cercle des précieuses et précieux, au début du XVII<sup>e</sup> siècle, en est la dernière manifestation dans notre cycle à nous.

Vous n'avez pas là pour autant le dernier terme, car il ne suffit pas de dire – on a fait ça, c'est comme ça, pour que tout soit résolu, pour que l'objet puisse venir jouer ce rôle. Il ne s'agit pas de vous donner simplement la clé de cet épisode historique, car ce que je vise au dernier terme, c'est de mieux saisir, grâce à cette situation éloignée, ce qu'il en advient pour nous d'une formation collective à préciser, qui s'appelle l'art, par rapport à la Chose, et comment nous nous comportons sur le plan de la sublimation.

La définition que je vous ai donnée ne clôt pas le débat, d'abord parce qu'il faut que je vous la confirme et que je vous l'illustre, ensuite parce

que je dois vous montrer que, pour que l'objet devienne ainsi disponible, il faut que quelque chose se soit passé au niveau du rapport de l'objet au désir – qu'il est tout à fait impossible de l'articuler correctement sans ce que nous avons dit l'année dernière concernant le désir et son comportement.

4

Je terminerai aujourd'hui sur un petit apologue où je voudrais que vous ne voyiez qu'un exemple, mais un exemple paradoxal, diminuant certes, mais assez significatif pourtant de ce dont il s'agit dans la sublimation. Puisque nous sommes restés aujourd'hui au niveau de l'objet et de la Chose, je voudrais vous montrer ce que c'est que d'inventer un objet dans une fonction spéciale, que la société peut estimer, valoriser, et approuver.

C'est à mes souvenirs que j'emprunte cet apologue, que vous pouvez mettre à la rubrique psychologique de la collection. Quelqu'un, qui a publié récemment un ouvrage sur les collectionneurs et les ventes grâce auquel les collectionneurs sont présumés s'enrichir, m'a d'ailleurs longtemps supplié de lui donner quelques idées sur le sens de la collection. Je m'en suis bien gardé, parce qu'il aurait fallu lui dire de venir suivre mon séminaire pendant cinq ou six ans.

Psychologie de la collection, il y a beaucoup à dire. Je suis moi-même un peu collectionneur, et si certains parmi vous croient que c'est par imitation de Freud, je leur en laisse le bénéfice. Je crois que c'est pour de tout autres raisons que lui. Des collections de Freud, j'en ai vu des débris sur les étagères d'Anna Freud, et elles m'ont paru relever plus de la fascination qu'exerçait sur lui, au niveau du signifiant, la coexistence de [...] et de la civilisation égyptienne, que d'un goût éclairé de ce que l'on appelle un objet.

Ce que l'on appelle un objet, comme fondement de la collection, vous en devez sévèrement distinguer le sens de ce que l'on appelle un objet dans l'analyse. Dans l'analyse, l'objet est un point de fixation imaginaire donnant, sous quelque registre que ce soit, satisfaction à une pulsion. L'objet de collection est tout autre chose, et je vais vous le montrer dans cet exemple, où la collection est réduite à sa forme la plus rudimentaire. Car on s'imagine qu'une collection est faite d'une diversité de rassemblements – ce n'est pas forcé du tout.

Pendant la grande époque de pénitence qu'a traversée notre pays sous l'ère pétainiste, au temps de travail-famille-patrie et la ceinture, je fus

rendre visite, à Saint-Paul-de-Vence, à mon ami Jacques Prévert. Et j'y vis – je ne sais pourquoi le souvenir en a resurgi dans ma mémoire – une collection de boîtes d'allumettes.

C'était une collection qu'on pouvait facilement s'offrir à cette époque, c'était même peut-être tout ce qu'on avait à collectionner. Seulement, les boîtes d'allumettes se présentaient ainsi – elles étaient toutes les mêmes, et disposées d'une façon extrêmement agréable, qui consistait en ce que, chacune étant rapprochée de l'autre par un léger déplacement du tiroir intérieur, elles s'enfilaient les unes les autres, formant comme une bande cohérente, laquelle courait sur le rebord de la cheminée, montait sur la muraille, affrontait les cimaises, et redescendait le long d'une porte. Je ne dis pas que cela allait ainsi à l'infini, mais c'était excessivement satisfaisant du point de vue ornemental.

Je ne crois pourtant pas que ce fût là le principal et la substance de ce qu'avait de surprenant ce collectionnisme, et la satisfaction que pouvait y prendre celui qui en était le responsable. Je crois que le choc, la nouveauté, de l'effet réalisé par ce rassemblement de boîtes d'allumettes vides – ce point est essentiel – était de faire apparaître ceci, auquel nous nous arrêtons peut-être trop peu, c'est qu'une boîte d'allumettes n'est pas du tout simplement un objet, mais qu'elle peut, sous la forme, *Erscheinung*, où elle était proposée dans sa multiplicité vraiment imposante, être une Chose.

Autrement dit, cet arrangement manifestait qu'une boîte d'allumettes n'est pas simplement quelque chose avec un certain usage, que ce n'est même pas un type, au sens platonicien, la boîte d'allumettes abstraite, que la boîte d'allumettes toute seule est une chose, avec sa cohérence d'être. Le caractère complètement gratuit, proliférant et superfétatoire, quasi absurde, de cette collection visait en fait sa choséité de boîte d'allumettes. Le collectionneur trouvait ainsi sa raison dans ce mode d'appréhension portant moins sur la boîte d'allumettes que sur cette Chose qui subsiste dans une boîte d'allumettes.

Quoi qu'on fasse, on ne trouve pas ça indifféremment dans n'importe quel objet. Car si vous y réfléchissez, la boîte d'allumettes se présente à vous comme une forme vagabonde de ce qui a pour nous tant d'importance au point de pouvoir prendre à l'occasion un sens moral, et qui s'appelle le tiroir. Ici, ce tiroir libéré, et non plus pris dans son ampleur ventrale, commode, se présentait avec un pouvoir copulatoire, que l'image dessinée par la composition prévertienne était destinée à rendre sensible à nos yeux.

Eh bien, ce petit apologue de la révélation de la Chose au-delà de

## L'OBJET ET LA CHOSE

l'objet vous montre une des formes, la plus innocente, de la sublimation. Peut-être pouvez-vous y voir pointer en quoi, mon Dieu, la société peut s'en satisfaire.

Si c'est une satisfaction, au moins dans ce cas, c'est une satisfaction qui ne demande rien à personne.

20 JANVIER 1960.



## IX

### DE LA CRÉATION EX NIHILO

*Les merveilles de la psychanalyse.  
Ce qui, du réel, pâtit du signifiant.  
Apologue du pot et du vase.  
Introduction au catharisme.  
La pulsion, notion ontologique.*

Pour reprendre mon propos sur la fonction que je fais jouer à la Chose dans la définition de la sublimation, je vais commencer par quelque chose d'amusant.

Après vous avoir quitté l'autre jour, en proie à ces scrupules qui me font toujours regretter de ne pas avoir épuisé la bibliographie concernant les sujets que nous traitons, je me suis reporté, dans l'après-midi même, à deux articles de Melanie Klein cités par Glover, et qui ont été recueillis dans les *Contributions to Psycho-analysis*.

Le premier, *Infant Analysis*, de 1923, contient des choses très importantes sur la sublimation et le fait secondaire de l'inhibition, soit sur comment des fonctions qui se trouvent chez l'enfant – c'est la conception kleinienne – suffisamment libidinalisées subissent, du fait qu'elles sont sublimées, donc en un second temps, un effet d'inhibition.

Je ne vais pas m'y arrêter d'abord, car c'est à la conception même de la sublimation que j'essaie de vous suspendre, puisque toutes les confusions qui suivent viennent de l'insuffisante vision du problème.

C'est le second article, de 1929, *Infantile Anxiety-Situations Reflected in a Work of Art and in the Creative Impulse*, c'est-à-dire *Situations d'angoisse infantiles en tant que réfléchies dans une œuvre d'art et dans l'impulsion créatrice*, que j'avais le remords de n'avoir jamais regardé. Il est court, mais comme il arrive, il m'a apporté la satisfaction de me venir comme une bague au doigt.

La première partie est un développement à propos de l'œuvre musicale de Ravel sur un scénario de Colette, qui s'appelle *l'Enfant et les Sortilèges*. Je l'ai retenu avec plaisir, ce qui n'était pas évident, car elle n'en parle qu'à travers des traductions allemandes et anglaises.

Melanie Klein s'émerveille de ce que l'œuvre d'art colle si bien avec la succession des fantasmes de l'enfant concernant le corps de la mère, avec l'agressivité primitive et la contre-agression qu'il en ressent. Bref, c'est une assez longue et très plaisante énonciation de ce qui, dans l'imagination du créateur de l'œuvre, et plus spécialement du musicien, se trouve admirablement accordé avec le champ primordial, central, de l'élaboration psychique que nous indiquent les fantasmes kleinien, tels qu'ils sont mis en valeur par l'analyse de l'enfant. Et il est frappant d'en voir la convergence avec les formes structurelles mises au jour dans l'œuvre d'art – non pas, bien entendu, que cela soit pleinement satisfaisant pour nous.

La seconde partie de l'article est plus remarquable, et c'est elle qui est amusante. Il s'agit cette fois d'une référence à l'article d'une analyste, Karin Mikailis, qui, sous le titre de *l'Espace vide*, nous raconte un cas clinique qui ne manque pas de piquant. A la lecture des quatre pages qui le résumant, il s'agit d'un cas limite, très frappant, mais qui ne nous est pas décrit d'une façon telle que nous puissions émettre un diagnostic sûr, et savoir s'il mérite ou non d'être qualifié de dépression mélancolique.

Il s'agit d'une malade, dont la vie nous est très brièvement esquissée, qui s'appelle Ruth Kjär. Elle n'a jamais été peintre de sa vie, mais au centre du vécu de ses crises dépressives, cette femme s'est toujours plaint de ce qu'elle appelle un espace vide en elle, qu'elle ne peut jamais remplir.

Je vous passe les péripéties de sa biographie. Quoi qu'il en soit, aidée par sa psychanalyste, elle se marie, et s'étant mariée, les choses vont d'abord assez bien. Mais après un court espace de temps, nous avons récurrence des accès mélancoliques. Et là, c'est la merveille du cas. Nous sommes en effet dans le domaine des merveilles de la psychanalyse, que tels travaux mettent volontiers en valeur non sans une satisfaction quelque peu naïve.

Pour une raison qui n'est pas autrement éclaircie, la maison des deux jeunes mariés est tapissée, une pièce en particulier, des tableaux du

beau-frère qui est peintre. Puis, à un moment, comme ce beau-frère est un peintre de talent – on l'indique, mais on n'a pas d'autre moyen de le contrôler –, il vend un de ses tableaux, qu'il prend sur le mur et qu'il emporte. Cela laisse sur la muraille un espace vide.

Cet espace vide se trouve jouer un rôle polarisant, précipitant, sur les crises de dépression mélancolique qui repointent à ce moment dans la vie de la patiente. Elle en sort de la façon suivante – un beau jour, elle se décide à *to daub a little*, à dauber un petit peu sur le mur pour remplir ce damné espace vide qui a pris pour elle une valeur cristallisante, et dont nous aimerions savoir mieux, avec une meilleure description clinique, la fonction dans son cas. Pour emplir cet espace vide à l'imitation de son beau-frère, elle essaie de faire une peinture la plus proche possible des autres toiles. Elle va chercher chez le marchand de couleurs des couleurs qui sont celles de la palette de son beau-frère, et se met au travail, avec une ardeur qui nous semble caractéristique d'un mouvement de phase qui va plutôt dans le sens dépressif. Et il en sort une œuvre.

Le plus amusant, c'est que la chose étant montrée au beau-frère, le cœur de la patiente battant d'angoisse devant le verdict du connaisseur, celui-ci se met presque en colère – *Vous ne me ferez jamais imaginer*, dit-il, *que c'est vous qui avez peint cela, c'est l'œuvre d'un artiste, non seulement expérimenté, mais d'un vétéran. Le diable soit de votre histoire, qui donc cela peut-il être ?* On n'arrive pas à le convaincre, et il continue à jurer que si c'est sa belle-sœur qui fait cela, il veut bien, lui, se mettre à conduire une symphonie de Beethoven à la Chapelle Royale, bien qu'il ne connaisse pas une note de musique.

Ce récit nous est rapporté avec un manque de critique dans l'ordre de l'ouï-dire qui ne manque pas de nous inspirer quelques réserves. Un tel miracle de la technique mériterait tout de même d'être soumis à quelques interrogations premières. Mais peu nous importe – Melanie Klein y trouve confirmation d'une structure qui lui semble ici illustrée de façon exemplaire, et dont vous ne pouvez manquer de voir à quel point elle coïncide avec le plan central par lequel je schématise topologiquement la façon dont la question se pose à propos de ce que nous appelons ici la Chose.

Comme je vous l'ai dit, la doctrine kleinienne y met essentiellement le corps de la mère, et elle y situe les phases de toute sublimation, y compris des sublimations aussi miraculeuses que celle de cette accession spontanée, illuminative si l'on peut dire, d'une novice aux modes les plus experts de la technique picturale. Mme Klein voit sa théorie confirmée – et c'est sans doute ce qui lui évite l'étonnement – par la série de sujets peints par la patiente avec le dessein de remplir cet espace vide.

Il y a d'abord une négresse nue, puis une femme très vieille, avec toutes les apparences de la charge des ans, de la désillusion, de la résignation inconsolable de l'âge le plus avancé, et cela culmine à la fin avec la renaissance, la venue au jour, de l'image de sa propre mère dans ses années les plus éclatantes. Moyennant quoi, CQFD, nous avons là, selon Melanie Klein, la motivation suffisante de tout le phénomène.

L'amusant, c'est assurément ce qui nous est apporté ici concernant la topologie où se placent les phénomènes de la sublimation. Mais vous devez sentir que nous restons quelque peu sur notre faim quant à ses possibilités mêmes.

J'essaie ici de vous donner de la sublimation les coordonnées exigibles pour que nous puissions rendre compte de son rapport à ce que nous appelons la Chose – dans sa situation centrale quant à la constitution de la réalité du sujet. Comment la définir de plus près dans notre topologie ?

Le petit exemple de la dernière fois, emprunté à la psychologie de la collection – et dont vous auriez tort d'espérer qu'il épuise le sujet, encore qu'il permette d'aller assez loin dans le sens de ce dont il s'agit – illustre en somme la transformation d'un objet à une chose, l'élévation, soudain, de la boîte d'allumettes, à une dignité qu'elle n'avait point auparavant. Mais, bien entendu, c'est une chose qui n'est point pour autant la Chose.

La Chose, si elle n'était pas foncièrement voilée, nous ne serions pas avec elle dans ce mode de rapport qui nous oblige – comme tout le psychisme y est obligé – à la cerner, voire à la contourner, pour la concevoir. Là où elle s'affirme, elle s'affirme dans des champs domestiqués. C'est bien pour cela que les champs sont ainsi définis – elle se présente toujours comme unité voilée.

Disons aujourd'hui que si elle occupe cette place dans la constitution psychique que Freud a définie sur la base de la thématique du principe du plaisir, c'est qu'elle est, cette Chose, ce qui du réel – entendez ici un réel que nous n'avons pas encore à limiter, le réel dans sa totalité, aussi bien le réel qui est celui du sujet, que le réel auquel il a affaire comme lui étant extérieur – ce qui, du réel primordial, dirons-nous, pâtit du signifiant.

En effet, le premier rapport qui se constitue chez le sujet dans le système psychique, lequel est lui-même soumis à l'homéostasie, loi du principe du plaisir, floccule, cristallise en éléments signifiants. L'organisation signifiante domine l'appareil psychique tel qu'il nous est livré par l'examen du malade. Dès lors, nous pouvons dire, sous une forme négative, qu'il n'y a rien entre l'organisation dans le réseau signifiant,

dans le réseau des *Vorstellungsrepräsentanzen*, et la constitution dans le réel de cet espace, de cette place centrale sous laquelle se présente pour nous le champ de la Chose comme tel.

C'est très précisément dans ce champ que doit se situer ce que Freud nous présente d'autre part comme devant répondre à la trouvaille comme telle, comme devant être l'objet *wiedergefundene*, retrouvé. Telle est pour Freud la définition fondamentale de l'objet dans sa fonction directrice, dont j'ai déjà montré le paradoxe, car cet objet, il ne nous est pas dit qu'il ait été réellement perdu. L'objet est de sa nature un objet retrouvé. Qu'il ait été perdu, en est la conséquence – mais après coup. Et donc, il est retrouvé sans que nous sachions autrement que de ces retrouvailles qu'il a été perdu.

Nous retrouvons là une structure fondamentale, qui nous permet d'articuler que la Chose dont il s'agit est ouverte dans sa structure à être représentée par ce que nous avons appelé naguère, à propos du discours de l'ennui et de la prière, l'Autre chose. L'Autre chose, c'est essentiellement la Chose.

C'est là la deuxième caractéristique de la Chose comme voilée – de sa nature, elle est, dans les retrouvailles de l'objet, représentée par autre chose.

Vous ne pourrez point manquer de voir dans la phrase célèbre de Picasso, *Je ne cherche pas, je trouve*, que c'est le trouver, le *trobar* des troubadours et des trouvères, de toutes les rhétoriques, qui prend le pas sur le chercher.

Évidemment, ce qui est trouvé est cherché, mais cherché dans les voies du signifiant. Or, cette recherche est en quelque sorte une recherche antipsychique, qui, par sa place et sa fonction, est au-delà du principe du plaisir. Car selon les lois du principe du plaisir, le signifiant projette dans cet au-delà l'égalisation, l'homéostasie, la tendance à l'investissement uniforme du système du moi comme tel – à le faire manquer. La fonction du principe du plaisir est en effet de porter le sujet de signifiant en signifiant, en mettant autant de signifiants qu'il est nécessaire à maintenir au plus bas le niveau de tension qui règle tout le fonctionnement de l'appareil psychique.

Nous voici donc amenés au rapport de l'homme à ce signifiant, ce qui va nous permettre de faire le pas suivant.

Si le principe du plaisir règle par une loi de leurre la spéculation humaine à travers cet immense discours qui n'est pas simplement fait de ce qu'il articule, mais aussi bien de toute son action, pour autant qu'elle est dominée par cette recherche qui le porte à retrouver les choses dans les signes – comment le rapport de l'homme au signifiant, en tant qu'il

peut en être le manipulateur, peut-il le mettre en rapport avec un objet qui représente la Chose ? C'est ici qu'intervient la question de savoir ce que l'homme fait quand il façonne un signifiant.

2

La difficulté concernant le signifiant est de ne pas se précipiter sur le fait que l'homme est l'artisan de ses supports.

Pendant de longues années je vous ai pliés à la notion, qui doit rester première et prévalente, de ce qui constitue le signifiant comme tel, à savoir les structures d'opposition dont l'émergence modifie profondément le monde humain. Il reste que ces signifiants sont, dans leur individualité, façonnés par l'homme, et probablement avec ses mains plus encore qu'avec son âme.

C'est ici notre rendez-vous avec l'usage du langage, qui, tout au moins pour la sublimation de l'art, n'hésite jamais à parler de création. La notion de création doit être maintenant promue par nous, avec ce qu'elle comporte, un savoir de la créature et du créateur, parce qu'elle est centrale, non seulement dans notre thème, le motif de la sublimation, mais dans celui de l'éthique au sens le plus large.

Je pose ceci, qu'un objet peut remplir cette fonction qui lui permet de ne pas éviter la Chose comme signifiant, mais de la représenter, en tant que cet objet est créé. Selon un apologue qui nous est fourni par la chaîne des générations, et dont rien ne nous interdit de nous servir, nous allons nous rapporter à la fonction artistique peut-être la plus primitive, celle du potier.

Je vous ai parlé la dernière fois de la boîte d'allumettes, j'avais mes raisons, et vous verrez que nous la retrouverons, et qu'elle nous permettra peut-être d'aller plus loin dans notre dialectique sur le vase. Mais le vase est plus simple. Il est certainement né avant la boîte d'allumettes. Il est là depuis toujours. Il est peut-être l'élément le plus primordial de l'industrie humaine. C'est sûrement un outil, un ustensile qui nous permet sans ambiguïté d'affirmer la présence humaine là où nous le trouvons. Ce vase qui est là depuis toujours, et dont on a fait usage depuis longtemps pour nous faire concevoir paraboliquement, analogiquement, métaphoriquement, les mystères de la création, il peut encore nous rendre service.

Pour voir confirmée l'appropriation du vase à cet usage, reportez-vous à ce que Heidegger, le dernier venu dans la méditation sur le sujet de la création, nous présente quand il s'agit pour lui de nous parler

de *das Ding* – c'est autour d'un vase qu'il nous développe sa dialectique.

La fonction de *das Ding*, dans la perspective heideggérienne de la révélation contemporaine, liée à la fin de la métaphysique, de ce qu'il appelle l'Être, je ne m'y engagerai pas. Vous pouvez aisément, tous tant que vous êtes, vous reporter au recueil intitulé *Essais et Conférences* et à l'article sur *la Chose*. Vous verrez la fonction que lui donne Heidegger, dans un procès humain essentiel, de conjonction des puissances célestes et terrestres autour de lui.

Je veux simplement nous tenir aujourd'hui à la distinction élémentaire, dans le vase, de son usage ustensile et de sa fonction signifiante. S'il est vraiment signifiant, et si c'est le premier signifiant façonné des mains de l'homme, il n'est signifiant, dans son essence de signifiant, de rien d'autre que de tout ce qui est signifiant – autrement dit, de rien de particulièrement signifié. Heidegger le met au centre de l'essence du ciel et de la terre. Il lie primitivement par la vertu de l'acte de la libation, par le fait de sa double orientation – vers le haut pour recevoir, par rapport à la terre dont il élève quelque chose. C'est bien là la fonction du vase.

Ce rien de particulier qui le caractérise dans sa fonction signifiante est bien dans sa forme incarnée ce qui caractérise le vase comme tel. C'est bien le vide qu'il crée, introduisant par là la perspective même de le remplir. Le vide et le plein sont par le vase introduits dans un monde qui, de lui-même, ne connaît rien de tel. C'est à partir de ce signifiant façonné qu'est le vase, que le vide et le plein entrent comme tels dans le monde, ni plus ni moins, et avec le même sens.

C'est ici l'occasion de toucher du doigt ce qu'a de fallacieux l'opposition du prétendu concret et du prétendu figuré – si le vase peut être plein, c'est en tant que d'abord, dans son essence, il est vide. Et c'est très exactement dans le même sens que la parole et le discours peuvent être pleins ou vides.

Voilà ce que nous approchâmes à un certain congrès de Royaumont, quand j'insistais sur le fait que le pot de moutarde a pour essence, dans notre vie pratique, de se présenter comme pot de moutarde vide. Ceci, qui a pu passer à l'époque pour un *conchetto*, une pointe, va trouver son explication dans la perspective où nous avançons. Vous pouvez aller dans cette direction aussi loin que votre fantaisie vous le permet, et à ce titre, je ne répugnerai pas à ce que vous reconnaissiez dans le nom de Bornibus, qui correspond à une des présentations les plus familières et cossues du pot de moutarde, un des noms divins, puisque c'est Bornibus qui remplit les pots de moutarde. C'est bien ici en effet que nous pouvons nous borner.

L'exemple du pot de moutarde et du vase nous permet d'introduire ce autour de quoi a tourné le problème central de la Chose en tant qu'il est le problème central de l'éthique, à savoir – si c'est une puissance raisonnable, si c'est Dieu qui a créé le monde, comment se fait-il que, premièrement, quoi que nous fassions, deuxièmement, quoi que nous ne fassions pas, le monde aille si mal ?

Le potier fait le vase à partir d'une terre plus ou moins fine ou raffinée, et c'est dans ce moment que nos prêcheurs religieux nous arrêtent, pour nous faire entendre le gémissement du vase sous la main du potier. Le prêcheur le fait quelquefois parler, et de la façon la plus émouvante, jusqu'à gémir, et demander au créateur pourquoi il est traité avec tant de rudesse, ou au contraire avec douceur. Mais ce qui, dans cet exemple que je cite de la mythologie créationniste, nous est dissimulé, et singulièrement par ceux-là mêmes qui se servent de l'exemple du vase, si fondamental dans l'imagerie de l'acte créateur – je vous l'ai dit, ce sont toujours des auteurs à la limite du religieux et du mythique, et ce n'est pas là sans raison – le vase est fait à partir d'une matière. Rien n'est fait à partir de rien.

Toute la philosophie antique s'articule là autour. Si la philosophie aristotélicienne nous est si difficile à penser, c'est qu'elle doit être pensée selon un mode qui n'omet jamais que la matière est éternelle, et que rien n'est fait de rien. Moyennant quoi, elle reste engluée dans une image du monde qui n'a jamais permis même à un Aristote – il est pourtant difficile d'imaginer dans toute l'histoire de la pensée humaine un esprit d'une telle puissance – de sortir de la clôture que présentait à ses yeux la surface céleste, et de ne pas considérer le monde, y compris le monde des rapports interhumains, le monde du langage, comme inclus dans la nature éternelle, qui est foncièrement limitée.

Or, si vous considérez le vase dans la perspective que j'ai promue d'abord, comme un objet fait pour représenter l'existence du vide au centre du réel qui s'appelle la Chose, ce vide, tel qu'il se présente dans la représentation, se présente bien comme un *nihil*, comme rien. Et c'est pourquoi le potier, tout comme vous à qui je parle, crée le vase autour de ce vide avec sa main, le crée tout comme le créateur mythique, *ex nihilo*, à partir du trou.

Tout le monde fait des plaisanteries sur le macaroni qui est un trou avec quelque chose autour, ou encore sur les canons. Le fait de rire ne change rien à ce qu'il en est – il y a identité entre le façonnement du signifiant et l'introduction dans le réel d'une béance, d'un trou.

Je me souviens qu'un soir où j'étais à dîner chez un descendant de ces banquiers royaux qui accueillaient Henri Heine il y a un peu plus d'un

siècle à Paris, je l'étonnais beaucoup en lui apprenant – et je l'ai laissé étonné jusqu'à ce jour, il n'est sans doute pas prêt de se relever de cet étonnement – que la science moderne, celle née de Galilée, n'avait pu se développer qu'à partir de l'idéologie biblique, judaïque, et non de la philosophie antique et de la perspective aristotélicienne. Le progrès de l'efficacité de la saisie symbolique ne cesse pas d'étendre son domaine depuis Galilée, de consumer autour d'elle toute référence qui la limite à des données intuitives, et, en laissant leur plein jeu aux signifiants, aboutit à cette science dont les lois vont toujours vers une plus grande cohérence, mais sans que rien soit moins motivé que ce qui existe à aucun point en particulier.

Autrement dit, la voûte des cieux n'existe plus, et l'ensemble des corps célestes, qui sont là le meilleur repère, se présente comme pouvant aussi bien n'être pas là – leur réalité est essentiellement marquée, comme dit l'existentialisme, d'un caractère de facticité, ils sont foncièrement contingents.

Il n'est pas vain non plus de nous apercevoir qu'à la limite, ce qui pour nous se dessine dans l'équivalence articulée entre l'énergie et la matière, c'est qu'un jour dernier, il pourrait arriver que toute la trame de l'apparence se déchire à partir de cette béance que nous y introduisons, et s'évanouisse.

L'introduction de ce signifiant façonné qu'est le vase, c'est déjà la notion tout entière de la création *ex nihilo*. Et la notion de la création *ex nihilo* se trouve coextensive de l'exacte situation de la Chose comme telle. Effectivement, c'est bien ainsi qu'au cours des âges, et nommément des âges qui nous sont les plus proches, de ceux qui nous ont formés, est située l'articulation, la balance du problème moral.

Un passage de la Bible, marqué d'un accent de gaieté optimiste, nous dit que quand le Seigneur fit sa création des fameux six jours, à la fin il contempla le tout, et vit que c'était bon. On peut en dire autant du potier, après qu'il a fait le vase – c'est bon, c'est bien, ça tient. Autrement dit, du côté de l'œuvre c'est toujours beau.

Chacun sait pourtant ce qui peut sortir d'un vase, ou ce qui peut y rentrer, et il est clair que cet optimisme n'est nullement justifié par le fonctionnement des choses dans le monde humain, ni dans ce qu'engendrent ses œuvres. Aussi bien est-ce autour du bienfait et du méfait de l'œuvre, que s'est cristallisée cette crise de conscience qui, tout au moins en Occident, a balancé pendant de longs siècles, et a culminé dans cette période à laquelle j'ai fait allusion le jour où j'ai amené devant vous une citation classique de Luther, lequel a tourmenté bien

longtemps la conscience chrétienne, jusqu'à articuler qu'aucun mérite ne pouvait être mis au compte d'aucune œuvre.

Ce n'est pas que ce soit là une position hérétique, non valable – il y a à cette position de profondes raisons. Pour vous orienter dans le flot des sectes qui se sont divisées, consciemment ou inconsciemment, autour du problème du mal, la très simple tripartition qui sort de l'exemple du vase tel que nous l'avons articulé est excellente.

Dans sa recherche anxieuse de la source du mal, l'homme se trouve devant le choix de ces trois parce qu'il n'y en a pas d'autre.

Il y a l'œuvre – et c'est la position de renonciation, où bien d'autres sagesse que la nôtre se sont placées. Toute œuvre est par elle-même nocive, et n'engendre que les conséquences qu'elle-même comporte, à savoir au moins autant de négatif que de positif. Cette position est formellement exprimée dans le taoïsme par exemple, au point qu'il est tout juste permis de se servir du vase sous la forme d'une cuiller – l'introduction d'une cuiller dans le monde est déjà la source de tout le flot des contradictions dialectiques.

Puis il y a la matière. Là, nous nous trouvons devant ces théories dont vous avez, je pense, un petit peu entendu parler, qu'on appelle cathares, on ne sait d'ailleurs pas très bien pourquoi.

Je vais vous développer un peu ça.

3

Je ne vais pas ici vous faire un cours sur le catharisme, mais je vous indique où vous trouverez facilement une bonne bibliographie sur le sujet dans un livre dont vous avez sans doute tous entendu parler, qui n'est pas le meilleur sur le sujet, ni très profond, mais très amusant – *l'Amour et l'Occident*, de Denis de Rougemont.

J'en ai fait la relecture complète dans l'édition révisée, et à seconde lecture, il m'a moins déplu que je ne l'aurais attendu, et m'a même plutôt plu. Vous y verrez assez bien articulées, à propos de la conception particulière de l'auteur, toutes sortes de données qui nous permettent de nous représenter cette profonde crise que l'idéologie, disons la théologie cathare, représente dans l'évolution de la pensée de l'homme d'Occident, puisque c'est de lui qu'il s'agit – encore que l'auteur nous montre que les choses dont il s'agit ont probablement leurs racines dans un champ limitrophe de ce que l'on est habitué à appeler Occident, terme auquel je ne tiens à aucun degré, et dont on aurait bien tort de faire le pivot de nos pensées.

Quoi qu'il en soit, à un certain tournant de la vie commune en Europe, la question s'est posée de ce qui ne va pas dans la création comme telle. Elle s'est posée pour des gens dont il nous est très difficile de savoir ce qu'ils pensaient exactement, et ce qu'a représenté effectivement, dans ses incidences profondes, ce mouvement religieux et mystique que l'on appelle l'hérésie cathare. On peut même dire que c'est le seul exemple historique où une puissance temporelle s'est trouvée d'une telle efficacité, qu'elle a réussi à supprimer presque toutes les traces du procès. Tel est le tour de force qu'a réalisé la sainte Église catholique et romaine. Nous en sommes à chercher dans des coins des documents dont très peu ont un caractère satisfaisant. Les procès d'Inquisition eux-mêmes sont volatilisés, et nous n'en avons que quelques témoignages latéraux de-ci, de-là. Un père dominicain nous dit par exemple que ces cathares étaient de très braves gens, foncièrement chrétiens dans leur manière de vivre, et de mœurs exceptionnellement pures.

Je crois bien que leurs mœurs étaient d'une pureté exceptionnelle, puisqu'il leur fallait foncièrement se garder de quelque acte qui pût d'aucune façon favoriser la perpétuation de ce monde, exécration et mauvais dans son essence. La pratique de la perfection consistait donc essentiellement à viser à atteindre la mort dans l'état de détachement le plus avancé, signal de réintégration dans un monde adamique caractérisé par la pureté et la lumière, le monde du vrai, du bon Créateur originel, dont la création avait été souillée par l'intervention du mauvais Créateur, du Demiurge, lequel y avait introduit cet élément épouvantable, la génération, et aussi bien la putréfaction, c'est-à-dire la transformation.

C'est dans la perspective aristotélicienne de la transformation de la matière en une autre matière qui s'engendre elle-même, que la perpétuité de la matière était le lieu du mal.

La solution, comme vous le voyez, est simple. Elle a une certaine cohérence, si elle n'a peut-être pas toute la rigueur désirable.

Un des rares documents solides que nous ayons sur l'entreprise – car nous ne savons quelle était foncièrement la doctrine cathare – est un ouvrage tardif, ce qui doit nous inspirer quelques réserves, qui a été découvert en 1939 et publié sous le nom de *Livre des deux principes*. On le trouve facilement sous le titre d'*Écrits cathares*, un très beau livre fait par René Nelli.

Le mal est dans la matière. Mais le mal peut être ailleurs aussi. La question en reste ouverte, et c'est sans doute un pivot indispensable pour comprendre ce qui s'est passé historiquement concernant la pensée

morale autour du problème du mal. Le mal peut être non seulement dans les œuvres, non seulement dans cette exécration matière – dont dès lors tout l'effort de l'ascèse va consister à se détourner, sans aller dans un monde que l'on appelle mystique, et qui peut tout aussi bien nous apparaître mythique, voire illusoire –, le mal peut être dans la Chose.

Il peut être dans la Chose en tant qu'elle n'est pas le signifiant qui guide l'œuvre, en tant qu'elle n'est pas non plus la matière de l'œuvre, mais en tant que, au cœur du mythe de la création auquel toute la question est suspendue – et quoi que vous fassiez, et même si vous vous fichez du Créateur comme de colin-tampon, il n'en reste pas moins que c'est en termes créationnistes que vous pensez le terme du mal et que vous le mettez en question – elle maintient la présence de l'humain. Il s'agit en effet de la Chose en tant qu'elle est définie par ceci qu'elle définit l'humain – encore que justement, l'humain nous échappe.

En ce point, ce que nous appelons l'humain ne serait pas défini autrement que de la façon dont j'ai défini tout à l'heure la Chose, à savoir ce qui du réel pâtit du signifiant.

Observez bien ceci – ce vers quoi nous dirige la pensée freudienne consiste à nous poser le problème de ce qu'il y a au cœur du fonctionnement du principe du plaisir, à savoir un au-delà de ce principe du plaisir, et très probablement ce que l'autre jour j'ai appelé une foncière bonne ou mauvaise volonté. Bien sûr, toutes sortes de pièges et de fascinations s'offrent ici à votre pensée, comme la question de savoir si l'homme, comme on dit – comme si c'était si simple de définir l'homme – est foncièrement bon ou mauvais. Mais il ne s'agit pas de cela, il s'agit de l'ensemble. Il s'agit du fait que l'homme façonne ce signifiant et l'introduit dans le monde – autrement dit, de savoir ce qu'il fait en le façonnant à l'image de la Chose, alors que celle-ci se caractérise en ceci, qu'il nous est impossible de nous l'imaginer. C'est là que se situe le problème de la sublimation.

C'est pourquoi je prends comme point de départ l'histoire de la *Minne*. Je l'ai prise par ce terme parce qu'il est particulièrement exemplaire, et ne fait pas ambiguïté dans la langue germanique. La *Minne* est bel et bien disincte de la *Liebe*, alors qu'en français le même mot *amour* nous sert.

La problème de l'auteur en question est de savoir le lien qu'il peut y avoir entre la si profonde et si secrète hérésie qui se met à dominer l'Europe à partir de la fin du XI<sup>e</sup> siècle, sans que l'on puisse savoir si les choses ne sont pas allées plus haut, et l'apparition, l'articulation, la mise en œuvre, de toute une morale, de toute une éthique, de tout un style de vie, qui s'appelle l'amour courtois.

Je ne force rien en vous disant que, une fois dépouillées toutes les données historiques, sociales, politiques, économiques, et mises en œuvre toutes nos méthodes d'interprétation d'une superstructure, les historiens actuels prennent d'une façon vraiment univoque le parti de donner leur langue au chat. Rien ne donne une explication complètement satisfaisante du succès de cette extraordinaire mode, à une époque qui n'était pas si douce, ni policée, je vous prie de le croire – au contraire. On sort à peine de la première féodalité qui se résumait, dans la pratique, à la dominance sur une grande surface géographique de mœurs de bandits, et voici élaborées les règles d'une relation de l'homme à la femme qui se présente avec toutes les caractéristiques d'un paradoxe stupéfiant.

Vu l'heure où nous sommes, je ne vais même pas commencer de vous l'articuler aujourd'hui. Sachez néanmoins ce que sera mon propos de la prochaine fois – ce sera le problème ambigu et énigmatique de ce dont il s'agit dans l'objet féminin.

Ne croyez pas que ce soit quelque chose qui me soit propre – je n'essaierai pas d'introduire mes faibles moyens d'investigation dans cette question. Mais le fait que cet objet de la louange, du service, de la soumission et de toutes sortes de comportements sentimentaux stéréotypés du tenant de l'amour courtois par rapport à la Dame, finit par faire dire à un auteur qu'ils ont tous l'air de louer une seule personne, ce fait est bien de nature à nous laisser dans une position interrogative. Le romaniste en question est M. André Morin, professeur à la faculté des Lettres de l'Université de Lille, à qui l'on doit également une très belle anthologie du *Minnesang* parue chez Aubier.

Cette création est fonction d'un objet dont nous en sommes à nous demander le rôle exact que jouaient les personnages de chair et d'os qui pourtant étaient bel et bien engagés dans cette affaire. On peut pourtant très bien nommer les dames et les personnes qui étaient au cœur de la propagation de ce nouveau style de comportement et d'existence au moment où il a émergé. On connaît les premières vedettes de cette espèce d'épidémie sociale aussi bien que l'on connaît Monsieur Sartre et Madame de Beauvoir. Éléonore d'Aquitaine n'est pas un personnage mythique, sa fille, la comtesse de Champagne, non plus.

L'important sera de voir comment certaines des énigmes que se posent à ce propos les historiens peuvent être pour nous résolues en fonction de la doctrine que je vous expose, la doctrine analytique, pour autant qu'elle permet d'expliquer le phénomène comme une œuvre de sublimation dans sa portée la plus pure.

Vous verrez jusque dans les détails comment l'on opère ici pour

donner à un objet, qui est appelé en l'occasion la Dame, valeur de représentation de la Chose. Cela nous permettra ensuite, pour vous dessiner le chemin qui nous reste à parcourir avant que je ne vous quitte au milieu de février, de montrer ce qui, de cette construction, est resté à titre de séquelles dans le rapport à l'objet féminin, avec le caractère problématique où il se présente à nous encore actuellement. Nous aurons à le concevoir dans les formes de la structure analytique.

Au-delà de cette séparation de février, ma visée est de vous permettre de mesurer à sa juste valeur ce que comporte la nouveauté freudienne.

L'idée de création est consubstantielle à votre pensée. Vous ne pouvez penser, et personne, en termes autres que créationnistes. Ce que vous croyez être le modèle le plus familier de votre pensée, à savoir l'évolutionnisme, est, chez vous comme chez tous vos contemporains, une forme de défense, de cramponnement à des idéaux religieux, qui vous empêchent de voir ce qui se passe dans le monde autour de vous. Mais ça n'est pas parce que vous êtes, comme tout le monde, que vous le sachiez ou pas, pris dans la notion de création, que le Créateur est pour vous dans une position bien claire.

Il est clair que Dieu est mort. C'est ce que Freud exprime de bout en bout dans son mythe – puisque Dieu est sorti du fait que le Père est mort, cela veut dire sans doute que nous nous sommes aperçus que Dieu est mort, et c'est pour cela que Freud cogite si ferme là-dessus. Mais aussi bien, puisque c'est le Père mort à l'origine que Dieu dessert, lui aussi était mort depuis toujours. La question du Créateur dans Freud est donc de savoir à quoi doit être appendu de nos jours ce qui continue à s'exercer de cet ordre.

C'est là le terme de notre recherche de cette année – le mode sous lequel la question de ce qu'il en est de la Chose se pose pour nous. C'est cela que Freud aborde dans sa psychologie de la pulsion, car le *Trieb* ne peut aucunement se limiter à une notion psychologique – c'est une notion ontologique absolument foncière, qui répond à une crise de la conscience que nous ne sommes pas forcés de pleinement repérer, parce que nous la vivons.

De quelque façon que nous la vivions, le sens de ce que j'essaie d'articuler devant vous, c'est d'essayer de vous en faire prendre conscience.

## X

### PETITS COMMENTAIRES EN MARGE

*L'élément gnomique.  
Art, religion, science.  
A propos de Spitz.  
Anamorphose et architecture.  
Primauté du Es.*

Je ne suis pas ce matin dans des conditions d'emportement suffisantes, selon mes propres critères, pour que je vous fasse mon séminaire comme à l'ordinaire – ceci plus particulièrement concernant le point où nous sommes arrivés, alors que je désire pouvoir poser devant vous des formules tout à fait précises. Vous me permettrez donc d'atermoyer à la prochaine fois.

La coupure de mon absence pendant quinze jours tombe mal, puisque j'aurais aimé pouvoir déjà poursuivre au-delà de ce que je vous ai annoncé la dernière fois que je traiterai – après l'avoir traité, bien entendu.

#### 1

L'amour courtois est en effet une forme exemplaire, un paradigme de sublimation. Nous n'en avons de témoignages documentaires que par l'art essentiellement, mais nous en sentons encore maintenant les retentissements éthiques.

Si nous n'avons plus de l'amour courtois que des témoignages documentaires de l'art, sous une forme presque morte, mis à part le très vif intérêt archéologique que nous pouvons y porter, il est manifeste que ses retentissements éthiques sont encore sensibles dans les rapports entre les sexes.

La longue portée des effets d'un phénomène que l'on pourrait croire localisé à un problème qui est presque d'esthétique, est ainsi de nature à

nous rendre sensibles à l'importance de la sublimation, que l'analyse a portée au premier plan.

Je désire avoir toute ma forme pour pouvoir vous montrer comment le problème se pose historiquement, comment il se pose en méthode, et que, là encore, nous nous trouvons en posture d'éclairer les difficultés avouées qu'ont rencontrées les historiens, romanistes, philologues, les divers spécialistes qui se sont attachés à ce problème, et qui reconnaissent qu'ils ne sont d'aucune façon parvenus à réduire à aucun conditionnement repéré le phénomène de l'amour courtois dans son apparition historique.

L'aveu est commun, et je dirai, presque uniforme. Il y a là un phénomène paradoxal – et comme de bien entendu, comme chaque fois que l'on se trouve en présence d'un phénomène de cet ordre, les chercheurs ont été souvent portés à scruter les influences, ce qui n'est dans bien des cas qu'une façon de reporter le problème. Ils nous disent – le problème a sa source dans la communication de quelque chose qui s'est produit à côté. Encore faut-il savoir comment ça s'est produit à côté – mais précisément dans ce cas, c'est bien ce qui échappe.

En l'occasion, le recours aux influences est loin d'avoir éclairci le problème. Nous, c'est dans son cœur que nous essaierons de le prendre, et nous verrons que la théorie freudienne est de nature à y apporter une certaine lumière. A ce titre donc, je le prends non seulement pour sa valeur d'exemple, mais pour sa valeur de méthode.

Partir de ce point très localisé ne veut pas dire que tout de ce qui concerne la sublimation soit à considérer dans la ligne ici ouverte, à savoir, à partir du rapport homme-femme, du couple. Je ne prétends nullement y réduire le problème de la sublimation, ni même le centrer là-dessus. Je crois au contraire que partir de cet exemple est capital pour arriver à une formule générale dont nous avons déjà l'amorce dans Freud, si nous savons où la lire – je ne dis pas chercher tel ou tel détail.

Si je procède quelquefois en mettant en valeur une phrase, une formule isolée de Freud, et j'allais presque dire un élément gnomique – cet élément gnomique, je suis très conscient d'essayer de le mettre en action pour moi. Quand je vous donne une formule comme *le désir de l'homme est le désir de l'Autre*, c'est une formule gnomique, bien que Freud n'ait pas cherché à la donner comme telle. Mais il l'a fait de temps en temps, sans le faire exprès. Ainsi je vous ai rapporté un jour une formule très courte, qui rapproche les mécanismes respectifs de l'hystérie, de la névrose obsessionnelle et de la paranoïa, de trois termes de sublimation, l'art, la religion et la science. A un autre endroit, il

rapproche la paranoïa du discours scientifique. Ces indications nous aideront à articuler dans toute sa généralité la formule où, au dernier terme, nous arriverons à ordonner la fonction de la sublimation dans la référence à la Chose.

Cette Chose est accessible dans des exemples très élémentaires, qui sont presque de la nature de la démonstration philosophique classique, à l'aide du tableau noir et du bout de craie. J'ai pris la dernière fois l'exemple schématique du vase pour vous permettre de saisir où se situe la Chose dans le rapport qui met l'homme en fonction de médium entre le réel et le signifiant. Cette Chose, dont toutes les formes créées par l'homme sont du registre de la sublimation, sera toujours représentée par un vide, précisément en ceci qu'elle ne peut pas être représentée par autre chose – ou plus exactement, qu'elle ne peut qu'être représentée par autre chose. Mais dans toute forme de sublimation, le vide sera déterminatif.

Je vous indique d'ores et déjà trois modes différents selon lesquels l'art, la religion et le discours de la science se trouvent avoir affaire avec cela – par trois formules dont je ne vous dis pas que je les retiendrai au dernier terme, quand nous aurons parcouru ensemble notre chemin.

Tout art se caractérise par un certain mode d'organisation autour de ce vide. Je ne crois pas que ce soit une formule vaine malgré sa généralité, pour diriger ceux qui s'intéressent à l'élucidation des problèmes de l'art, et je pense avoir les moyens de l'illustrer pour vous de façon multiple et très sensible.

La religion consiste dans tous les modes d'éviter ce vide. Nous pouvons dire cela en forçant la note de l'analyse freudienne, pour autant que Freud a mis en relief les traits obsessionnels du comportement religieux. Mais, encore que toute la phase cérémonielle de ce qui constitue le corps des comportements religieux entre en effet dans ce cadre, nous ne saurions pleinement nous satisfaire de cette formule, et un mot comme *respecter* ce vide va peut-être plus loin. De toute façon, le vide reste au centre, et c'est précisément en cela qu'il s'agit de sublimation.

Pour le troisième terme, à savoir le discours de la science, en tant qu'il est originé pour notre tradition dans le discours de la sagesse, dans le discours de la philosophie, y prend sa pleine valeur le terme employé par Freud à propos de la paranoïa et de son rapport à la réalité psychique – *Unglauben*.

Je l'ai souligné pour vous au passage dans un de mes derniers séminaires – l'*Unglauben* n'est pas la négation de la phénoménologie du *Glauben*, de la croyance. Freud n'y est pas revenu de façon englobante et

définitive, mais néanmoins cela parcourt toute son œuvre, et il donne une extrême importance à cette fonction dans l'*Entwurf*. La phénoménologie de la croyance est restée pour lui, jusqu'au terme, une obsession – aussi bien *Moïse et le Monothéisme* est-il tout entier construit pour expliquer les phénomènes fondamentaux de la croyance.

Plus profond, plus dynamiquement significatif pour nous, est le phénomène de l'incroyance, qui n'est pas la suppression de la croyance – c'est un mode propre du rapport de l'homme à son monde, et à la vérité, celui dans lequel il subsiste.

Vous auriez bien tort là-dessus de vous fier à des oppositions sommaires, et de penser que l'histoire a connu des virages sensationnels, comme serait le passage de l'âge théocratique aux formes dites humanistes de la libération de l'individu et de la réalité. La conception du monde n'est pas ici quelque chose de décisif. Il ne s'agit pas, en cette occasion, de quoi que ce soit qui ressemble à une *Weltanschauung* quelconque – et pas de la mienne non plus. Je ne suis ici qu'à titre d'indicateur, pour vous aider à vous orienter dans la bibliographie de ce que l'on peut trouver sur ce sujet de plus sérieux comme repères, grâce à des gens qui, chacun dans leur spécialité, sont doués de quelque capacité de réflexion. Je vous conseillerai ici de vous référer à l'œuvre d'un historien, Lucien Febvre, qui, dans une collection très accessible, a écrit, sous le titre du *Problème de l'incroyance au XVII<sup>e</sup> siècle*, un livre qui est de nature à vous montrer comment un emploi sain des méthodes historiques nous permet de poser de façon plus nuancée qu'il n'est coutume la question des modes d'évolution de la pensée concernant les problèmes de la foi.

Si vous en avez le temps, et si vous désirez lire des choses somme toute assez plaisantes, vous lirez aussi un petit livre du même auteur, annexe mais nullement secondaire, petite barque accrochée au sillage du navire, qui s'appelle *Autour de l'Heptaméron*. Il s'agit de Marguerite de Navarre que personne d'entre vous ne confond, je l'espère, avec la reine Margot, et qui n'est pas simplement un auteur libertin, mais se trouve avoir écrit quelque traité mystique, chose qui n'est pas faite pour provoquer l'étonnement de l'historien.

L'historien essaie de nous montrer dans le contexte du temps, et dans le contexte psychologique de l'auteur, ce que peuvent signifier ces recueils de contes qui portent le titre d'*Heptaméron*. Et cela est de nature à nous permettre de le lire avec, on ne peut pas dire même un œil plus éclairé, mais un œil qui ne censure pas le texte, à savoir les réflexions de chacun des personnages après chacun des récits qui sont censés être vrais, et qui le sont sûrement pour la plus grande part. Les pensées des inter-

locuteurs, qui se situent dans un registre de réflexion morale, et même formellement religieuse, sont généralement censurées parce que l'on considère au départ que cela n'est que de la sauce. Mais c'est justement ce sur quoi il convient de ne pas se tromper – dans un plat, la sauce est toujours l'essentiel. Lucien Febvre nous apprend à lire l'*Heptaméron*, et à la vérité, si nous savions lire, nous n'aurions pas besoin de lui.

Quant à l'incroyance, il y a là, dans notre perspective, une position du discours qui se conçoit très précisément en rapport avec la Chose – la Chose y est rejetée au sens propre de la *Verwerfung*.

De même que dans l'art il y a une *Verdrangung*, un refoulement de la Chose – que dans la religion il y a peut-être une *Verschiebung* – c'est à proprement parler de *Verwerfung* qu'il s'agit dans le discours de la science. Le discours de la science rejette la présence de la Chose, pour autant que, dans sa perspective, se profile l'idéal du savoir absolu, c'est-à-dire de quelque chose qui pose tout de même la Chose tout en n'en faisant pas état. Chacun sait que cette perspective s'avère en fin de compte dans l'histoire comme représentant un échec.

Le discours de la science est déterminé par cette *Verwerfung*, et c'est probablement pourquoi – ce qui est rejeté du symbolique reparaisant; selon ma formule, dans le réel – il se trouve déboucher sur une perspective où c'est bien quelque chose d'aussi énigmatique que la Chose qui se profile, au terme de la physique.

Je remets donc à la prochaine fois mon paradigme concernant l'amour courtois, exemple d'une sublimation de l'art dont nous trouvons encore les effets vivants. Nous les suivrons après que je serai revenu de mon absence, nous piquerons un échantillonnage de ces traces, des effets indiscutables de la construction signifiante primitive qui est déterminante dans le phénomène de l'amour courtois, et nous nous essaierons à reconnaître dans les faits actuels quelque chose qui n'est explicable que par le recours à cette origine.

• Puisque je me livre aujourd'hui à un petit commentaire en marge, je vous fais remarquer, en passant, que cette notion de la Chose que je vous apporte cette année comme une élaboration nouvelle, vous auriez tort de croire qu'elle ne fut point là immanente à ce que nous avons abordé les années précédentes.

• Et puisque aussi bien certains s'interrogent quelquefois de certaines propriétés de ce qu'on appelle mon style, je dois vous rappeler, par exemple, l'expression *la Chose freudienne*, que j'ai donnée comme titre à une chose que j'ai écrite, et à laquelle il ne serait pas mauvais que vous vous rapportiez. Ce texte, ce titre ont étonné, parce que, quand on commence à commenter philosophiquement mes intentions, il arrive

qu'on les fasse entrer dans cette occupation qui fut très à la mode pendant un temps, de combattre la réification. Bien entendu, réifier, je n'ai jamais rien dit de pareil. Mais on peut toujours enrouler des intentions autour d'un discours. Il est clair que, si j'ai choisi ce titre, c'était à dessein. Si vous voulez bien relire ce texte, vous vous apercevrez que c'est essentiellement de la Chose que je parle. J'en parle d'une façon qui est évidemment à la source du malaise incontestable que ce texte a produit alors, à savoir que c'est la Chose qu'à plusieurs moments je fais parler.

2

Je voudrais maintenant que notre réunion puisse tout de même servir un peu à ceux qui se sont déplacés de plus ou moins loin.

Il me semble probable que certains d'entre vous, au point où nous sommes parvenus de mon séminaire, puissent avoir quelques questions à me poser, ou quelques réponses à me proposer, et me témoigner de ce que pour eux signifie tel point de mon exposé.

Je sais bien qu'il n'est jamais commode de rompre le silence d'un rassemblement pour prendre la parole et agiter le grelot, je vous laisse donc la faculté de me poser une question écrite. Cela n'a qu'un inconvénient, c'est que moi, je serai libre de la lire comme je voudrai.

Nous allons en même temps nous occuper à quelque chose d'inattendu qui ne me paraît pas mal. Une partie d'entre vous était hier à la séance scientifique de notre *Société*, et je ne sais pas comment elle s'est terminée, puisque j'ai dû partir après avoir moi-même répondu abondamment aux conférenciers, pour qui j'ai la plus grande affection, et leur avoir témoigné tout l'intérêt que j'avais pris à leur travail. Ils sont ici aujourd'hui, et j'aimerais demander à Smirnov quelques explications à propos du *No and yes* de Spitz.

Pourquoi avez-vous mis le *yes* complètement dans votre poche ?  
[Réponse de M. Smirnov.]

Pour ceux qui ne connaissent pas le texte, il s'agit d'un livre qui se situe dans la chaîne de toute une série de travaux fondés sur l'observation directe de l'enfant nouveau-né, très exactement de l'enfant infans, c'est-à-dire jusqu'à la limite de l'apparition du langage articulé comme tel. A l'intérieur de ce camp, Spitz prétend retrouver le *pattern* du non, en tant que forme sémantique, dans un certain nombre de gestes, de manifestations, et d'abord dans le *rooting* – c'est le geste d'oscillation de

la tête que fait l'enfant dans l'approche du sein. Le mot est très difficile à traduire, mais il y a dans le texte un corrélatif, le mot *snot*, museau, qui montre bien ce dont il s'agit.

Ce geste est évoqué dans sa plénitude de possibilités significatives. Hier, Smirnov s'est attaché à nous montrer que Spitz doit y faire rentrer des fonctions qui jouent à propos de la frustration qui accompagne pour l'enfant le non de l'adulte. Ce qui surgit est très loin de présenter originellement avec sa signification finale, puisqu'au dernier terme – je vous passe les autres formes où se manifeste le geste latéral de la tête – c'est en somme du geste d'approche, d'attente de la satisfaction qu'il s'agit.

Je suis loin d'être sévère pour Spitz, et c'est au contraire sa défense que je prends – je ne dis pas qu'il ait raison, mais c'est très fort, et plein de relief. Et je vous reproche de n'avoir pas mis en valeur qu'il va jusqu'à considérer le phénomène comme analogue à ce qui se passe dans une névrose traumatique – c'est le dernier souvenir, dit-il, avant la réaction catastrophique qui surgit.

Je vous ai embarrassé en vous demandant d'évoquer les autres travaux de Spitz, à savoir sa fiction de la *Primal Cavity* et, à tout le moins, sa référence à l'écran du rêve.

Spitz n'articule pas, d'une façon générale, qu'un mode de réaction relevant d'un stade antérieur peut être utilisé lors d'une situation critique. Cela me paraît pourtant une idée très féconde, et toujours à mettre en valeur. Je crois que vous l'avez souligné, à moins que ce ne soit Laplanche.

Spitz est réduit à faire intervenir un mécanisme aussi passif que celui de la névrose traumatique. Il implique donc, antérieurement, quelque frustration du nourrissage. Il considère l'acte de *rooting* comme une trace qui reste inscrite après quelque chose qu'on doit supposer être le refus ou le retrait du sein en tant qu'il l'antécède immédiatement. Mais on s'étonne qu'il l'articule de façon isolée, à partir d'un cas, et non d'une façon générale.

[Interventions de MM. Smirnov et Laplanche ; question de M. Audouard : *Pourquoi nous parlez-vous de das Ding au lieu de nous parler simplement de médiation ?*]

Pour vous répondre tout de suite brièvement, je sais que vous avez toujours entendu l'accent de ce que l'on peut appeler les réinterprétations hégéliennes de l'expérience analytique. Nous abordons ici l'expérience freudienne comme éthique, c'est-à-dire dans sa dimension essentielle, puisqu'elle nous dirige dans une action, qui, étant thérapeutique, est incluse, que nous le voulions ou non, dans le registre, dans les

termes de l'éthique. Et moins nous le voudrions, plus ce sera. L'expérience nous le montre – une forme d'analyse qui se targue d'un cachet tout spécialement scientifique aboutit à des notions normatives dont je me plais quelquefois à parler en rappelant la malédiction de saint Matthieu sur ceux qui lient des fardeaux encore plus lourds pour les faire porter sur les épaules des autres. Renforcer les catégories de la normativité affective a des effets qui peuvent inquiéter.

Il est clair que l'accent est mis par nous sur ce qu'il y a d'irréductible dans la tendance, sur ce qui se propose, à l'horizon d'une médiation, comme ce que la réification n'arrive pas à inclure. Mais à cerner ce quelque chose dont nous faisons le tour, nous cernons cette image vide.

L'intention délibérée de mettre en valeur cette notion n'a jamais été absente de ce que j'ai dit jusqu'à présent. Si vous vous reportez à ce que j'ai donné comme textes sur ce sujet, vous verrez qu'il n'y a pas d'ambiguïté. Il ne saurait sûrement pas m'être imputé ce radicalisme hégélien qu'un imprudent m'a attribué quelque part dans *les Temps modernes*. Toute la dialectique du désir que j'ai développée devant vous, et qui commençait justement au moment où l'imprudent écrivait cette phrase, s'en séparait très nettement. Cela est encore bien plus accentué cette année. Le caractère inévitable me paraît spécialement marqué dans l'effet de la sublimation.

M. X : – *La formule de la sublimation que vous avez donnée est d'élever l'objet à la dignité de la Chose. Cette Chose n'est pas au départ, puisque la sublimation va nous y mener. Je pose la question de savoir si cette Chose n'est pas tout à fait une chose, mais au contraire la Non-Chose, que par la sublimation, on va arriver à voir comme étant la Chose (...).*

Tout ce que vous dites ne me paraît pas mal orienté, et il est clair que vous suivez toujours très bien les choses que j'énonce. Quelque chose nous est offert, à nous analystes, si nous suivons la somme de notre expérience et si nous savons l'apprécier. L'effort de sublimation, vous dites qu'il tend à la fin de réaliser la Chose, ou à la sauver. C'est vrai, et ce n'est pas vrai. Il y a là une illusion.

La science, ni la religion ne sont de nature à sauver la Chose, ou à nous la donner, pour autant que le cercle enchanté qui nous sépare d'elle

est posé par notre rapport au signifiant. Comme je vous l'ai dit, la Chose est ce qui du réel pâtit de ce rapport fondamental, initial, qui engage l'homme dans les voies du signifiant, du fait même qu'il est soumis à ce que Freud appelle le principe du plaisir, et dont il est clair, je l'espère, dans votre esprit, que ce n'est pas autre chose que la dominance du signifiant – je dis, le véritable principe du plaisir tel qu'il joue dans Freud.

En somme, c'est l'effet de l'incidence du signifiant sur le réel psychique qui est en cause, et c'est pour cette raison que l'entreprise sublimatoire n'est pas purement et simplement insensée sous toutes ses formes – on répond avec ce qui est en jeu.

Je voulais avoir aujourd'hui, pour vous le montrer à la fin du séminaire, un objet qui demande pour être compris, non pas pour être décrit, un long commentaire dans l'histoire de l'art. Qu'on soit arrivé à construire un objet pareil, et à y trouver du plaisir, n'est pas sans nécessiter quelques détours.

Je vais vous le décrire. C'est un objet dit d'anamorphose. Je pense que beaucoup savent ce que c'est – c'est toute espèce de construction faite de telle sorte que, par transposition optique, une certaine forme qui n'est pas perceptible au premier abord se rassemble en une image lisible. Le plaisir consiste à la voir surgir d'une forme indéchiffrable.

La chose est extrêmement répandue dans l'histoire de l'art. Il suffit d'aller au Louvre – vous y verrez le tableau des *Ambassadeurs* d'Holbein, et aux pieds de l'un d'eux, fort bien constitué comme vous et moi, vous verrez sur le sol une forme énigmatique allongée, qui a à peu près la forme des œufs sur le plat. En vous plaçant sous un certain angle où le tableau lui-même disparaît dans son relief en raison des lignes de fuite de la perspective, vous voyez apparaître une tête de mort, insigne du thème classique de la *Vanitas*. Et ceci dans un tableau tout à fait bien, un tableau de commande des ambassadeurs en Angleterre, qui ont dû être très contents du travail d'Holbein, et ce qui était au bas a dû aussi beaucoup les amuser.

Ce phénomène est daté. C'est au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle que les choses en sont venues sur ce point à prendre cette acuité d'intérêt, et même de fascination. Il existait, dans une chapelle construite sur l'ordre des jésuites au temps de Descartes, tout un mur de dix-huit mètres de long qui représentait une scène de la vie des saints, ou de crèche, tout à fait illisible à un point quelconque de cette salle, mais, entrant par un certain couloir, vous pouviez voir un court instant se rassembler ces lignes extraordinairement dispersées, et percevoir le corps de la scène.

\* L'anamorphose que je voulais vous apporter ici était beaucoup moins

volumineuse. Elle appartient à l'homme des collections auquel j'ai fait allusion. Il s'agit d'un cylindre poli qui joue la fonction de miroir, autour duquel vous mettez une sorte de bavette, c'est-à-dire une surface plane sur laquelle vous avez également des lignes inintelligibles. Quand vous êtes sous un certain angle, vous voyez surgir dans le miroir cylindrique l'image dont il s'agit – celle-ci est une très belle anamorphose d'un tableau de la crucifixion, imité de Rubens.

Cet objet n'aurait pu être forgé, avoir eu un sens nécessaire sans toute une évolution préalable. Il y a derrière lui toute l'histoire de l'architecture, celle de la peinture, leur combinaison, l'impact de cette combinaison.

Pour parler de façon abrégée, l'architecture primitive peut être définie comme quelque chose d'organisé autour d'un vide. C'est aussi bien l'impression authentique que nous donnent par exemple les formes d'une cathédrale comme Saint-Marc, et c'est le vrai sens de toute architecture. Puis après, pour des raisons économiques, on se contente de faire des images de cette architecture, on apprend à peindre l'architecture sur les murs de l'architecture – et la peinture est d'abord quelque chose qui s'organise autour d'un vide. Comme il s'agit, avec ce moyen moins marqué dans la peinture, de retrouver le vide sacré de l'architecture, on essaie de faire quelque chose qui y ressemble de plus en plus, c'est-à-dire que l'on découvre la perspective.

Le stade suivant est paradoxal et bien amusant, et montre comment on s'étrangle soi-même avec ses propres nœuds.

A partir du moment où l'on a découvert la perspective dans la peinture, on fait une architecture qui se soumet à la perspective de la peinture. L'art de Palladio, par exemple, le rend tout à fait sensible – allez voir le théâtre de Palladio à Vicence, petit chef-d'œuvre dans son genre, en tout cas instructif et exemplaire. L'architecture néo-classique se soumet aux lois de la perspective, joue avec elles, en fait sa propre règle, c'est-à-dire les met à l'intérieur de quelque chose qui a été fait dans la peinture pour retrouver le vide de l'architecture primitive.

A partir de ce moment-là, on est enserré dans un nœud, qui semble de plus en plus se dérober au sens de ce vide. Et je crois que le retour baroque à tous les jeux de la forme, à tous ces procédés, dont l'anamorphose, est un effort pour restaurer le sens véritable de la recherche artistique – les artistes se servent de la découverte des propriétés des lignes, pour faire resurgir quelque chose qui soit justement là où on ne sait plus donner de la tête – à proprement parler, nulle part.

Le tableau de Rubens qui surgit à la place de l'image inintelligible montre bien ce dont il s'agit – il s'agit, d'une façon analogique, ou anamorphique, de réindiquer que ce que nous cherchons dans l'illusion est quelque chose où l'illusion elle-même se transcende en quelque sorte, se détruit, en montrant qu'elle n'est là qu'en tant que signifiante.

C'est ce qui redonne éminemment la primauté au domaine du langage, où nous n'avons bel et bien affaire, en tous les cas, qu'au signifiant. Et c'est ce qui rend sa primauté dans l'ordre des arts à la poésie. C'est bien pourquoi, pour aborder les problèmes du rapport de l'art à la sublimation, je partirai de l'amour courtois, c'est-à-dire des textes qui en montrent sous une forme spécialement exemplaire le côté conventionnel, au sens où le langage participe toujours de l'artifice par rapport à quoi que ce soit d'intuitif, de substantiel et de vécu.

Ce phénomène est d'autant plus frappant que nous le voyons se développer à une époque où tout de même, on baisait ferme et dru, je veux dire où l'on n'en faisait pas mystère, où l'on ne mâchait pas les mots.

Cette coexistence de deux formes concernant ce thème est ce qu'il y a de plus frappant.

Vous faites intervenir ici la Chose et la Non-Chose. Bien sûr, si vous y tenez, la Chose est en même temps Non-Chose. A la vérité, le non, justement, n'est certainement pas individualisé d'une façon signifiante. C'est très exactement la difficulté que nous propose là-dessus la notion freudienne de *Todestrieb*, alors que Freud nous dit en même temps qu'il n'y a pas de négation dans l'inconscient.

Nous ne faisons pas là-dessus une philosophie. Je vous renverrai à la notion que j'ai tempérée l'autre jour, de façon à ne pas avoir l'air de décliner mes responsabilités – quand je parle de la Chose, je parle bien de quelque chose. Mais bien entendu, tout de même, j'en parle de façon opérationnelle, pour la place qu'elle tient dans une certaine étape logique de notre pensée et de notre conceptualisation, pour sa fonction dans ce à quoi nous avons affaire.

Hier soir, j'ai évoqué et dénoncé la substitution à toute la topologie classique de Freud d'un terme comme l'*ego*, regrettable chez quelqu'un d'aussi profondément nourri de la pensée analytique que Spitz.

Il est tout de même difficile d'y reconnaître la fonction essentielle d'où est partie l'expérience analytique, qui en a été le choc, et en même temps l'écho et le cortège. N'oublions pas en effet qu'il a été tout de

suite répondu à Freud par l'invention du terme de *das Es*. Cette primauté du *Es* est actuellement tout à fait oubliée.

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

M. LAPLANCHE : – *Je voudrais encore poser une question sur le rapport du principe du plaisir et du jeu du signifiant.*

Ce rapport repose tout entier sur ceci, que le principe du plaisir s'exerce fondamentalement dans l'ordre de l'investissement, *Besetzung*, dans ses *Bahnungen*, et qu'il est facilité par les *Vorstellungen*, et plus encore – ce terme apparaît très précocement, c'est-à-dire avant l'article sur *l'Inconscient* – par ce qu'il appelle les *Vorstellungsrepräsentanzen*. Chaque fois qu'un état de besoin est suscité, le principe du plaisir tend à provoquer un réinvestissement dans son fond – entre guillemets, puisqu'à ce niveau métapsychologique il ne s'agit pas de clinique – un réinvestissement hallucinatoire de ce qui a été antérieurement hallucination satisfaisante.

C'est en cela que consiste le nerf diffus du principe du plaisir. Le principe du plaisir tend au réinvestissement de la représentation. L'intervention du principe de réalité ne peut donc qu'être tout à fait radicale – elle n'est jamais une seconde étape. Bien entendu, aucune adaptation à la réalité ne se fait sinon par un phénomène de gustation, d'échantillonnage, par où le sujet arrive à contrôler, on dirait presque avec la langue, ce qui fait qu'il est bien sûr de ne pas rêver.

Cela est absolument constitutif du nouveau de la pensée freudienne, et d'ailleurs n'a jamais été méconnu par personne. C'est paradoxal et provocant. Le fonctionnement de l'appareil psychique, personne n'avait jamais osé l'articuler ainsi avant lui. Il le décrit à partir de l'expérience de ce qu'il a vu surgir d'irréductible au fond des substitutions hystériques – la première chose que peut faire l'homme démuné lorsqu'il est tourmenté par le besoin, est de commencer par halluciner sa satisfaction, et puis il ne peut rien faire d'autre que contrôler. Par bonheur, il fait en même temps à peu près les gestes qu'il faut pour se raccrocher à la zone où cette hallucination coïncide avec un réel approximatif.

Voilà de quel départ de misère toute la dialectique de l'expérience, si l'on veut respecter les textes fondamentaux, s'articule en termes

PETITS COMMENTAIRES EN MARGE

freudiens. C'est ce que je vous ai dit en parlant du rapport du principe du plaisir et du signifiant.

Car les *Vorstellungen* ont d'ores et déjà à l'origine le caractère d'une structure signifiante.

3 FÉVRIER 1960.



## XI

### L'AMOUR COURTOIS EN ANAMORPHOSE

*Sur l'histoire et sur les fins de l'art.  
La sublimation du Père.  
A propos de Bernfeld.  
La vacuole et le partenaire inhumain.  
La conduite du détour.*

Pourquoi cette anamorphose est-elle ici, sur cette table ? Elle est ici pour illustrer ma pensée.

Je vous ai fait la dernière fois un raccourci sur le sens, ou le but, de l'art, au sens commun que nous donnons actuellement à ce terme, les Beaux-Arts. Il n'y a pas que moi que cela ait préoccupé dans la psychanalyse, et j'ai déjà fait allusion à l'article d'Ella Sharpe sur le sujet de la sublimation, qui prend son départ des parois de la caverne d'Altamira, première caverne décorée à avoir été découverte. Peut-être ce que nous décrivons comme ce lieu central, cette extériorité intime, cette extimité, qui est la Chose, éclairera-t-il pour nous ce qui reste encore question, voire mystère, à ceux qui s'intéressent à l'art préhistorique – c'est à savoir précisément son site.

#### 1

On s'étonne qu'une cavité souterraine ait été choisie. Un tel site n'offre que des obstacles à la prise de vue que l'on suppose nécessitée par la création et la contemplation des images saisissantes qui ornent les parois. Produire des images, aller les contempler, ne devaient pas être choses de toute facilité dans les conditions d'éclairage que l'on suppose devoir être celles des primitifs. Et pourtant, au tout départ, c'est bien sur les parois d'une cavité que sont jetées les images qui nous paraissent être les premières productions de l'art primitif.

On pourrait les appeler au double sens du terme, subjectif et objectif,

des épreuves. Épreuves sans doute pour l'artiste, car ces images, vous le savez, se recouvrent souvent les unes les autres, comme si, en un lieu consacré, c'était, pour chaque sujet capable de s'offrir à cet exercice, l'occasion de dessiner, de projeter à nouveau ce qu'il avait à manifester, et aussi bien de le faire sur ce qui avait été fait précédemment. Cela nous donne la pensée de quelque chose comme la mise à jour d'une certaine possibilité créatrice. Épreuves au sens objectif également, car ces images ne peuvent pas ne pas nous saisir comme étant profondément liées à la fois au rapport le plus étroit au monde, je veux dire à la subsistance même de populations qui semblent être composées essentiellement de chasseurs, mais aussi bien à ce quelque chose qui, dans sa subsistance, se présente avec le caractère d'un au-delà du sacré, qui est justement ce que nous essayons de fixer dans sa forme la plus générale par le terme de la Chose. C'est la subsistance primitive, dirai-je, sous l'angle de la Chose.

Il y a là une ligne qui se retrouve à l'autre bout dans l'exercice, infiniment plus proche de nous, qu'est cette anamorphose, probablement du début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Et je vous ai dit l'intérêt qu'ont pris à cette époque les exercices de ce genre pour la pensée constructive des artistes. J'ai essayé de vous faire comprendre très brièvement comment on peut en dessiner la genèse.

De même que l'exercice sur la paroi consiste à fixer l'habitant invisible de la cavité, nous voyons la chaîne s'établir du temple, en tant qu'organisation autour de ce vide, qui désigne justement la place de la Chose, jusqu'à la figuration du vide sur les parois de ce vide lui-même, pour autant que la peinture apprend progressivement à le maîtriser, ce vide, à le serrer de si près qu'elle se voue à le fixer sous la forme de l'illusion de l'espace. Nous pouvons organiser l'histoire de la peinture autour de la progressive maîtrise de l'illusion de l'espace.

Je vais vite, et je ne vous donne ce gramme rapide que pour que vous le mettiez à l'épreuve de ce que vous pourrez lire par la suite sur ce sujet.

Avant l'instauration systématique des lois géométriques de la perspective formulées à la fin du XV<sup>e</sup> et au début du XVI<sup>e</sup> siècle, la peinture a montré une sorte d'étape, où des artifices permettent de structurer cet espace. Par exemple, le double bandeau que l'on voyait au VI<sup>e</sup> siècle et au VII<sup>e</sup> siècle aux parois de Sainte-Marie-Majeure est une façon de traiter certaines stéréognosies. Mais laissons – l'important est qu'à un moment on en arrive à l'illusion. Autour de cela reste un point sensible, un point de lésion, un point douloureux, un point de retournement de toute

l'histoire en tant qu'histoire de l'art, et en tant que nous y sommes impliqués – c'est que l'illusion de l'espace est autre chose que la création du vide. C'est ce que représente l'apparition des anamorphoses à la fin du XVI<sup>e</sup>, début du XVII<sup>e</sup>.

Je vous ai parlé la dernière fois d'un couvent de jésuites, c'était un lapsus – j'ai vérifié dans l'excellent livre de Baltrusaitis sur les anamorphoses, il s'agit d'un couvent de minimes, autant à Rome qu'à Paris. Je ne sais pourquoi, aussi, j'ai projeté au Louvre *les Ambassadeurs* d'Holbein, qui sont à la National Gallery. Vous lirez dans ce livre une étude raffinée sur ce tableau, et sur ce crâne que l'on voit surgir quand, après être passé devant le tableau, l'on sort de la pièce par une porte faite à cette fin de le voir dans sa vérité sinistre, au moment où l'on se retourne pour la dernière fois.

Donc, dis-je, l'intérêt pour l'anamorphose est décrit comme le point tournant où, de cette illusion de l'espace, l'artiste retourne complètement l'utilisation, et s'efforce de la faire entrer dans le but primitif, à savoir d'en faire comme telle le support de cette réalité en tant que cachée – pour autant que, d'une certaine façon, il s'agit toujours dans une œuvre d'art de cerner la Chose.

Cela nous permet d'approcher d'un peu plus près cette question irrésolue concernant les fins de l'art – la fin de l'art est-elle d'imiter ou de ne pas imiter ? L'art imite-t-il ce qu'il représente ? Quand on entre dans cette façon de poser la question, on est déjà pris dans la nasse, et il n'y a aucun moyen de ne pas rester dans l'impasse où nous sommes, entre l'art figuratif et l'art dit abstrait.

• Nous ne pouvons que sentir l'aberration qui se formule dans la position implacable du philosophe – Platon fait tomber l'art au dernier degré des œuvres humaines, puisque pour lui, tout ce qui existe n'existe que dans son rapport à l'idée, qui est réelle. Ce qui n'existe n'est déjà qu'imitation d'un plus-que-réel, d'un surréel. Si l'art imite, c'est une ombre d'ombre, une imitation d'imitation. Vous voyez donc quelle vanité il y a dans l'œuvre d'art, dans l'œuvre du pinceau.

• Il ne faut point entrer dans la nasse. Bien sûr, les œuvres de l'art imitent les objets qu'elles représentent, mais leur fin n'est justement pas de les représenter. En donnant l'imitation de l'objet, elles font de cet objet autre chose. Ainsi ne font-elles que feindre d'imiter. L'objet est instauré dans un certain rapport avec la Chose qui est fait à la fois pour cerner, pour présentifier, et pour absentifier.

Tout le monde le sait. Au moment où la peinture tourne une fois de plus sur elle-même, au moment où Cézanne fait des pommes, c'est bien évidemment qu'en faisant des pommes, il fait tout autre chose que

d'imiter des pommes – encore que sa dernière façon de les imiter, qui est la plus saisissante, soit la plus orientée vers une technique de présentification de l'objet. Mais plus l'objet est présentifié en tant qu'imité, plus il nous ouvre cette dimension où l'illusion se brise et vise autre chose. Chacun sait qu'il y a un mystère dans la façon qu'a Cézanne de faire des pommes, car le rapport au réel tel qu'alors il se renouvelle dans l'art fait alors surgir l'objet d'une façon qui est lustrale, qui constitue un renouveau de sa dignité, par où, si je puis dire, sont *datisées* d'une nouvelle façon ces insertions imaginaires. Car, comme on l'a remarqué, celles-ci ne peuvent pas être détachées des efforts des artistes antérieurs pour réaliser eux aussi la fin de l'art.

Évidemment, la notion d'historicité ne saurait être employée ici sans la plus extrême prudence. Le terme d'histoire de l'art est ce qu'il y a de plus captieux. Chaque émergence de ce mode d'opérer consiste toujours à renverser l'opération illusoire, pour retourner vers la fin première, qui est de projeter une réalité qui n'est point celle de l'objet représenté. Dans l'histoire de l'art, au contraire, par la nécessité même qui la supporte, il n'y a que substructure. Le rapport de l'artiste au temps où il se manifeste est toujours contradictoire. C'est contre les normes régnautes, normes politiques par exemple, voire schèmes de pensée, c'est toujours à contre-courant que l'art essaie d'opérer à nouveau son miracle.

Avec l'anamorphose que voici, nous nous trouvons devant un jeu qui peut vous paraître assez vain, si l'on pense aux raffinements opératoires que nécessite cette petite réussite technique. Et pourtant, comment ne pas en être touché, voire ému, devant ce quelque chose où l'image prend une forme montante et descendante ? Devant cette sorte de seringue qui, si je me laissais aller, me paraîtrait une sorte d'appareil à prise de sang, à prise du sang du Graal ? – si vous voulez bien vous souvenir que le sang du Graal est précisément ce qui, dans le Graal, manque.

Ce que je vous ai développé là, au point où nous en sommes de notre exposé, n'en prenez que l'usage métaphorique. Je ne l'ai fait que pour autant que je veux vous exposer aujourd'hui cette forme de sublimation qui s'est créée à un moment de l'histoire de la poésie, et qui nous intéresse de façon exemplaire par rapport à ce que la pensée freudienne a remis au centre de notre intérêt dans l'économie du psychisme, à savoir l'Éros et l'érotisme.

Je ne fais que vous l'indiquer au départ – vous pourriez presque structurer autour de cette anamorphose ce que je dessine pour vous à propos de l'éthique de la psychanalyse, et qui repose tout entier sur la

référence interdite que Freud a rencontrée au point terminal de ce que l'on peut appeler chez lui le mythe œdipien.

## 2

Il est frappant que l'expérience de ce qui se passe chez le névrosé ait fait bondir Freud sur le plan d'une création poétique de l'art, le drame d'Œdipe, en tant qu'il est quelque chose de daté dans l'histoire culturelle. Vous le verrez quand nous prendrons *Moïse et le Monothéisme*, et que nous nous rapprocherons de ce *Malaise dans la civilisation* que je vous ai priés de lire pendant cet intervalle – il n'y a pas chez Freud de distance aux données de l'expérience judéo-grecque, je veux dire celles qui caractérisent notre culture dans son vécu le plus moderne.

Il est également frappant que Freud n'ait pu manquer de conduire jusqu'à l'examen de l'action de Moïse sa méditation sur les origines de la morale. Quand vous lirez cet étonnant ouvrage qu'est *Moïse et le Monothéisme*, vous verrez que Freud ne peut s'empêcher de montrer la duplicité de sa référence, de ce que je vous ai montré tout au long de ces années comme la référence essentielle, à savoir le Nom-du-Père dans sa fonction signifiante.

Formellement, il fait intervenir le recours structurant à la puissance paternelle comme une sublimation. Il souligne, dans le même texte où il laisse à l'horizon le trauma primordial du meurtre du père, et sans se soucier de la contradiction, que cette sublimation surgit à une date historique, sur le fond de l'appréhension visible, sensible, que celle qui engendre, c'est la mère. Il y a, nous dit-il, un véritable progrès dans la spiritualité à affirmer la fonction du père, à savoir celui dont on n'est jamais sûr. Cette reconnaissance implique toute une élaboration mentale. Introduire comme primordiale la fonction du père représente une sublimation. Mais, demande Freud, comment concevoir ce saut, ce progrès, puisque pour l'introduire, il faut que déjà quelque chose se manifeste qui institue du dehors son autorité et sa réalité ?

Lui-même souligne l'impasse que constitue le fait qu'il y a la sublimation, mais que cette sublimation, nous ne pouvons la motiver historiquement, sinon par le mythe auquel il revient. A ce moment-là, la fonction de mythe devient tout à fait patente. A vrai dire, ce mythe n'est pas autre chose que ce qui s'inscrit dans la réalité spirituelle la plus sensible de notre temps, à savoir la mort de Dieu. C'est en fonction de la mort de Dieu que le meurtre du père qui la représente de la façon la plus directe est introduit par Freud comme un mythe moderne.

C'est un mythe qui a toutes les propriétés du mythe, c'est-à-dire que, pas plus qu'aucun autre mythe, il n'explique rien. Le mythe est toujours, comme je vous l'ai montré en m'appuyant sur Lévi-Strauss, et surtout sur ce qui est venu nourrir sa propre formulation, une organisation signifiante, une ébauche si vous voulez, qui s'articule pour supporter les antinomies de certains rapports psychiques – et ce, à un niveau qui n'est pas simplement de tempérament d'une angoisse individuelle, qui ne s'épuise pas non plus dans aucune construction supposant la collectivité, mais qui prend sa dimension complète.

Nous supposons qu'il s'agit là de l'individu, et aussi bien de la collectivité, mais il n'y a pas entre les deux une telle opposition au niveau dont il s'agit. Car il s'agit du sujet en tant qu'il a à pâtir du signifiant. Dans cette passion du signifiant surgit le point critique, dont l'angoisse n'est à l'occasion qu'un affect jouant le rôle de signal occasionnel.

Freud a apporté à la question de la source de la morale cette inappréciable connotation qu'il a appelée le *Malaise dans la civilisation*, autrement dit ce dérèglement par quoi une certaine fonction psychique, le surmoi, semble trouver en elle-même sa propre aggravation, par une sorte de rupture des freins qui assureraient sa juste incidence. Il reste, à l'intérieur de ce dérèglement, à savoir comment, au fond de la vie psychique, les tendances peuvent trouver leur juste sublimation.

Mais d'abord, quelle est cette possibilité appelée sublimation ? Je ne puis, dans le temps qui nous est imparti, vous promener à travers les difficultés presque insensées auxquelles les auteurs se trouvent confrontés chaque fois qu'ils ont essayé de donner un sens au terme de sublimation. Je voudrais bien tout de même qu'un d'entre vous se rende à la Bibliothèque nationale pour prendre connaissance de l'article de Bernfeld, au tome VIII d'*Imago*, qui s'appelle *Bemerkungen zur Sublimierung*, et nous en fasse ici le résumé.

Bernfeld était un esprit particulièrement ferme de la seconde génération, et les faiblesses, en fin de compte, de son articulation concernant la sublimation sont bien faites pour nous éclairer. Il se trouve d'abord fort gêné par la référence que Freud donne aux opérations de la sublimation, d'être toujours éthiquement, culturellement, socialement, valorisées. Ce critère externe au psychisme laisse assurément dans l'embarras, et mérite certainement, par son caractère extra-psychologique, d'être mis en valeur et critiqué. Mais nous verrons que ce caractère fait moins de difficulté qu'il ne semble au premier abord.

D'autre part, la contradiction entre le côté *Zielablenkung* de la *Strebung*, de la tendance, du *Trieb*, et le fait que cela se passe dans un

domaine qui est celui de la libido objectale, pose à Bernfeld aussi toutes sortes de problèmes, qu'il résout avec cette maladresse extrême qui caractérise tout ce qui a été dit jusqu'ici dans l'analyse sur la sublimation.

Selon lui, au point où il en est, 1923-1924 environ, c'est à partir de la part de la tendance qui peut être utilisée aux fins du moi, aux *Ichziele*, que nous devons définir la sublimation. Et de donner des exemples dont la naïveté éclate. Il prend un petit Robert Walter, qui, comme beaucoup d'enfants, se livre aux exercices de la poésie dès avant l'apparition de sa puberté. Et que nous dit-il à ce sujet ? Que c'est chez lui un *Ichziel* que d'être un poète. C'est par rapport à ce choix fixé très précocement que sera jugée toute la suite, à savoir le mode sous lequel, au moment de sa puberté, va se voir peu à peu intégré dans cet *Ichziel* le bouleversement, cliniquement sensible encore qu'assez confus dans le cas, de son économie libidinale. En particulier, son activité de petit poète et ses fantasmes, qui restaient au départ très séparés, vont se coordonner progressivement.

Bernfeld suppose donc le caractère primordial, primitif, du but que cet enfant s'est donné de devenir un poète. Cette argumentation se retrouve dans les autres exemples qu'il nous donne, également instructifs – certains concernent la fonction des *Verneinungen*, des négations qui se produisent spontanément entre des groupes d'enfants – il s'est en effet beaucoup intéressé à cette question dans la publication sur les problèmes de la jeunesse dont il se trouvait alors responsable.

L'important est ceci, qui se retrouve dans tout ce qui a été formulé, même par Freud, sur ce sujet. Freud fait remarquer que l'artiste, après avoir opéré sur le plan de la sublimation, se trouve bénéficiaire de son opération pour autant qu'elle est reconnue par la suite, recueillant précisément sous forme de gloire, honneur, voire argent, les satisfactions fantasmatiques qui étaient au principe de la tendance, laquelle se trouve ainsi se satisfaire par la voie de la sublimation.

Tout cela est bel et bon, à cette seule condition que nous tenions pour déjà établi au-dehors qu'il y a une fonction du poète. Qu'un petit enfant puisse prendre comme but de son moi de devenir un poète, voilà qui peut sembler aller tout seul, particulièrement chez ceux que Bernfeld appelle des hommes éminents. Il est vrai qu'il se précipite aussitôt à dire dans une parenthèse, qu'en utilisant le terme de *hervorragender Mensch*, homme éminent, il veut le dépourvoir le plus qu'il se peut de toute connotation de valeur, ce qui est bien la chose la plus étrange que l'on puisse dire à partir du moment où l'on parle d'éminence. Pour tout dire, la dimension de la personnalité éminente est inéliminable. Et aussi bien

nous voyons dans *Moïse et le Monothéisme* qu'elle n'est pas éliminée par Freud, mais mise au premier plan.

Ce qui doit être justifié, ce n'est pas simplement les bénéfices secondaires que les individus peuvent tirer de leurs productions, mais la possibilité originelle d'une fonction comme la fonction poétique dans un consensus social à l'état de structure.

Eh bien, c'est un tel consensus que nous voyons naître à une certaine époque de l'histoire, autour d'un idéal qui est celui de l'amour courtois. Pour un certain cercle, aussi limité que nous le supposons, cet idéal s'est trouvé au principe d'une morale, de toute une série de comportements, de loyautés, de mesures, de services, d'exemplarités de la conduite. Et si cela nous intéresse de la façon la plus directe, c'est que le pivot en était quoi ? Une érotique.

## 3

Ce dont il s'agit surgit très probablement au milieu ou au début même du XI<sup>e</sup> siècle, pour se prolonger pendant tout le XII<sup>e</sup>, voire même, en Allemagne, jusqu'au début du XIII<sup>e</sup>. Il s'agit de l'amour courtois, et de ses poètes, chanteurs, se qualifiant de troubadours dans le Midi, de trouvères dans la France du Nord, de *Minnesänger* dans l'aire germanique, l'Angleterre et certains domaines espagnols n'en étant atteints que secondairement. Ces jeux, liés à un métier poétique très précis, surgissent à cette époque, pour s'éclipser ensuite, au point que les siècles n'en ont plus gardé qu'un souvenir plus ou moins effacé.

Un moment maximum, qui va à peu près du début du XI<sup>e</sup> siècle au premier tiers du XIII<sup>e</sup> siècle, a vu la technique très spéciale des poètes d'amour courtois jouer un rôle dont nous ne pouvons, au point où nous en sommes, mesurer absolument la portée, mais dont certains cercles, au sens de l'amour courtois, cercles de cour, cercles nobles, occupant une position élevée dans la société, ont certainement été affectés de la façon la plus sensible.

On a pu poser la question de savoir s'il y a eu vraiment des cours d'amour. Ce que Michel de Nostre-Dame, autrement dit Nostradamus, au début du XV<sup>e</sup> siècle, nous représente de la façon dont s'exerçait la juridiction des Dames, dont il nous dit les noms flamboyants à consonance languedocienne, ne peut manquer de faire passer sur nous un frisson d'étrangeté. Ceci a été reproduit fidèlement par Stendhal dans son *De l'Amour*, livre admirable en la matière, et très proche de

l'intérêt romantique qui s'attachait aux résurgences de cette poésie courtoise que l'on appelait alors provençale, encore qu'elle soit beaucoup plus toulousaine, voire limousine.

L'existence et le fonctionnement de ces juridictions de casuistique amoureuse que Michel de Nostre-Dame nous évoque sont discutables et discutés. Néanmoins, il nous reste des textes, en particulier l'ouvrage que Rénouart a mis au jour et publié en 1917, d'André le Chapelain. Le titre abrégé en est tout simplement *De arte amandi* – pleinement homonyme donc au traité d'Ovide qui n'a pas cessé d'être transmis par les clercs.

Ce manuscrit du XIV<sup>e</sup> siècle extrait de la Bibliothèque nationale par Rénouart nous donne le texte de jugements qui ont été effectivement portés par des Dames, qui sont parfaitement repérables historiquement, nommément – Éléonore d'Aquitaine, qui fut successivement – et ce *successivement* comporte une grande participation personnelle au drame qui s'ensuit – l'épouse de Louis VII le Jeune et d'Henri Plantagenêt, qu'elle épousa quand il était duc de Normandie, et qui devint par ensuite roi d'Angleterre, avec tout ce que cela comporta par la suite de revendications sur des domaines du champ français – sa fille, qui épousa un certain Henri I<sup>er</sup>, comte de Champagne – d'autres encore, qui sont repérables historiquement. Toutes sont dites dans ce manuscrit avoir participé à des juridictions de casuistique amoureuse, lesquelles supposent des repères parfaitement typifiés, nullement approximatifs, avec une connotation d'idéaux à poursuivre, dont je voudrais vous donner ici quelques-uns.

Nous pouvons les emprunter indifféremment soit au domaine méridional, soit au domaine germanique, au signifiant près, qui dans un cas est d'oc, dans l'autre de langue germanique, car cette poésie se développe en langue vulgaire. Au signifiant près, les termes se recourent, se retrouvent – c'est du même système qu'il s'agit. Il s'organise autour de thèmes divers, dont le premier est celui du deuil, et même d'un deuil jusqu'à la mort.

Le départ de l'amour courtois, comme l'a exprimé l'un de ceux qui, en Allemagne au début du XIX<sup>e</sup> siècle, ont mis en évidence ses caractéristiques, est d'être une scolastique de l'amour malheureux. Des termes définissent le registre dans lequel sont obtenues les valeurs de la Dame, ce que représentent les normes sur lesquelles sont réglés les échanges entre les partenaires de ce rite singulier – de récompense, clémence, grâce – *Gnade* –, félicité. Pour vous représenter cette organisation extrêmement raffinée et complexe, pensez, encore qu'elle se présente sous une forme beaucoup plus affadie, à la Carte du Tendre,

puisque aussi bien les précieuses, à un autre moment de l'histoire, ont remis au premier plan un certain art social de la conversation.

Avec l'amour courtois, les choses sont d'autant plus surprenantes qu'elles surgissent dans une époque dont les coordonnées historiques nous montrent que rien n'y semblait répondre à ce qu'on pourrait appeler une promotion, voire une libération de la femme. Qu'il me suffise d'évoquer, pour donner une idée des choses, l'histoire, qui s'est passée en pleine période de floraison de l'amour courtois, de la comtesse de Comminges, fille d'un certain Guillaume de Montpellier.

Un certain Pierre d'Aragon – roi d'Aragon et fort ambitieux de s'installer au nord des Pyrénées malgré l'obstacle que lui fait à cette époque la première poussée historique du Nord contre le Midi, à savoir la croisade des Albigeois et les victoires de Simon de Montfort sur les comtes de Toulouse – du fait que cette femme se trouve l'héritière naturelle, quand son père mourra, du comté de Montpellier – veut, à ce seul titre, l'avoir. Cette personne est mariée, et semble être fort peu de nature à s'impliquer dans des intrigues sordides. C'est une personnalité extrêmement réservée, voire proche de la sainteté, au sens religieux du terme, puisque c'est en effet à Rome, et en odeur de sainteté, qu'elle finira. Les combinaisons politiques, la pression du seigneur, Pierre d'Aragon, la contraignent à quitter son mari. Une intervention papale force celui-ci à la reprendre, mais à la mort de son père tout se passe selon les volontés du plus puissant seigneur – elle est répudiée par son mari, qui en a fait et vu d'autres, et elle épouse ledit Pierre d'Aragon, qui n'a d'autre conduite avec elle que de la maltraiter, au point qu'elle s'enfuit, et c'est ainsi qu'elle termine sa vie à Rome sous la protection du pape, qui se trouvait à l'occasion fonctionner comme le seul protecteur de l'innocence persécutée.

Le style de cette histoire vous montre simplement quelle est la position effective de la femme dans une société féodale. Elle est à proprement parler ce qu'indiquent les structures élémentaires de la parenté – rien d'autre qu'un corrélatif des fonctions d'échange social, le support d'un certain nombre de biens et de signes de puissance. Elle est essentiellement identifiée à une fonction sociale qui ne laisse aucune place à sa personne et à sa liberté propre – sauf référence au droit religieux.

C'est dans ce contexte que se met à s'exercer la très curieuse fonction du poète de l'amour courtois. Il est important de vous représenter quelle est sa situation sociale, qui est bien de nature à jeter une petite lumière sur l'idée fondamentale, le graphisme que l'idéologie freudienne peut donner d'une mode dont l'artiste se trouve sous une certaine forme retarder la fonction.

Ce sont des satisfactions de puissance, nous dit Freud. C'est pourquoi il n'en est que plus remarquable de faire apparaître que dans l'ensemble par exemple des *Minnesange* – il y en a 126 dans le recueil dit *Manuscrit des Manes* qui se trouvait au début du XIX<sup>e</sup> siècle à la Bibliothèque nationale de Paris, et devant lequel Henri Heine allait faire ses dévotions comme à l'origine même de la poésie germanique, seulement, depuis 1888, ce manuscrit a été par la voie de je ne sais quelle négociation, mais de la façon la plus justifiée, restitué aux Allemands, et se trouve maintenant à Heidelberg – nombreux sont les poètes à jouir de situations qui ne sont pas moindres que celles d'empereur, de roi, voire de prince.

Le premier des troubadours est un nommé Guillaume de Poitiers, septième comte de Poitiers, neuvième duc d'Aquitaine, qui paraît avoir été, avant qu'il se consacraît à ses activités poétiques inaugurales dans la poésie courtoise, un fort redoutable bandit, du type de ce que, mon Dieu, tout grand seigneur qui se respectait pouvait être à cette époque. En maintes circonstances historiques que je vous passe, nous le voyons se comporter selon les normes du rançonnement le plus inique. Voilà les services qu'on pouvait attendre de lui. Puis, à partir d'un certain moment, il devient poète de cet amour singulier.

Je vous renvoie tout de suite à la lecture des ouvrages spécialisés qui comportent une analyse thématique du véritable rituel d'amour qui est là en jeu. La question est de savoir comment nous, analystes, nous pouvons le situer.

Je vous signale au passage un livre un peu déprimant par une façon de résoudre les difficultés en les éludant assez joliment, mais plein de ressources et de citations, *la Joie d'amour* du nommé Pierre Perdu, paru chez Plon. Dans un autre registre, il convient de lire, parce qu'il s'agit moins d'amour courtois que de sa filiation historique, le très joli recueil que Benjamin Perret, sans jamais toujours bien articuler ce dont il s'agit, a appelé *l'Anthologie de l'amour sublime* – un livre paru chez Hachette, de René Nelli, auquel je ne reprocherai qu'un certain moralisme philogénique, *l'Amour et les Mythes du cœur*, dans lequel vous trouverez beaucoup de faits – pour finir, le livre d'Henry Corbin, *l'Imagination créatrice*, chez Flammarion, qui porte beaucoup plus loin que le domaine limité qui nous occupe aujourd'hui.

Je ne m'étends pas sur les thèmes tout à fait repérables de cette poésie, par manque de temps et par le fait que nous les retrouverons dans les exemples où je vous montrerai ce que je pourrais appeler leur origine conventionnelle. Là-dessus, tous les historiens sont univoques – l'amour courtois était en somme un exercice poétique, une façon de

jouer avec un certain nombre de thèmes de convention, idéalisants, qui ne pouvaient avoir aucun répondant concret réel. Néanmoins, ces idéaux, au premier plan desquels celui de la Dame, se retrouvent dans des époques ultérieures, et jusqu'à la nôtre. Leurs incidences sont tout à fait concrètes dans l'organisation sentimentale de l'homme contemporain, et y perpétuent leur marche.

C'est en effet une marche, c'est-à-dire quelque chose qui prend son origine dans un certain usage systématique et délibéré du signifiant comme tel.

Beaucoup d'efforts ont été faits pour montrer la parenté de cet appareil, de l'organisation des formes de l'amour courtois, avec je ne sais quelle intuition de source religieuse, mystique par exemple, qui se situerait quelque part en ce centre qui est visé, en cette Chose qui est là exaltée au sens de l'amour courtois. Tous ces efforts ont été, l'expérience le prouve, voués à l'échec.

Au niveau de l'économie de la référence du sujet à l'objet d'amour, il y a certaines parentés apparentes entre l'amour courtois et les expériences mystiques étrangères, hindoue, voire tibétaine. Chacun sait que Denis de Rougemont en fait grand état, et c'est pourquoi je vous donne à lire le livre d'Henry Corbin. Néanmoins, il y a de grandes difficultés, voire des impossibilités critiques, ne serait-ce que pour des raisons de date. Par exemple, ce dont il s'agit chez certains poètes musulmans de la péninsule Ibérique est postérieur à la poésie de Guillaume de Poitiers.

Ce qui nous intéresse du point de vue de la structure, c'est qu'une activité de création poétique ait pu exercer une influence déterminante – secondairement, dans ses suites historiques – sur les mœurs, à un moment où l'origine et les maîtres mots de l'affaire ont été oubliés. Mais nous ne pouvons juger de la fonction de cette création sublimée que dans des repères de structure.

L'objet, nommément ici l'objet féminin, s'introduit par la porte très singulière de la privation, de l'inaccessibilité. Quelle que soit la position sociale de celui qui fonctionne dans ce registre – certains sont parfois des serviteurs, des *sirvens*, au lieu de leur naissance – Bernard de Ventadour, par exemple, était le fils d'un servant au château de Ventadour, lui aussi troubadour –, l'inaccessibilité de l'objet est posée là au principe.

Il n'y a pas possibilité de chanter la Dame, dans sa position poétique, sans le présumé d'une barrière qui l'entoure et l'isole.

D'autre part, cet objet, la *Domnei* comme on l'appelle, mais elle est fréquemment invoquée en terme masculinisé – *Mi Dom*, c'est-à-dire

mon seigneur –, cette Dame donc se présente avec des caractères dépersonnalisés, si bien que des auteurs ont pu remarquer que tous semblent s'adresser à la même personne.

Le fait qu'à l'occasion son corps soit décrit comme *g'ra delgat e gen*, c'est-à-dire qu'extérieurement les dodues faisaient partie du sex-appel de l'époque – *e gen* veut dire gracieuse –, ne doit pas vous tromper, car on l'appelle toujours ainsi. Dans ce champ poétique, l'objet féminin est vidé de toute substance réelle. C'est cela qui rend si facile dans la suite à un tel poète métaphysique, à un Dante par exemple, de prendre une personne dont on sait qu'elle a bel et bien existé – à savoir la petite Béatrice qu'il avait énamourée quand elle avait neuf ans, et qui est restée au centre de sa chanson depuis *la Vita Nuova* jusqu'à *la Divine Comédie* – et de la faire équivaloir à la philosophie, voire au dernier terme à la science sacrée, et de lui lancer appel en des termes d'autant plus proches du sensuel que ladite personne est plus proche de l'allégorique. On ne parle jamais tant en termes d'amour les plus crus que quand la personne est transformée en une fonction symbolique.

Nous voyons ici fonctionner à l'état pur le ressort de la place qu'occupe la visée tendancielle dans la sublimation, c'est à savoir que ce que demande l'homme, ce qu'il ne peut faire que demander, c'est d'être privé de quelque chose de réel. Cette place, tel d'entre vous, me parlant de ce que j'essaie de vous montrer dans *das Ding*, l'appelait, d'une façon que je trouve assez jolie, la vacuole.

Je ne répudie pas cette expression, bien que ce soit une référence presque histologique qui en fait le charme. C'est en effet de quelque chose de cet ordre qu'il s'agit, si nous nous laissons aller à cette rêverie des plus scabreuses, qui est celle de certaines spéculations contemporaines qui nous parlent de communication à propos de ce qui se transmet – telle fonction pseudopodique – à l'intérieur d'une structure organique. Bien entendu, il n'y a pas là communication comme telle. Mais si, dans un organisme monocellulaire, cette communication s'organisait schématiquement autour de la vacuole, visant la fonction de la vacuole comme telle, nous pourrions en effet avoir ce dont il s'agit, schématisé, dans la représentation.

En effet, où la vacuole est-elle véritablement créée pour nous ? Au centre du système des signifiants, pour autant que cette demande dernière d'être privé de quelque chose de réel est essentiellement liée à la symbolisation primitive qui est tout entière dans la signification du don d'amour.

A cet égard, je n'ai pas pu ne pas être frappé au passage du fait que, dans la terminologie de l'amour courtois, le terme de *domnei* est

employé. Le verbe correspondant est *domnoyer*, qui veut dire quelque chose comme *caresser, batifoler*. *Domnei*, malgré l'espèce d'écho signifiant qu'il fait avec le don, n'a rien à voir avec ce mot – il vise la même chose que la *Domna*, la Dame, à savoir celle qui, en l'occasion, domine.

Cela a son côté amusant, et il faudrait peut-être explorer historiquement la quantité de métaphores qu'il y a autour du terme *donner* dans l'amour courtois. *Donner* peut-il être situé dans le rapport des partenaires, comme allant de façon prévalente dans un sens ou l'autre ? Cela n'a peut-être pas d'autre origine que la contamination signifiante à propos du terme *domnei* et de l'usage du mot *domnoyer*.

Ce que la création de la poésie courtoise tend à faire, c'est à situer, à la place de la Chose, et à cette époque dont les coordonnées historiques nous montrent quelque discord entre les conditions particulièrement sévères de la réalité et certaines exigences du fond, quelque malaise dans la culture. La création de la poésie consiste à poser, selon le mode de la sublimation propre à l'art, un objet que j'appellerai affolant, un partenaire inhumain.

Jamais la Dame n'est qualifiée pour telles de ses vertus réelles et concrètes, pour sa sagesse, sa prudence, voire même sa pertinence. Si elle est qualifiée de sage, ce n'est pas pour autant qu'elle participe à une sagesse immatérielle, qu'elle représente plus qu'elle n'en exerce les fonctions. Par contre, elle est aussi arbitraire qu'il est possible dans les exigences de l'épreuve qu'elle impose à son servant.

La Dame est essentiellement ce que l'on a appelé plus tard, au moment des échos enfantins de cette idéologie, *cruelle – et semblable aux tigresses d'Ircanie*. Mais nulle part mieux que chez les auteurs de l'époque, Chrétien de Troyes par exemple, vous ne trouverez exprimé l'extrême de cet arbitraire.

4

Après avoir souligné l'artifice de la construction courtoise et avant de vous montrer combien ces artifices se sont montrés durables, compliquant encore les relations entre l'homme et le service de la femme, je voudrais encore vous dire que ceci qui est là devant nous, notre anamorphose, nous permettra de préciser ce qui reste un peu flou dans cette perspective, à savoir la fonction narcissique.

Vous savez que la fonction du miroir que j'ai cru devoir introduire comme exemplaire de la structure imaginaire se qualifie dans le rapport narcissique. Et on a assurément mis en évidence le côté d'exaltation

idéale qui est expressément visé dans l'idéologie de l'amour courtois, c'est-à-dire son caractère foncièrement narcissique. Eh bien, la petite image qui nous est représentée par cette anamorphose est là pour nous faire voir de quelle fonction du miroir il s'agit.

C'est un miroir au-delà duquel ce n'est que par accident que se projette l'idéal du sujet. Le miroir, à l'occasion, peut impliquer les mécanismes du narcissisme, et nommément la diminution destructive, agressive, que nous retrouverons par la suite. Mais il remplit un autre rôle – un rôle de limite. Il est ce que l'on ne peut franchir. Et l'organisation de l'inaccessibilité de l'objet est bien la seule à quoi il participe. Mais il n'est pas le seul à y participer.

Il est toute une série de ces motifs, qui constituent les présupposés, les données organiques, de l'amour courtois. Par exemple, ceci – l'objet n'est point seulement inaccessible, il est séparé de celui qui se languit de l'atteindre par toutes sortes de puissances maléficieuses que le joli langage provençal appelle, entre autres dénominations, *lauzengiers*. Ce sont les jaloux, mais aussi les médisants.

Un autre thème essentiel est celui du secret. Il comporte un certain nombre de méprises, dont celle-ci, que l'objet n'est jamais donné en dehors d'un intermédiaire que l'on appelle le *Senhal*. Cela se retrouve dans la poésie arabe sur les mêmes thèmes, où ce même rite curieux frappe toujours les observateurs, car ses formes sont parfois extraordinairement significatives. En particulier, cet extraordinaire Guillaume de Poitiers, à un certain moment de ses poèmes, appelle l'objet de ses soupirs du terme de *Bon Vezi*, ce qui veut dire Bon Voisin. A la suite de quoi les historiens se sont perdus en conjectures, et n'y ont trouvé rien d'autre que la désignation d'une Dame dont on sait qu'elle a joué dans son histoire un grand rôle, une luronne semble-t-il, dont les territoires étaient proches de Guillaume.

Pour nous, beaucoup plus important que la référence à la voisine que serait la Dame qu'à l'occasion Guillaume de Poitiers lutina, est le rapport entre cette expression et celle que Freud emploie à propos des premières fondations de la Chose, de sa genèse psychologique, le *Nebenmensch*, désignant ainsi la place même que viendra occuper, dans le développement proprement chrétien, l'apothéose du prochain.

Bref, j'ai voulu vous faire sentir aujourd'hui que c'est une organisation artificielle, artificieuse, du signifiant qui fixe à un moment les directions d'une certaine ascèse, et quel sens il faut que nous donnions dans l'économie psychique à la conduite du détour.

Le détour, dans le psychisme, n'est pas toujours uniquement fait pour régler le passage qui rejoint ce qui s'organise dans le domaine du

principe du plaisir à ce qui se propose comme structure de la réalité. Il y a aussi des détours et des obstacles qui s'organisent pour faire apparaître comme tel le domaine de la vacuole. Ce qu'il s'agit de projeter comme tel, c'est une certaine transgression du désir.

C'est ici qu'entre en jeu la fonction éthique de l'érotisme. Le freudisme n'est en somme qu'une perpétuelle allusion à la fécondité de l'érotisme dans l'éthique, mais il ne la formule pas comme telle. Les techniques dont il s'agit dans l'amour courtois – et elles sont assez précises pour nous permettre d'entrevoir ce qui pouvait à l'occasion passer dans le fait, de ce qui est à proprement parler de l'ordre sexuel dans l'inspiration de cet érotisme – sont des techniques de la retenue, de la suspension, de l'*amor interruptus*. Les étapes que l'amour courtois propose avant ce qui est appelé très mystérieusement – nous ne savons pas en fin de compte ce que c'était, le *don de merci* – s'articulent à peu près comme ce que Freud articule dans ses *Trois Essais* comme étant de l'ordre des plaisirs préliminaires.

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

Cet acte, cette fusion, nous ne pouvons savoir jamais s'il s'agit d'union mystique, de reconnaissance distante de l'Autre, ou d'autre chose. Dans bien des cas il semble qu'une fonction comme celle du salut, de la salutation, soit pour l'amoureux de l'amour courtois le don suprême – le signe de l'Autre comme tel, et rien de plus. Cela a été l'objet de spéculations qui ont été fort loin, jusqu'à identifier ce salut avec celui qui réglait, dans le *consolamentum*, les rapports des grades les plus élevés de l'initiation cathare. Avant d'en arriver à ce terme, les étapes sont soigneusement distinguées et articulées dans la technique érotique – elles vont par le boire, le parler, le toucher, lequel est identifiable pour une part à ce qu'on appelle les services, et par le baiser, l'*osculum*, dernière étape qui précède celle de la réunion de *merci*.

Tout cela se livre à nous avec un caractère si éminemment énigmatique que pour l'éclairer, on a été jusqu'à en rapprocher l'érotique hindoue ou tibétaine, laquelle semble, elle, avoir été codifiée de la façon la plus précise, et constituer une ascèse de discipline du plaisir, où une sorte de substance vécue peut surgir pour le sujet. Ce n'est que par extrapolation que l'on suppose que quoi que ce soit qui y ressemble fut effecti-

vement pratiqué par les troubadours. Personnellement, je n'en crois rien. Et, sans aller supposer une identité entre des pratiques empruntées à des aires culturelles différentes, je crois que l'influence de cette poésie a été pour nous décisive.

Après l'échec sensible des différents travaux consacrés à quelque genèse par influence de ce mode particulier de l'instauration idéalisante de l'objet féminin dans notre culture, le plus frappant pour nous, c'est sans doute que certains des textes les plus ascétiques et les plus paradoxaux qui sont utilisés dans le registre de l'amour courtois sont empruntés à l'*Art d'aimer* d'Ovide.

Ovide a écrit en vers étincelants un petit traité pour libertins, où l'on peut apprendre en particulier dans quels endroits de Rome rencontrer les plus jolies poulettes, et il développe ce thème en trois chants, qui se terminent par l'évocation directe de ce qu'on ne peut appeler qu'une partie de pattes en l'air. Au milieu de cela, des formules se rencontrent, comme *Arte regendus Amor*, l'amour doit être régi par l'art. Et voici qu'au bout d'une dizaine de siècles, à l'aide de ces mots magiques, un groupe de poètes se met à faire passer cela, à la lettre, dans une véritable opération d'incantation artistique.

On y lit aussi *Militiae species amor est*, l'amour est une espèce de service militaire – ce qui veut dire pour Ovide que ces dames de Rome ne sont pas si commodes. Et voici que, dans le registre de la chevalerie, dont la perspective si joliment profilée par *Don Quichotte*, ces termes viennent à retentir comme évoquant une milice armée pour la défense de la femme et de l'enfant.

Vous comprendrez facilement l'importance que je donne à ces analogies qui, elles, sont attestées, car il est certain que dans les milieux des clercs, jamais l'*Ars amandi* d'Ovide n'a été oublié, et Chrétien de Troyes en a fait une traduction. C'est par de telles reprises que l'on peut voir ce que veut dire la fonction du signifiant. Et c'est ici que j'aimerais mettre le point extrême de ce que j'entends énoncer aujourd'hui, en vous disant que l'amour courtois a été créé à peu près comme vous voyez surgir ce fantasme dans la seringue tout à l'heure évoquée.

Cela n'empêche pas qu'il ne s'agisse pourtant de quelque chose de tout à fait fondamental, sans quoi il ne serait pas même concevable qu'André Breton puisse célébrer de nos jours *l'Amour fou*, comme il s'exprime dans les termes de ses préoccupations, c'est-à-dire en rapport avec ce qu'il appelle le hasard objectif. Drôle de configuration signifiante, car qui comprendra, à relire ces choses sans leur contexte, dans un siècle ou deux, que le hasard objectif veut dire les choses qui arrivent avec un sens d'autant plein qu'elles se situent quelque part où nous ne

## LE PROBLÈME DE LA SUBLIMATION

pouvons saisir aucun schème rationnel, ni causal, ni rien qui en justifie d'aucune façon le surgissement dans le réel ?

Autrement dit, c'est aussi à la place de la Chose que Breton fait surgir l'amour fou.

Pour vous quitter aujourd'hui et vous donner rendez-vous dans trois semaines, je voudrais terminer sur quatre vers qui, par une réminiscence de la mémoire, me sont venus à la pensée ce matin, et qui sont issus d'un autre poète surréaliste, à savoir Paul Eluard. Dans son chant, ils sont exactement sur cette frontière, cette limite, que j'essaie dans mon discours de nous permettre de localiser et de sentir –

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

10 FÉVRIER 1960.

## XII

### CRITIQUE DE BERNFELD

*Formation réactionnelle et sublimation.  
Précocité de la sublimation.  
Entre esthétique et éthique freudiennes.  
Sublimation et identification.  
Une curiosité.*

N'oublions pas que j'ai pris cette année la résolution que ce séminaire soit vraiment un séminaire.

Ceci s'impose d'autant plus que nous disposons de plus d'une personne capable d'y prendre part, comme l'est celui que je peux appeler notre ami, Pierre Kaufmann, assistant à la Sorbonne, qui suit depuis bien longtemps ce qui se passe à ce séminaire, et s'en occupe de la façon la plus efficace – peut-être un certain nombre d'entre vous suivent-ils dans *Combat* ses chroniques philosophiques du jeudi, où il est à plusieurs reprises revenu sur cet enseignement, ne serait-ce qu'à l'occasion du congrès de Royaumont et où, tout récemment encore, il a eu la très grande bonté d'apporter des informations utiles à tel auteur – Henri Lefebvre – qui pouvait nous reprocher tel déficit dans notre enseignement sur le seul vu d'une partie de celui-ci ou d'un article.

Cela dit, j'ai fait allusion il y a quatre séminaires à un petit article de Bernfeld. Il s'agissait des *Bemerkungen über « Sublimierung »*, paru dans *Imago* en 1922. M. Kaufmann a bien voulu s'y intéresser, cette prise de dialogue s'est amplifiée, si bien qu'il m'a apporté récemment quelque chose qui m'a paru assez suggestif et prometteur pour que je l'incite à lui donner tout le développement qui lui sera à lui-même loisible et agréable, en nous présentant les réflexions que lui inspire ce texte, et les prolongements auxquels il l'a conduit.

Je vous signale spécialement qu'à plusieurs reprises, il sera fait au cours de cet exposé des allusions très intéressantes – je ne peux les appeler que des allusions, si je pense à ce que M. Kaufmann lui-même a approfondi des sources de la matière à laquelle il avait affaire dans le

champ psychologique, au moment où lui-même s'y est engagé. Nous sommes là-dessus, en France comme dans les pays de langue anglaise, assez ignorants de toute une tradition allemande extrêmement riche, dans laquelle tout fait apparaître au contraire que Freud a eu une lecture soigneuse, étendue, et pour tout dire, immense.

Sur bien des points, nous aurions beaucoup à apprendre de choses que même M. Kaufmann n'a pas encore mises au jour complètement, ni publiées. Vous pourrez aujourd'hui en avoir une idée.

Je lui cède maintenant la parole en le remerciant de ce qu'il a préparé pour nous. [*Exposé de M. Kaufmann.*]

1

Ce qui ressort de votre exposé, ce sont les obscurités de la théorie bernfeldienne, ou du moins de l'application qu'il essaie de lui donner au cas particulier qu'il envisage. Le résultat est assez ambigu, et fait problème. La thèse de Bernfeld est, en somme, qu'on ne peut parler de sublimation que quand il y a transfert d'énergie de la libido objectale aux *Ichziele*.

Les *Ichziele* sont préexistants, il y a sublimation quand l'énergie libidinale est réanimée, remise au jour, par la phase pubertaire dans laquelle entre l'enfant. Une part d'énergie est transférée des buts de plaisir aux buts *ichgerechte*, conformes au moi. Et encore que la distinction freudienne soit maintenue entre *Verdrängung* et *Sublimierung*, ce n'est pourtant qu'au moment où la *Verdrängung* apparaît que la *Sublimierung* est saisissable. Par exemple, c'est pour autant que l'amour de l'enfant pour cette Melitta se ressent d'un processus de refoulement, que ce qui ne tombe pas complètement sous le coup de ce dernier passe sur le plan de la sublimation. Il y a donc pour lui comme un synchronisme entre les deux processus. Disons que Bernfeld n'arrive à saisir la sublimation qu'autant qu'il a le corrélatif instantané du refoulement.

M. KAUFMANN : – (...) *Tout en disant qu'il y a quelque équivoque dans les Trois Essais, il ajoute néanmoins qu'il est clair que la sublimation se distingue de la formation réactionnelle par le caractère non refoulé de la libido.*

DR LACAN : – En réalité, au niveau des *Trois Essais sur la sexualité*, la plus grande ambiguïté règne concernant les rapports de la réaction spirituelle et de la *Sublimierung*. C'est de ce texte, pages 78 et 79 des

*Gesammelte Werke*, que part le problème. A ce moment-là, cette articulation a causé beaucoup de difficultés aux commentateurs – on en est à se demander, selon les passages, si Freud fait de la *Sublimierung* une forme particulière de la formation réactionnelle, ou si, inversement, la formation réactionnelle est à mettre à l'intérieur d'une forme où la *Sublimierung* aurait une portée plus large.

La seule chose importante à retenir est la petite phrase qui se trouve au bas de la note 79 et conclut tout le paragraphe sur formation réactionnelle et sublimation. Elle fait une distinction qui n'a pas été autrement développée, comme le remarque très bien Bernfeld – *Il peut y avoir aussi des sublimes par d'autres mécanismes, et plus simples.*

Pour résumer, cette manière d'analyser l'économie des sources d'énergie dans l'activité poétique du cas de ce jeune garçon, Robert, laisse un résidu évident, que Bernfeld exprime lui-même à la page 339 sous la forme suivante – *Aus dem Rest der Melitta* – la personne qu'il aime – *geltenden Objektlibido entwickeln sich Stimmungen*. Et plus loin, page 340 – *Die Energie, mit der die tertiäre Bearbeitung vollzogen wird, ist nun unbezweifelbar unverdrängte Objektlibido*. C'est bien le problème, si nous faisons dépendre le phénomène de la sublimation de la distinction entre *Libidoziel, Ichziele, Lustziele*. Et c'est là aussi que Sterba, dont l'article est paru l'année précédente, achoppe. Si tout tient au virement de l'énergie d'une des spères dans l'autre, d'un certain type de buts qui sont alors marqués d'un profond bouleversement au moment de la puberté, Bernfeld, au moment où il saisit le point tournant qui lui paraît capital dans la production poétique de son garçon, est amené à mettre très expressément cette sorte de vocation poétique enfantine au chapitre des *Ichziele*, et à résoudre la question en disant que devenir poète est un but du moi qui s'est manifesté très tôt chez ce garçon. Ces activités précoces ne se distinguent, aux yeux de Bernfeld, que par le fait qu'elles reflètent ce qui lui est appris à l'école, d'une façon diffuse et non personnalisée, si bien qu'il porte un signe de moindre-value sur toutes les productions de cette époque. Elles ne semblent devenir intéressantes qu'à partir du moment où ce personnage se sent plus dramatiquement engagé dans ses activités.

J'accentue ici les choses dans le sens le plus favorable à l'auteur. Mais, de façon fugitive, combien d'enfants, à une période qui est celle de la période de latence, n'ont-ils pas des activités poétiques épisodiques ? Freud était bien placé pour l'observer chez l'un de ses enfants. Il y a là un problème qui est autre que de diffusion culturelle ou d'imitation. Le problème de la sublimation doit être posé précocement, mais nous n'avons pas pour autant à nous limiter au champ du développement

individuel. Le fait de savoir pourquoi il y a des poètes, pourquoi l'engagement poétique peut se proposer très tôt à un jeune être humain, n'est pas uniquement soluble à considérer le développement génétique qui nous est ici présenté, et les caractéristiques nouvelles qui apparaissent à partir du moment où la sexualité entre en jeu d'une façon patente.

C'est aller dans le sens contraire à toute l'aspiration et à la découverte freudiennes que de ne pas voir que la sexualité est là, chez le jeune enfant, dès l'origine, et même, bien plus encore, lors de la phase qui précède la période de latence. Si l'on a tellement insisté sur les sources prégénitales de la sublimation, c'est justement pour cela. Le problème de la sublimation se pose beaucoup plus tôt qu'au moment où la division entre les buts de la libido et les buts du moi devient claire, patente, accessible, au niveau de la conscience.

S'il m'est permis d'accentuer là quelque chose de ce que je vous apporte, je dirai que ce terme dont je me sers avec vous pour essayer de donner enfin à la sublimation une articulation conforme à ce à quoi nous avons affaire, *das Ding*, ce que j'appelle la Chose, est une place décisive autour de laquelle doit s'articuler la définition de la sublimation, avant que je sois né, et à plus forte raison avant que les *Ich-ziele*, les buts du je, apparaissent.

La même remarque porterait sur le rapprochement que vous avez proposé, entre l'usage que je fais de l'image de la Chose, et celui qu'en fait Simmel.

Il y a dans Simmel quelque chose qui m'intéresse puisqu'il a la notion non seulement d'une distanciation, mais d'un objet comme ne pouvant pas être atteint. Mais c'est encore un objet. Or, ce qui ne peut être atteint dans la Chose, c'est justement la Chose, et non pas un objet, en quoi il y a une différence radicale avec Simmel, cohérente avec l'apparition, dans l'intervalle, de cette différence que constitue l'inconscient freudien.

Simmel approche quelque chose que vous avez saisi comme une appréhension du caractère anal, mais il ne peut pas y arriver, faute justement de cette différence fondamentale.

M. KAUFMANN : - (...) *Pour Bernfeld, on ne peut qu'embrouiller le problème si l'on introduit dans l'analyse de la sublimation la notion de valeur. Il dit par exemple qu'entre une œuvre d'artiste et une collection de timbres, on ne doit pas faire de différence au niveau de l'analyse. (...)*

DR LACAN : - Non seulement entre collection d'œuvres d'art et

collection de timbres, mais entre collection d'art et, chez tel enfant ou tel patient, collection de bouts de papier sales. Il répugne à introduire des critères étrangers aux critères du développement psychique.

La dernière partie de l'article porte sur un essai d'articulation de la sublimation à sa curieuse expérience des groupes de jeunesse.

La constatation de la grosseur du pénis est à ses yeux l'élément significatif essentiel de la période où les enfants se livrent à des exhibitions réciproques. Il y a ici, selon lui, conflit entre le moi et la libido objectale. D'un côté, le moi s'exhibe narcissiquement comme le plus beau, le plus fort, le plus grand. Une autre partie est contraire au moi pour autant qu'elle conduit à une excitation génitale.

C'est là le versant décisif de ce que constitue pour lui, dans l'histoire de cette association, cette cérémonie interne au groupe, ésotérique, et c'est de là qu'il fait partir la période où il s'agit à proprement parler de sublimation dans leur activité collective.

Cela mérite d'être souligné pour son caractère bien problématique, surtout si l'on ajoute que cette exhibition s'accompagne, chez ceux qui se considèrent comme les plus forts, les plus audacieux, d'une masturbation collective.

M. KAUFMANN : – (...) *En somme, Bernfeld n'a pas eu de chance – il a traité de la sublimation en relation au moi idéal, juste avant que Freud ne puisse l'instruire sur la nature de ce moi idéal, en particulier sur la nécessité de prendre en considération la relation avec autrui.*

DR LACAN : – Vous êtes optimiste, parce que ceux qui ont écrit après n'ont pas, semble-t-il, tiré meilleur profit de l'introduction du moi idéal. Lisez-les, et au dernier point les *Notes sur la sublimation*, ainsi que l'article *Neutralisation et Sublimation*, paru dans le volume d'*Analysis Studies* – il n'y a pas la moindre ébauche d'articulation entre sublimation et moi idéal. Et c'est bien là en effet que nous en sommes, et que nous allons essayer de nous avancer.

2

Je vous remercie beaucoup pour ce que vous avez fait pour nous aujourd'hui. Vous me permettrez seulement, pour pointer ce que nous avons acquis aujourd'hui, de citer la phrase où s'exprime la théorie proprement bernfeldienne – *Ces composantes d'un tout d'émoi pulsionnel qui se tiennent sous le coup, sous la pression d'un refoulement, peuvent être*

*sublimées. Donc, les particularités de ces composantes permettent le soutien d'une fonction du moi par le renforcement de tendances du moi qui sont mises en danger actuellement.*

Voici la définition à laquelle il se tient, et qui comprend les deux extrêmes que vous avez soulignés. Soit le moi est fort, et ceux dont les tendances du moi sont précocement élevées forment une aristocratie, une élite – et il a beau dire entre parenthèses qu'il ne met pas là d'accent de valeur, il est tout de même difficile de n'en mettre aucun. Soit les tendances du moi sont mises en danger, et doivent appeler à leur aide la ressource qui est fournie par les tendances pulsionnelles, pour autant qu'elles peuvent échapper au retour. Voilà la conception à laquelle s'arrête Bernfeld.

Il est sensible, je pense, à tous, que ce que je vous montre ici cette année peut se situer entre une éthique et une esthétique freudiennes. L'esthétique freudienne n'est là que pour autant qu'elle nous montre une des phases de la fonction de l'éthique, et il est bien étonnant qu'on ne l'accentue pas plus, alors que d'un autre côté cela court la place psychanalytique – Jones, par exemple, parle toujours de cette complaisance morale, qui est en quelque sorte ce par quoi l'éthique nous rend inaccessible cette Chose qui l'est d'ores et déjà.

J'essaie aussi de vous faire voir que l'esthétique freudienne, au sens le plus large du terme, c'est-à-dire l'analyse de toute l'économie des signifiants, nous la montre, cette Chose, inaccessible. C'est à mettre au départ du problème, pour tenter d'en articuler les conséquences, en particulier la question de l'idéalisation. Vous avez d'ailleurs vu s'ébaucher la dernière fois, à propos de la sublimation de la morale courtoise, le surgissement d'un type idéal.

J'aimerais, pour finir, introduire un mot qui aura toute sa portée dans ce que nous dirons par la suite. Pour autant que, dans l'ordre de l'éthique, nous faisons la distinction de ces niveaux qui sont déjà sensibles dans la méditation des Anciens, et dont nous parle un passage du *De Officiis* que je vous communiquerai ultérieurement, la question se pose en effet de savoir si le *summum bonum* doit être articulé suivant l'*honestas*, le style de l'honnête homme, qui doit être articulé comme une certaine organisation, un certain style de vie qui se situe justement en fonction de la sublimation initiale – ou suivant l'*utilitas*, qui a été mise à la base de cet utilitarisme par quoi j'ai commencé cette année à poser le problème éthique, et à en montrer l'essence véritable.

2 MARS 1960.

## COMPLÉMENT

### *Une curiosité de la sublimation*

Je vous ai apporté aujourd'hui une curiosité, une amulette même. Mais ces sortes de singularités, je crois que nous sommes peut-être les seuls, nous analystes, à être en mesure de les situer.

Je vous ai annoncé la dernière fois après les propos de M. Kaufmann concernant l'article de Bernfeld et ses antécédents, que le problème est d'établir le lien entre sublimation et identification. Avant de quitter la sublimation telle que je vous en ai fait le schéma autour de la notion de la Chose – qui peut rester encore énigmatique et voilée pour les meilleures raisons –, je vous apporte, comme en note, un texte concernant ce que je pourrais appeler les paradoxes de la sublimation.

La sublimation n'est pas en effet ce qu'un vain peuple pense, et ne s'exerce pas toujours obligatoirement dans le sens du sublime. Le changement d'objet ne fait pas forcément disparaître, bien loin de là, l'objet sexuel – l'objet sexuel, accentué comme tel, peut venir au jour dans la sublimation. Le jeu sexuel le plus cru peut être l'objet d'une poésie, sans que celle-ci en perde pour autant une visée sublimante.

Bref, je ne crois pas inutile de vous lire une pièce du dossier de l'amour courtois dont les spécialistes eux-mêmes ne savent littéralement que faire – ils en sont embarrassés comme un poisson d'une pomme.

Ce poème, il n'y en a pas deux comme cela dans l'histoire de la poésie courtoise. C'est un *hapax*. Il figure dans l'œuvre d'un des plus subtils et raffinés de ces troubadours, qui s'appelle Arnaud Daniel, et qui s'est distingué par des trouvailles formelles exceptionnellement riches, notamment dans la *sestina*, sur laquelle je ne peux pas m'étendre ici, mais dont il faut que vous sachiez au moins le nom.

Cet Arnaud Daniel a composé un poème sur la plus singulière de ces relations de service dont je vous ai parlé, entre l'amoureux et la Dame, tout un poème qui se distingue par ceci, qu'il déborde, au gré des auteurs effarouchés, les limites de la pornographie, allant jusqu'à la scatologie.

Le cas, qui semble s'être produit comme un problème dans la casuistique morale courtoise, est le suivant – une Dame qu'on appelle dans le poème *Domna Ena*, donne à son chevalier l'ordre – et cet ordre constitue une épreuve à laquelle se mesurera la dignité de son amour, de sa fidélité, de son engagement – l'ordre d'emboucher sa trompette. Cette expression n'a pas dans le texte un sens ambigu.

Aussi bien, pour ne point vous faire attendre plus longtemps, je vais vous lire – en français puisque je pense qu'aucun de vous ne peut entendre cette langue perdue qu'est la langue d'oc, qui a pourtant son style et son prix – ce poème en strophes de neuf vers à rime homogène, la rime changeant d'une strophe à l'autre.

*Puisque seigneur Raimon – uni à seigneur Truc Malec – défend dame Ena et ses ordres, je serai d'abord vieux et blanchi avant de consentir à des requêtes pareilles, d'où il pourrait résulter une si grande inconvenance. Car, pour « emboucher cette trompette », il lui serait besoin d'un bec avec lequel il tirerait du « tuyau » les grains. Et puis, il pourrait bien sortir de là aveugle, car la fumée est forte qui se dégage de ces replis.*

*Il lui serait bien besoin d'avoir un bec et que ce bec fût long et aigu, car la trompette est rugueuse, laide et poilue, et nul jour elle ne se trouve sèche et le marécage est profond au-dedans : c'est pourquoi fermente en haut la poix qui sans cesse d'elle-même s'en échappe, dégorgée. Et il ne convient pas qu'il soit jamais un favori celui qui met sa bouche au tuyau.*

*Il y aura bien assez d'autres épreuves, de plus belles et qui vaudront davantage, et si seigneur Bernart s'est soustrait à celle-là, par le Christ, il n'a pas un instant agi en lâche pour avoir été pris de peur et d'effroi. Car si le filet d'eau était venu d'en haut sur lui, il lui aurait échaudé entièrement le cou et la joue, et il ne convient pas ensuite qu'une dame baise celui qui aurait corné dans une trompette puante.*

*« Bernart, je ne suis point d'accord là-dessus avec le propos de Raimon de Durfort – pour dire que vous ayez jamais eu tort en cela ; car si vous aviez trompété par plaisir, vous auriez trouvé rude empêchement, et la puanteur vous aurait tôt occis, laquelle sent pis que ne fait fumier dans un jardin. Pour vous, qui que ce soit qui cherche à vous en dissuader, louez à ce sujet Dieu qui vous en a fait réchapper. »*

*Oui, il est bien échappé à un grand péril, qui eût été reproché ensuite à son fils et à tous ceux de Cornil. Mieux lui vaudrait qu'il fût allé en exil que de l'avoir « cornée » dans l'entonnoir entre l'échine et le péril, par où se suivent les matières couleur de rouille. Il*

*n'aurait jamais su tant se garantir, qu'elle ne lui compissât le museau et le sourcil.*

*Dame, que Bernart ne se dispose point du tout à corner de la trompette sans un grand « dousil », avec lequel il fermera le trou du pénil, et alors il pourra corner sans péril.*

Ce document assez extraordinaire nous ouvre une perspective singulière sur la profonde ambigüité de l'imagination sublimante. On peut d'abord remarquer que nous n'avons pas conservé tous les produits de la poésie des trouvères et des troubadours, et que nous ne trouvons certains poèmes d'Arnaud Daniel que dans deux ou trois manuscrits. Or, ce poème, qui a évidemment un mérite littéraire que la traduction ne montre pas, non seulement ne s'est pas perdu, mais se trouve dans vingt manuscrits. Nous avons d'autres textes qui montrent que deux autres trouvères, Trumalec et Raymond de Durfort, ont pris parti en sens contraire en ce débat douteux, mais je vous en fais grâce.

Nous nous trouvons là devant un brusque retournement, une rétorsion singulière. Dieu sait qu'Arnaud Daniel a été loin dans le sens de donner au pacte amoureux la plus grande subtilité – et ne pousse-t-il pas l'extrême désir jusqu'à s'offrir lui-même à un sacrifice qui comporte sa propre abolition ? Eh bien, c'est le même qui se trouve avoir donné, non sans quelque reluctance, un poème sur un sujet qui devait bien le toucher par quelque point pour qu'il lui consacre tant de soins.

La femme idéalisée, la Dame, qui est dans la position de l'Autre et de l'objet, se trouve soudain, brutalement, à la place savamment construite par des signifiants raffinés, mettre dans sa crudité le vide d'une chose qui s'avère dans sa nudité être la chose, la sienne, celle qui se trouve au cœur d'elle-même dans son vide cruel. Cette Chose, dont certains d'entre vous ont pressenti la fonction dans sa relation à la sublimation, est en quelque sorte dévoilée avec une puissance insistante et cruelle.

Il est difficile tout de même de ne pas en voir les échos, car il ne s'agit pas d'une singularité sans antécédents. Voyez par exemple dans *la Pastorale* de Longus l'origine de la flûte poétique. Pan poursuit la nymphe Syrinx qui se dérobe à lui et disparaît au milieu des roseaux. Dans sa fureur, il fauche les roseaux, et c'est de là, nous dit Longus, que sort la flûte aux tuyaux inégaux, Pan voulant ainsi, ajoute le poète subtil, exprimer que son amour était sans égal. Syrinx est transformée dans le tuyau de la flûte de Pan. Le registre de dérision où peut venir s'inscrire le singulier poème dont je vous ai fait ici la communication se situe dans la même structure, dans le même schéma de vide central,

autour de quoi s'articule ce à travers quoi finalement se sublime le désir.

Je ne serais pas complet si je n'ajoutais au dossier, à toutes fins utiles, que Dante situe Arnaud Daniel au chant XIV du *Purgatoire* dans la compagnie des sodomistes. Je n'ai pu pousser plus loin la genèse particulière de ce poème.

Je vais maintenant donner la parole à Mme Hubert, qui va vous parler d'un texte auquel la littérature analytique se réfère fréquemment, à savoir l'article de Sperber qui s'intitule *De l'influence des facteurs sexuels sur l'origine et le développement du langage*, mais qui touche en fait à toutes sortes de problèmes voisins de ce que nous avons à articuler ici concernant la sublimation.

Jones, dans son article sur la théorie du symbolisme, sur lequel j'ai fait moi-même dans notre revue un commentaire dont les échos m'apprennent qu'il n'est pas facilement accessible au lecteur, en fait état expressément. Si, dit-il, la théorie de Sperber est vraie, si nous devons considérer certains travaux primordiaux, et notamment les travaux agricoles, les rapports de l'homme à la terre, comme des équivalents de l'acte sexuel, tels des traits engendrés dont nous gardons la trace dans la signification de ce rapport primitif, peut-il être rapporté au processus de symbolisation ? Jones dit non. En d'autres termes, étant donné la conception qu'il se fait de la fonction du symbole, il considère que ça n'est pas d'une transposition symbolique qu'il s'agit en quoi que ce soit, ni qui puisse être mis au registre d'un effet de sublimation. L'effet de sublimation est là à prendre dans sa libéralité, dans son authenticité. La copulation du laboureur avec la terre n'est pas une symbolisation, mais l'équivalent d'une copulation symbolique.

Cela vaut la peine de s'arrêter sur cela, et j'en ai tiré dans mon article quelques conséquences sur lesquelles je reviendrai. Mais pour que le texte prenne sa véritable valeur – il figure dans le premier numéro d'*Imago*, peut-être encore plus introuvable que les autres –, Mme Hubert a bien voulu le travailler, et elle va aujourd'hui vous faire part de son contenu. *[Suit l'exposé de Mme Hubert.]*

9 MARS 1960.

## ***LE PARADOXE DE LA JOUISSANCE***



### XIII

## LA MORT DE DIEU

*Du symbolisme sexuel.  
Du numen au message de Moïse.  
Le Grand Homme et son meurtre.  
Christocentrisme de Freud.  
La jouissance et la dette.*

Si j'ai voulu que vous ayez connaissance de l'article de Sperber, c'est qu'il est accroché à notre train sur la sublimation.

#### 1

Je ne me livrerai pas à une critique approfondie du texte, car j'espère qu'après les quelques années d'enseignement que vous avez suivies ici, quelque chose a dû chiffonner la plupart d'entre vous quant au mode de procéder dont il témoigne. Si sa visée est incontestablement intéressante, son mode de démonstration n'est pas sans faiblesse. Afin de prouver l'origine sexuelle commune, sous une forme sublimée, des activités humaines fondamentales, se référer au fait que des mots à signification présumée originellement sexuelle se sont mis à véhiculer successivement une traînée de sens toujours plus éloignés de leur signification primitive, c'est prendre une voie dont le caractère de démonstration me semble être, aux yeux de tout esprit de bon sens, éminemment réfutable.

Que des mots dont la signification était primitivement sexuelle aient fait tache d'huile jusqu'à recouvrir des significations très éloignées ne veut pas dire pour autant que tout le champ de la signification soit recouvert. Cela ne veut pas dire que tout le langage dont nous usons soit en fin de compte réductible aux mots clés qu'il donne, et dont la valorisation est considérablement facilitée par le fait que l'on admet comme démontré ce qu'il y a de plus contestable, la notion de racine, ou

de radical, et ce qui serait sa liaison constitutive, dans le langage humain, à un sens.

La mise en valeur des racines et des radicaux dans les langues flexionnelles pose des problèmes particuliers qui sont loin d'être applicables à l'universalité des langues. Qu'en serait-il par exemple du chinois, où tous les éléments signifiants sont monosyllabiques ? La notion de la racine est des plus fuyantes. En fait, il s'agit là d'une illusion liée au développement significatif du langage, de l'usage de la langue, qui ne saurait nous être que très suspecte.

Cela ne veut pas dire que les remarques de Sperber concernant l'usage de ces mots, disons à racine sexuelle, dans des langues du reste toutes indo-européennes, soient sans intérêt. Mais elles ne sauraient nous satisfaire dans la perspective à laquelle je pense vous avoir maintenant suffisamment rompus et formés, qui consiste à bien distinguer la fonction du signifiant, de la création de la signification par l'usage métonymique et métaphorique des signifiants.

C'est là que le problème commence. Pourquoi ces zones dans lesquelles la signification sexuelle fait tache d'huile, pourquoi ces rivières où elle s'épand ordinairement, et dans un sens qui, vous l'avez vu, n'est pas n'importe lequel, sont-elles spécialement choisies pour que l'on mette en usage pour les atteindre les mots qui ont eu déjà des emplois dans l'ordre sexuel ? Pourquoi est-ce justement à ce propos d'un acte à demi-manqué de sécation, d'un acte de couper plus ou moins amorti, étouffé, bousillé, que l'on fera resurgir l'origine présumée du mot, cherchée dans le forage des travaux les plus primitifs, avec une signification d'opération sexuelle, de pénétration phallique ? Pourquoi fera-t-on resurgir la métaphore *foutre* à propos de quelque chose de mal foutu ? Pourquoi est-ce l'image de la vulve qui surgira pour exprimer des actes divers, parmi lesquels celui de se dérober, de s'enfuir, de se tailler, comme on a à plusieurs reprises traduit le terme allemand du texte ?

Cette si jolie expression, *se tailler*, pour dire *s'enfuir*, *se dérober*, j'ai essayé de trouver l'attestation du moment où nous la voyons apparaître dans l'histoire avec ce sens. J'ai eu un temps trop court pour le faire, et, dans les dictionnaires et les appareils que j'ai à ma disposition, je ne l'ai pas découverte – il est vrai que je n'ai pas à Paris les dictionnaires concernant l'usage familier des mots. Je souhaiterais que quelqu'un fasse là-dessus une recherche.

Donc, pourquoi, dans la vie, est-ce d'un certain type de signification, de certains signifiants marqués d'un primitif usage pour la relation sexuelle, qu'il s'agit dans un usage métaphorique ? Pourquoi, par

exemple, se servir de tel terme argotique qui a primitivement une signification sexuelle, pour qualifier métaphoriquement des situations qui ne le sont pas ? Cet usage métaphorique est utilisé pour obtenir une certaine modification.

Mais s'il ne s'agissait que de voir comment, dans l'évolution normale, diachronique, des usages dans le langage, des références sexuelles sont utilisées dans un certain usage métaphorique, c'est-à-dire s'il ne s'agissait que de vous présenter un exemple de plus de certaines aberrations de la spéculation psychanalytique, je n'aurais pas fait produire ce texte ici devant vous. Ce qui lui maintient sa valeur, c'est ce qui est à son horizon, qui n'est pas démontré, mais qui est visé dans son intention – le rapport radical qu'il y a entre les rapports instrumentaux premiers, les techniques premières, les actes majeurs de l'agriculture, celui d'ouvrir le ventre de la terre, ou encore les actes majeurs de la fabrication du vase sur lequel j'ai mis l'accent, etc., et quelque chose de très précis, qui est moins l'acte sexuel que l'organe sexuel féminin.

C'est pour autant que l'organe sexuel féminin, ou plus exactement la forme d'ouverture et de vide, est au centre de toutes ces métaphores, que l'article prend son intérêt, sa valeur centrante pour la réflexion, car il est clair qu'il y a là une béance, un saut de la référence supprimée.

On constate que l'usage d'un terme qui signifie primitivement *coït* est susceptible d'une extension qu'on présume presque indéfinie, que l'usage d'un terme qui signifie originellement *vulve* est susceptible de toutes sortes d'usages métaphoriques. On en vient par là à supposer que la vocalisation censée accompagner l'acte sexuel ait pu donner aux hommes l'amorce de l'usage du signifiant pour désigner, soit substantivement l'organe, et spécialement l'organe féminin, soit verbalement l'acte de coïter. La prévalence de l'usage vocal du signifiant chez l'homme aurait ainsi son origine dans les appels chantés que l'on suppose être ceux de la relation sexuelle primitive chez les hommes, comme elles le sont chez tels animaux, spécialement chez les oiseaux.

L'idée est fort intéressante. Mais vous sentez bien quelle différence il y a entre le cri plus ou moins typifié qui accompagne une activité, et l'usage d'un signifiant qui en détache tel élément d'articulation, à savoir soit l'acte, soit l'organe. Nous n'avons pas pour autant la structure signifiante – rien n'implique ici que l'élément d'opposition qui fait la structure de l'usage du signifiant, déjà tout entier développé dans le *Fort-Da* dont nous avons pris l'exemple originel, soit donné dans l'appel sexuel naturel. Si l'appel sexuel peut se rapporter à une modulation temporelle d'un acte dont la répétition peut comporter la fixation de certains éléments de l'activité vocale, il ne peut encore nous donner

l'élément structurant, même le plus primitif, du langage. Il y a là une béance.

Néanmoins, l'intérêt de l'article est de nous faire apercevoir par quel biais pourrait se concevoir ce qui est si essentiel dans l'élaboration de notre expérience et dans la doctrine de Freud, à savoir que le symbolisme sexuel, au sens ordinaire du terme, peut se trouver polariser à l'origine le jeu métaphorique du signifiant.

Je m'en tiendrai là pour aujourd'hui, quitte à y revenir ultérieurement.

2

Je me suis interrogé sur la façon dont je renouerais le fil, et sur quoi je repartirai aujourd'hui.

Je me suis dit, pour m'en être aperçu à partir de conversations avec certains, qu'il n'était pas dépourvu d'intérêt que je vous donne une idée des conférences, propos ou causeries, à quoi je me suis livré à Bruxelles. C'est qu'aussi bien, quand j'ai quelque chose à vous transmettre, cela reste toujours dans la ligne de mon discours, et je ne fais guère, même quand je le transporte au-dehors, que de le reprendre à peu près au point où je le soutiens.

Je risquerais d'en franchir trop vite le saut, en supposant implicitement par vous déjà connu ce que j'ai dit là-bas, ce qui n'est pas le cas. Il y a tout intérêt à ce que cela ne soit pas ici éludé.

Cela peut vous paraître bien grand sans-gêne dans la façon de procéder, mais je n'ai pas trop le temps, avec le chemin qui nous reste à parcourir, de m'arrêter à des soucis de professeur. Ce n'est pas ma fonction. Il me déplait même d'avoir à me mettre en position d'enseignement, car un psychanalyste qui parle devant un auditoire non introduit prend toujours un sens de propagandiste. Si j'ai accepté de parler à l'Université catholique de Bruxelles, je l'ai fait dans un esprit d'entraide, et aux fins de soutenir la présence et l'action de ceux qui sont de nos amis et de nos camarades en Belgique. Ce souci, bien entendu, n'est pas à mes yeux à mettre toujours au premier plan, mais au second.

J'étais donc devant un public, assurément très large et dont tout m'a donné la meilleure impression, convoqué par l'appel d'une Université catholique – et cela, à soi seul, vous motivera pourquoi je leur ai parlé d'abord de ce qui se rapporte chez Freud à la fonction du Père.

Comme on pouvait l'attendre de moi, je ne leur ai pas mâché les

mots, ni ménagé les termes. Je n'ai pas essayé d'atténuer la position de Freud vis-à-vis de la religion. Néanmoins, vous savez quelle est ma position à moi concernant ce que l'on appelle les vérités religieuses.

Cela mérite peut-être d'être précisé une fois, encore que je crois l'avoir déjà rendu assez clair. Que ce soit par une position personnelle, ou au nom d'une position de méthode, d'une position dite scientifique – à laquelle il arrive que se tiennent des gens qui sont par ailleurs des croyants, mais qui néanmoins dans un certain domaine se croient tenus de mettre de côté le point de vue proprement confessionnel –, il y a quelque paradoxe à exclure pratiquement du débat et de l'examen des choses, des termes et des doctrines qui ont été articulés dans le champ propre de la foi, sous prétexte qu'ils appartiennent à un domaine qui serait réservé aux croyants.

Vous m'avez un jour entendu engrener directement sur un morceau de l'Épître de saint Paul aux Romains, à propos du thème de la Loi qui fait le péché. Et vous avez vu qu'au prix d'un artifice dont j'aurais d'ailleurs bien pu me passer, à savoir la substitution du terme de la Chose à ce qui dans le texte s'appelle le péché, on arrivait à une formulation très précise de ce que je voulais vous dire alors concernant le nœud de la Loi et du désir. Eh bien, je ne considère pas que cet exemple, qui prend à propos d'un cas particulier son ordre propre d'efficace, et qui s'est trouvé particulièrement favorable à aboutir, par une sorte d'escamotage, à ce dont j'avais, à ce moment-là, à faire état devant vous, soit un emprunt de hasard.

Pour nous analystes, qui prétendons, dans des phénomènes qui sont de notre champ propre, aller au-delà de certaines conceptions d'une pré-psychologie, aborder les réalités humaines sans préjugés, il n'y a nul besoin de donner à ces vérités religieuses une adhésion, quelle qu'elle soit, dont l'éventail peut se déployer dans l'ordre de ce que l'on appelle la foi, pour nous intéresser à ce qui s'est articulé en termes propres dans l'expérience religieuse – dans les termes par exemple du conflit entre la liberté et la grâce.

Une notion aussi articulée et précise que celle de la grâce est irremplaçable quand il s'agit de la psychologie de l'acte, et nous ne trouvons rien d'équivalent dans la psychologie académique classique. Et non seulement les doctrines, mais aussi l'histoire des choix, c'est-à-dire des hérésies qui sont attestées dans ce registre, la ligne des emportements qui ont motivé un certain nombre de directions dans l'éthique concrète des générations, appartiennent à notre examen, et même requièrent, dans son registre propre et dans son mode d'expression, toute notre attention.

Il ne suffit pas que certains thèmes ne soient usités que par des gens qui croient croire – après tout, qu'en savons-nous ? – pour que ce domaine leur reste réservé. Pour eux, si nous supposons qu'ils y croient vraiment, ce ne sont pas des croyances, ce sont des vérités. Ce à quoi ils croient, qu'ils croient qu'ils y croient ou qu'ils n'y croient pas – rien n'est plus ambigu que la croyance –, une chose est certaine, c'est qu'ils croient le savoir. C'est là un savoir comme un autre, et à ce titre cela tombe dans le champ de l'examen que nous devons accorder à tout savoir, dans la mesure même où, en tant qu'analystes, nous pensons qu'il n'est aucun savoir qui ne s'enlève sur un fonds d'ignorance.

C'est cela qui nous permet d'admettre comme tels bien d'autres savoirs que le savoir scientifiquement fondé.

Il n'est pas inutile que j'aie ainsi affronté une audience qui représente un secteur important du domaine public. Que j'aie pu faire se dresser telle oreille reste problématique, et seul l'avenir le montrera. Cela n'aura pas la même portée devant vous, qui êtes une tout autre audience.

Freud a pris sur le sujet de l'expérience religieuse la position la plus tranchante – il a dit que tout ce qui, dans cet ordre, était d'appréhension sentimentale ne lui disait rien, et était littéralement pour lui lettre morte. Seulement, si nous avons ici, vis-à-vis de la lettre, la posture qui est la nôtre, cela ne résout rien – toute morte qu'elle est, cette lettre a été néanmoins bel et bien articulée. Eh bien, devant des gens supposés ne pouvoir se désolidariser d'un certain message qui intéresse la fonction du Père, en tant qu'elle est au cœur de l'expérience qui se définit comme religieuse, j'ai pu avancer en toute sécurité que quant à cela, *Freud*, comme je m'exprimais dans un sous-titre qui a un peu effarouché, *fait le poids*.

Il suffit d'ouvrir ce petit livre qui s'appelle *Moïse et le Monothéisme* que Freud a mijoté quelque dix ans, car depuis *Totem et Tabou* il ne pensait qu'à ça, à l'histoire de Moïse et à la religion de ses pères. Et s'il n'y avait pas l'article sur la *Spaltung* de l'*ego*, on pourrait dire que la plume lui tombe de la main avec la fin de *Moïse et le Monothéisme*. Contrairement à ce qui me semble insinué dans ce que l'on me raconte depuis quelques semaines sur la production intellectuelle de Freud à la fin de sa vie, je ne crois pas du tout qu'elle fut un déclin. Rien ne me paraît en tout cas plus fermement articulé, et plus conforme à toute la pensée antérieure de Freud, que cet ouvrage.

Il porte sur le message monothéiste comme tel, dont il ne fait pas de doute pour lui qu'il comporte en soi-même un accent incontestable de valeur supérieure à tout autre. Le fait que Freud soit athée ne change

rien à cela. Pour cet athée qu'est Freud, je ne dis pas pour tout athée, la visée de ce message saisi dans son fondement radical a une valeur décisive. A gauche de cela, il y a certaines choses qui sont dès lors dépassées, périmées, qui ne peuvent plus tenir au-delà de la manifestation de ce message. A droite, c'est autre chose.

L'affaire est tout à fait claire dans l'esprit de l'articulation de Freud. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a rien en dehors du monothéisme, loin de là. Il ne nous donne pas une théorie des dieux, mais il y en a suffisamment de dit sur l'atmosphère que l'on a l'habitude de connoter comme païenne, connotation tardive liée à sa réduction dans la sphère paysanne. Dans cette atmosphère païenne au temps où elle était en pleine floraison, le *numen* surgit à chaque pas, à tous les coins des routes, dans les grottes, à la croisée des chemins, tisse l'expérience humaine, et nous pouvons encore en apercevoir les traces dans beaucoup de champs. C'est là quelque chose qui fait contraste par rapport à la profession de foi monothéiste.

Le numineux surgit à chaque pas, et inversement, chaque pas du numineux laisse une trace, engendre un mémorial. Il n'en faut pas beaucoup pour qu'un temple s'élève, qu'un nouveau culte s'instaure. Le numineux pullule et agit de partout dans l'existence humaine, si abondant d'ailleurs que quelque chose à la fin doit se manifester par l'homme, de maîtrise qui ne se laisse pas déborder.

C'est de ce formidable enveloppement, et en même temps d'une dégradation, que témoigne la fable. Les fables antiques, si riches d'un sens dont nous pouvons encore nous bercer, nous avons peine à concevoir qu'elles aient pu être compatibles avec quoi que ce soit qui comporte une foi aux dieux, puisqu'elles sont marquées, qu'elles soient héroïques ou vulgaires, de je ne sais quel désordre, ivresse, anarchisme, des passions divines. Le rire des Olympiens dans l'*Illiade* l'illustre suffisamment sur le plan héroïque. Il y aurait beaucoup à dire sur ce rire. Sous la plume des philosophes par contre, nous avons l'envers de ce rire, du caractère dérisoire des aventures des dieux. Nous avons peine à le concevoir.

En face de cela, nous avons le message monothéiste. Comment est-il possible ? Comment a-t-il affleuré ? La façon dont Freud l'articule est capitale pour apprécier le niveau où se situe sa procession.

Tout repose pour lui sur la notion de Moïse l'Égyptien et de Moïse le Midianite. Je crois que, pour un auditoire de gens comme vous, psychanalystes à quatre-vingts pour cent, vous devez savoir par cœur ce livre.

Moïse l'Égyptien est le Grand Homme, le législateur, et aussi le

politique, le rationaliste, celui dont Freud prétend découvrir la voie dans l'apparition historique, au XIV<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, de la religion d'Akhenaton, attestée par des découvertes récentes. Celle-ci promeut un unitarisme de l'énergie, symbolisée par l'organe solaire, d'où elle rayonne et se distribue sur le monde. Cette première entreprise d'une vision rationaliste du monde, supposée dans cet unitarisme du réel, dans cette unité substantielle du monde centrée sur le soleil, a échoué. A peine Akhenaton disparu, le fourmillement des thèmes religieux se multiplie, en Égypte plus qu'ailleurs, le pandémonium des dieux reprend le dessus et la barre, et réduit à néant cette réforme. Un homme garde le flambeau de cette visée rationaliste, c'est Moïse l'Égyptien, qui choisit un petit groupe d'hommes pour les mener à travers l'épreuve qui les rendra dignes de fonder une communauté acceptant à sa base ces principes. En d'autres termes, quelqu'un voulait faire le socialisme dans un seul pays – à ceci près qu'en plus, il n'y avait pas de pays, mais une poignée d'hommes pour le faire.

Voilà la conception freudienne de ce qu'est le vrai Moïse, le Grand Homme, dont il s'agit de savoir comment son message nous est encore transmis.

Vous me direz – quand même, ce Moïse était un tant soit peu magicien, sinon comment opérerait-il pour faire fourmiller les sauterelles et les grenouilles ? C'est son affaire. Ce n'est pas une question essentielle du point de vue qui nous occupe, de sa position religieuse. Laissons de côté l'usage de la magie – elle ne lui a jamais nui d'ailleurs, aux yeux de personne.

A côté, il y a Moïse le Midianite, le gendre de Jethro, que Freud appelle aussi celui du Sinaï, de l'Horeb, et dont il nous enseigne que la figure a été confondue avec celle du premier. C'est celui-là qui entend surgir du buisson ardent la parole décisive, qui ne saurait être éludée comme le fait Freud – *Je suis*, non pas, comme toute la gnose chrétienne a essayé de le faire entendre, nous introduisant par là dans des difficultés concernant l'être qui ne sont pas près de finir, et qui n'ont peut-être pas été sans compromettre ladite exégèse, *celui qui est*, mais *Je suis ce que je suis*, c'est-à-dire un Dieu qui se présente comme essentiellement caché.

Ce Dieu caché est un Dieu jaloux. Il paraît très difficile à dissocier de celui qui, dans le même entourage de feu qui le rend inaccessible, fait entendre, nous dit la tradition biblique, les fameux commandements au peuple rassemblé autour sans avoir le droit de franchir une certaine limite. Dès lors que ces commandements s'avèrent pour nous être à toute épreuve, je veux dire que les appliquant ou non, nous les

entendons encore, ils peuvent s'avérer dans leur caractère indestructible être les lois mêmes de la parole, comme j'ai essayé de vous le démontrer.

Moïse le Midianite me paraît poser son problème propre – je voudrais bien savoir en face de qui, en face de quoi, il était sur le Sinaï et sur l'Horeb. Mais enfin, faute d'avoir pu soutenir l'éclat de la face de celui qui a dit *Je suis ce que je suis*, nous nous contenterons de dire, du point où nous sommes, que le buisson ardent, c'était la Chose de Moïse, et de la laisser là où elle est. Quoi qu'il en soit, reste à supputer les conséquences qu'a eues cette révélation.

Par quelle voie le problème est-il résolu pour Freud ? Il considère que Moïse l'Égyptien a été assassiné par son menu peuple, moins docile que les nôtres envers le socialisme dans un seul pays. Et ces gens se sont ensuite voués à Dieu sait quelles paralysantes observances, tout en troublant d'innombrables voisins – car n'oublions pas ce qu'est effectivement l'histoire des Juifs. Il suffit de relire un petit peu ces anciens livres pour s'apercevoir qu'en matière de colonialisme impérial, ils s'y entendaient un peu en Canaan – il leur arrive même d'inciter doucement les populations voisines à se faire circoncrire, puis, profitant de cette paralysie qui vous reste quelque temps après cette opération entre les jambes, de les exterminer proprement. Ceci n'est pas pour faire des griefs à l'endroit d'une période de la religion depuis révoquée.

Cela dit, Freud ne doute pas un seul instant que l'intérêt majeur de l'histoire juive ne soit d'être le véhicule du message du Dieu unique.

Voici donc où les choses en sont. Nous avons la dissociation du Moïse rationaliste et du Moïse inspiré, obscurantiste, dont on parle à peine. Mais, se fondant sur l'examen des traces de l'histoire, Freud ne peut trouver de voie motivée au message du Moïse rationaliste que pour autant que ce message s'est transmis dans l'obscurité, c'est-à-dire que ce message s'est trouvé lié, dans le refoulement, au meurtre du Grand Homme. Et c'est précisément par là, nous dit Freud, qu'il a pu être véhiculé, conservé dans un état d'efficacité que nous pouvons mesurer dans l'histoire. C'est si près de la tradition chrétienne que c'en est impressionnant – c'est pour autant que le meurtre primordial du Grand Homme vient émerger dans un second meurtre qui, en quelque sorte, le traduit et le promeut au jour, celui du Christ, que le message monothéiste s'achève. C'est pour autant que la malédiction secrète du meurtre du Grand Homme, qui n'a lui-même son pouvoir que de résonner sur le fond du meurtre inaugural de l'humanité, celui du père primitif, c'est pour autant que ceci vient enfin au jour, que s'accomplit

ce qu'il faut bien appeler, parce que c'est dans le texte de Freud, la rédemption chrétienne.

Seule cette tradition poursuit jusqu'à son terme l'œuvre de révéler ce dont il s'agit dans le crime primitif de la loi primordiale.

Comment ne pas, après cela, constater l'originalité de la position freudienne par rapport à tout ce qui existe en matière d'histoire des religions ? L'histoire des religions consiste essentiellement à dégager le commun dénominateur de la religiosité. Nous faisons une dimension du lobe religieux de l'homme, dans laquelle nous sommes obligés de faire entrer des religions aussi différentes qu'une religion de Bornéo, la religion confucéenne, taoïste, la religion chrétienne. Cela ne va pas sans difficultés, quoique, quand on se livre à des typifications, il n'y a aucune raison de ne pas aboutir à quelque chose. Et là, on aboutit à une classification de l'imaginaire, qui s'oppose à ce qui distingue l'origine de la tradition monothéiste, et qui est intégré aux commandements primordiaux en tant qu'ils sont les lois de la parole – tu ne feras pas de moi d'image taillée, mais pour ne pas risquer d'en faire, tu ne feras pas d'image du tout.

Et puisqu'il est arrivé que je vous parle de la sublimation primitive de l'architecture, je dirai que le problème se pose de ce temple détruit, dont il ne reste pas de traces. A quelle symbolique particulière, à quelles précautions, à quelles dispositions exceptionnelles répondait-il pour que soit réduit jusqu'à sa plus extrême encoignure quoi que ce soit qui, sur les parois de ce vase, ait pu faire resurgir, et Dieu sait si c'est facile, l'image des animaux, des plantes, et de toutes les formes qui se profilent sur les parois de la caverne ? Ce temple en effet ne devait être que l'enveloppe de ce qui était au cœur, l'Arche d'alliance, à savoir le pur symbole du pacte, du nœud entre celui qui dit *Je suis ce que je suis*, et donne les commandements, et le peuple qui les a reçus, pour qu'entre tous les peuples soit marqué celui qui a des lois sages et intelligentes. Comment ce temple devait-il être construit pour éviter tous les pièges de l'art ?

Cela ne peut être résolu pour nous par aucun document, par aucune image sensible. J'en laisse ici la question ouverte.

Ce dont il s'agit, c'est que Freud, quand il nous parle dans *Moïse et le Monothéisme* de l'affaire de la loi morale, l'intègre pleinement à une

aventure qui n'a trouvé, écrit-il textuellement, son plein déploiement et son achèvement que dans la trame judéo-chrétienne.

Pour ce qui est des autres religions qu'il qualifie vaguement d'orientales, faisant allusion, je pense, à toute la lyre, à Bouddha, à Lao-Tseu et à bien d'autres, elles ne sont toutes, dit-il avec une hardiesse devant laquelle il n'y a qu'à s'incliner, aussi hasardeuse qu'elle nous paraisse, que le culte du Grand Homme. Et ainsi les choses sont restées à mi-route, plus ou moins avortées, en deçà du meurtre primitif de ce Grand Homme.

Je ne suis pas du tout en train de souscrire à cela, mais dans l'histoire des avatars de Bouddha, on trouverait bien des choses où l'on pourrait retrouver, légitimement ou non, le schéma de Freud, que c'est pour ne pas avoir poussé jusqu'au bout le développement du drame, c'est-à-dire jusqu'au terme de la rédemption chrétienne, que ces religions autres en sont restées là. Mais inutile de vous dire que ce très singulier christocentrisme est pour le moins surprenant sous la plume de Freud. Pour qu'il s'y laisse glisser presque sans s'en apercevoir, il faut tout de même qu'il y ait à cela quelque raison.

Quoi qu'il en soit, nous voici ramenés à ce qui pour nous est la suite du chemin.

Pour que quelque chose de l'ordre de la loi soit donc véhiculé, il faut qu'il passe par le chemin que trace le drame primordial articulé dans *Totem et Tabou*, c'est à savoir le meurtre du père et ses conséquences, meurtre, à l'origine de la culture, de cette figure dont on ne peut vraiment rien dire, redoutable, redoutée, aussi bien que douteuse, celle du tout-puissant personnage à demi-animal de la horde primordiale, tué par ses fils. A la suite de quoi – articulation à laquelle on ne s'arrête pas assez – s'instaure un consentement inaugural qui est un temps essentiel dans l'institution de cette loi, dont tout l'art de Freud est de la lier au meurtre du père, de l'identifier à l'ambivalence qui fonde alors les rapports du fils au père, c'est-à-dire au retour de l'amour après l'acte accompli.

Cet acte est tout le mystère. Il est fait pour nous voiler ceci, que non seulement le meurtre du père n'ouvre pas la voie vers la jouissance que la présence de celui-ci était censée interdire, mais il en renforce l'interdiction. Tout est là, et c'est bien là, dans le fait comme dans l'explication, la faille. L'obstacle étant exterminé sous la forme du meurtre, la jouissance n'en reste pas moins interdite, et bien plus, cette interdiction est renforcée.

Cette faille interdictive est donc soutenue, articulée, rendue visible par le mythe, mais elle est en même temps profondément camouflée par

lui. C'est bien pourquoi l'important de *Totem et Tabou*, c'est d'être un mythe, et, on l'a dit, peut-être le seul mythe dont l'époque moderne ait été capable. Et c'est Freud qui l'a inventé.

L'important est de nous attacher à ce que comporte cette faille. Tout ce qui la franchit fait l'objet d'une dette au Grand Livre de la dette. Tout exercice de la jouissance comporte quelque chose qui s'inscrit au Livre de la dette dans la Loi. Bien plus, il faut bien que quelque chose dans cette régulation soit ou paradoxe, ou lieu de quelque dérèglement, car le franchissement de la faille dans l'autre sens n'est pas équivalent.

Freud écrit le *Malaise dans la civilisation* pour nous dire que tout ce qui est viré de la jouissance à l'interdiction va dans le sens d'un renforcement toujours croissant de l'interdiction. Quiconque s'applique à se soumettre à la loi morale voit toujours se renforcer les exigences toujours plus minutieuses, plus cruelles, de son surmoi.

Pourquoi n'en est-il pas de même en sens contraire ? Il est un fait, c'est qu'il n'en est rien, et que quiconque s'avance dans la voie de la jouissance sans frein, au nom de quelque forme que ce soit du rejet de la loi morale, rencontre des obstacles dont notre expérience nous montre tous les jours la vivacité sous des formes innombrables, qui n'en supposent peut-être pas moins quelque chose d'unique à la racine.

C'est au point que nous arrivons à la formule qu'une transgression est nécessaire pour accéder à cette jouissance, et que, pour retrouver saint Paul, c'est très précisément à cela que sert la Loi. La transgression dans le sens de la jouissance ne s'accomplit qu'à s'appuyer sur le principe contraire, sur les formes de la Loi. Si les voies vers la jouissance ont en elles-mêmes quelque chose qui s'amortit, qui tend à être impraticable, c'est l'interdiction qui lui sert, si je puis dire, de véhicule tout terrain, d'autochenille, pour sortir de ces boucles qui ramènent toujours l'homme, tournant en rond, vers l'ornière d'une satisfaction courte et piétinée.

Voici à quoi nous introduit, à condition que nous soyons guidés par l'articulation de Freud, notre expérience. Il fallait que le péché eût la Loi pour que, dit saint Paul, il pût devenir – rien ne dit qu'il y parvient, mais pût entrevoir de le devenir – démesurément pécheur.

En attendant, nous voyons ici le nœud étroit du désir et de la Loi. Moyennant quoi, l'idéal de Freud est cet idéal tempéré d'honnêteté que l'on peut appeler, en donnant au mot son sens idyllique, l'honnêteté patriarcale. Le père de famille y est une figure aussi larmoyante qu'il vous plaira, et que vous propose un certain idéal humanitaire qui vibre dans telle pièce bourgeoise de Diderot, voire dans les figures auxquelles se complait la gravure du XVIII<sup>e</sup> siècle. Cette honnêteté patriarcale est

censée nous donner la voie d'accès la plus mesurée à des désirs tempérés, normaux.

Ce que Freud propose ainsi par son mythe n'est tout de même pas, dans sa nouveauté, sans avoir été par quelque biais exigé. A quelle exigence répond-il, il n'est pas bien difficile de le voir.

Si le mythe de l'origine de la Loi s'incarne dans le meurtre du père, c'est de là que sont sortis ces prototypes qui s'appellent successivement l'animal totem, puis tel dieu, plus ou moins puissant et jaloux, et en fin de compte le dieu unique, Dieu le Père. Le mythe du meurtre du père est bien le mythe d'un temps pour qui Dieu est mort.

Mais si Dieu est mort pour nous, c'est qu'il l'est depuis toujours, et c'est bien là ce que nous dit Freud. Il n'a jamais été le père que dans la mythologie du fils, c'est-à-dire celle du commandement qui ordonne de l'aimer, lui le père, et dans le drame de la passion qui nous montre qu'il y a une résurrection au-delà de la mort. C'est-à-dire que l'homme qui a incarné la mort de Dieu est toujours là. Il est toujours là avec ce commandement qui ordonne d'aimer Dieu. C'est devant quoi Freud s'arrête, et il s'arrête du même coup – la chose est articulée dans le *Malaise dans la civilisation* – devant l'amour du prochain, qui nous paraît quelque chose d'insurmontable, voire d'incompréhensible.

Nous essaierons la prochaine fois de dire pourquoi. Je voulais seulement accentuer aujourd'hui – et ça n'est pas moi qui ai fait la remarque le premier – qu'il y a un certain message athée du christianisme lui-même. C'est par le christianisme, dit Hegel, que se complète la destruction des dieux.

L'homme survit à la mort de Dieu assumée par lui-même, mais ce faisant, il se propose lui-même devant nous. La légende païenne nous dit que sur la mer Égée, au moment où se déchire le voile du temple, retentit le message – *Le grand Pan est mort*. Même si Freud moralise dans le *Malaise dans la civilisation*, il s'arrête devant le commandement de l'amour du prochain. C'est au cœur de ce problème que nous ramène sa théorie du sens de la tendance. Les rapports du grand Pan à la mort, c'est là que vient achopper le psychologisme de ses disciples présents.

C'est pourquoi j'ai fait tourner ma seconde conférence à Bruxelles autour de l'amour du prochain. C'était encore un thème de rencontre avec mon public. Ce que j'y ai effectivement rencontré, je vous donnerai l'occasion d'en juger la prochaine fois.



## XIV

### L'AMOUR DU PROCHAIN

*Un Dieu à part.  
Fool et Knave.  
Le vrai sur le vrai.  
En quoi la jouissance est un mal.  
Saint Martin.  
Les historiettes kantiennees.*

Vous savez donc comment, la dernière fois, j'ai repris avec vous notre discours en le branchant à mon discours aux catholiques.

Ne croyez pas que ce soit là une façon aisée de m'en tirer. Je ne vous ai point simplement resservi ce que je leur avais raconté à Bruxelles – ce que j'ai dit à vous, je ne leur en avais pas dit la moitié.

Ce que j'ai articulé la dernière fois concernant la mort de Dieu le Père va aujourd'hui nous conduire à une autre question, qui vous montre Freud se situer sans ambages au centre de notre expérience véritable. Car il ne cherche pas des échappatoires dans des généralisations concernant la fonction religieuse chez l'homme. Il s'occupe du mode sous lequel elle se présente pour nous, à savoir le commandement qui s'articule dans notre civilisation comme l'amour du prochain.

#### 1

Freud s'affronte pleinement à ce commandement. Et si vous voulez bien lire le *Malaise dans la civilisation*, vous verrez que c'est de là qu'il part, contre cela qu'il reste, et là-dessus qu'il termine. Il ne parle que de cela. Ce qu'il en dit devrait normalement faire bruire les oreilles, faire grincer les dents. Mais non, chose curieuse, il suffit qu'un texte soit imprimé depuis un certain temps pour qu'il laisse s'évaporer ce vertige effectivement précaire qui s'appelle la vertu du sens.

Je vais donc aujourd'hui essayer de raviver pour vous le sens de ces lignes. Et comme cela me conduira à des choses peut-être un peu fortes,

lui. C'est bien pourquoi l'important de *Totem et Tabou*, c'est d'être un mythe, et, on l'a dit, peut-être le seul mythe dont l'époque moderne ait été capable. Et c'est Freud qui l'a inventé.

L'important est de nous attacher à ce que comporte cette faille. Tout ce qui la franchit fait l'objet d'une dette au Grand Livre de la dette. Tout exercice de la jouissance comporte quelque chose qui s'inscrit au Livre de la dette dans la Loi. Bien plus, il faut bien que quelque chose dans cette régulation soit ou paradoxe, ou lieu de quelque dérèglement, car le franchissement de la faille dans l'autre sens n'est pas équivalent.

Freud écrit le *Malaise dans la civilisation* pour nous dire que tout ce qui est viré de la jouissance à l'interdiction va dans le sens d'un renforcement toujours croissant de l'interdiction. Quiconque s'applique à se soumettre à la loi morale voit toujours se renforcer les exigences toujours plus minutieuses, plus cruelles, de son surmoi.

Pourquoi n'en est-il pas de même en sens contraire ? Il est un fait, c'est qu'il n'en est rien, et que quiconque s'avance dans la voie de la jouissance sans frein, au nom de quelque forme que ce soit du rejet de la loi morale, rencontre des obstacles dont notre expérience nous montre tous les jours la vivacité sous des formes innombrables, qui n'en supposent peut-être pas moins quelque chose d'unique à la racine.

C'est au point que nous arrivons à la formule qu'une transgression est nécessaire pour accéder à cette jouissance, et que, pour retrouver saint Paul, c'est très précisément à cela que sert la Loi. La transgression dans le sens de la jouissance ne s'accomplit qu'à s'appuyer sur le principe contraire, sur les formes de la Loi. Si les voies vers la jouissance ont en elles-mêmes quelque chose qui s'amortit, qui tend à être impraticable, c'est l'interdiction qui lui sert, si je puis dire, de véhicule tout terrain, d'autochenille, pour sortir de ces boucles qui ramènent toujours l'homme, tournant en rond, vers l'ornière d'une satisfaction courte et piétinée.

Voici à quoi nous introduit, à condition que nous soyons guidés par l'articulation de Freud, notre expérience. Il fallait que le péché eût la Loi pour que, dit saint Paul, il pût devenir – rien ne dit qu'il y parvient, mais pût entrevoir de le devenir – démesurément pécheur.

En attendant, nous voyons ici le nœud étroit du désir et de la Loi. Moyennant quoi, l'idéal de Freud est cet idéal tempéré d'honnêteté que l'on peut appeler, en donnant au mot son sens idyllique, l'honnêteté patriarcale. Le père de famille y est une figure aussi larmoyante qu'il vous plaira, et que vous propose un certain idéal humanitaire qui vibre dans telle pièce bourgeoise de Diderot, voire dans les figures auxquelles se complaît la gravure du XVIII<sup>e</sup> siècle. Cette honnêteté patriarcale est

censée nous donner la voie d'accès la plus mesurée à des désirs tempérés, normaux.

Ce que Freud propose ainsi par son mythe n'est tout de même pas, dans sa nouveauté, sans avoir été par quelque biais exigé. A quelle exigence répond-il, il n'est pas bien difficile de le voir.

Si le mythe de l'origine de la Loi s'incarne dans le meurtre du père, c'est de là que sont sortis ces prototypes qui s'appellent successivement l'animal totem, puis tel dieu, plus ou moins puissant et jaloux, et en fin de compte le dieu unique, Dieu le Père. Le mythe du meurtre du père est bien le mythe d'un temps pour qui Dieu est mort.

Mais si Dieu est mort pour nous, c'est qu'il l'est depuis toujours, et c'est bien là ce que nous dit Freud. Il n'a jamais été le père que dans la mythologie du fils, c'est-à-dire celle du commandement qui ordonne de l'aimer, lui le père, et dans le drame de la passion qui nous montre qu'il y a une résurrection au-delà de la mort. C'est-à-dire que l'homme qui a incarné la mort de Dieu est toujours là. Il est toujours là avec ce commandement qui ordonne d'aimer Dieu. C'est devant quoi Freud s'arrête, et il s'arrête du même coup – la chose est articulée dans le *Malaise dans la civilisation* – devant l'amour du prochain, qui nous paraît quelque chose d'insurmontable, voire d'incompréhensible.

Nous essaierons la prochaine fois de dire pourquoi. Je voulais seulement accentuer aujourd'hui – et ça n'est pas moi qui ai fait la remarque le premier – qu'il y a un certain message athée du christianisme lui-même. C'est par le christianisme, dit Hegel, que se complète la destruction des dieux.

L'homme survit à la mort de Dieu assumée par lui-même, mais ce faisant, il se propose lui-même devant nous. La légende païenne nous dit que sur la mer Égée, au moment où se déchire le voile du temple, retentit le message – *Le grand Pan est mort*. Même si Freud moralise dans le *Malaise dans la civilisation*, il s'arrête devant le commandement de l'amour du prochain. C'est au cœur de ce problème que nous ramène sa théorie du sens de la tendance. Les rapports du grand Pan à la mort, c'est là que vient achopper le psychologisme de ses disciples présents.

C'est pourquoi j'ai fait tourner ma seconde conférence à Bruxelles autour de l'amour du prochain. C'était encore un thème de rencontre avec mon public. Ce que j'y ai effectivement rencontré, je vous donnerai l'occasion d'en juger la prochaine fois.

16 MARS 1960.

il me reste ici à demander au langage, au *logos* comme dirait Freud, de m'inspirer un ton tempéré.

Dieu, donc, est mort. Puisqu'il est mort, il l'était depuis toujours. Je vous ai expliqué la substance de la doctrine de Freud en la matière, à savoir le mythe exprimé dans *Totem et Tabou*. C'est justement parce que Dieu est mort, et mort depuis toujours, qu'un message a pu être véhiculé au travers de toutes les croyances qui le faisaient apparaître toujours vivant, ressuscité du vide laissé par sa mort dans les dieux non contradictoires dont Freud nous désigne dans la terre d'Égypte le lieu élu de la pullulation.

Ce message est celui d'un seul Dieu qui est à la fois le maître du monde et le dispensateur de la lumière qui réchauffe la vie, comme elle répand la clarté de la conscience. Ses attributs sont ceux d'une pensée qui règle l'ordre du réel. C'est là le Dieu d'Akhenaton, Dieu du message secret que le peuple juif véhicule, pour autant qu'en assassinant Moïse, il a reproduit le meurtre archaïque du père. Voilà, selon Freud, le Dieu auquel a pu s'adresser ce sentiment qui n'est point à la portée de tous, qui s'appelle l'*amor intellectualis Dei*.

Freud sait aussi que cet amour-là, s'il est venu à s'articuler de-ci, de-là dans la pensée d'hommes d'exception comme ce polisseur de lunettes qui vivait en Hollande, n'est pas d'une si grande importance qu'il ait empêché que ne s'élevât à la même époque ce Versailles dont le style prouve que le colosse de Daniel aux pieds d'argile était toujours debout, comme il l'est encore, quoique cent fois écroulé.

Sans doute une science s'est-elle élevée sur la fragile croyance que je disais, celle qui s'exprime dans les termes suivants, toujours repris à un horizon de notre visée – le réel est rationnel, le rationnel est réel.

Chose curieuse, si cette science en a fait quelque usage, elle n'en reste pas moins serve, dans le service du colosse dont je viens de parler, cent fois écroulé, toujours là. Le culte d'amour que tel solitaire, qu'il s'appelle Spinoza ou Freud, peut vouer à ce Dieu du message n'a absolument rien à faire avec le Dieu des croyants. Personne n'en doute, et tout spécialement les croyants eux-mêmes, qui n'ont jamais manqué, qu'il soient juifs ou chrétiens, de faire quelques ennuis à Spinoza.

Mais il est curieux de voir depuis quelque temps, depuis que cela se sait que Dieu est mort, lesdits croyants user de l'équivoque. En se référant au Dieu de la dialectique, ils essaient de trouver l'alibi de leur culte ébranlé. Chose paradoxale, et que l'histoire ne nous avait encore point montrée, le flambeau d'Akhenaton sert facilement de nos jours d'alibi aux sectateurs d'Ammon.

Ceci n'est point pour médire du rôle historique du Dieu des croyants, du Dieu de la tradition judéo-chrétienne. Que ce fût dans sa tradition que se fût conservé le message du dieu d'Akhenaton valait bien la peine que l'on confondît le Moïse égyptien avec le midianite, celui dont la Chose, celle qui parle dans le buisson ardent, sans se faire le seul Dieu, remarquez-le, s'affirme comme un Dieu à part, devant qui les autres ne sauraient être pris en considération. Je n'insiste pas plus qu'il est nécessaire à la ligne que je poursuis aujourd'hui, sur ce point – ce n'est pas, à proprement parler, qu'il soit interdit d'honorer les autres dieux, mais il ne faut pas le faire en présence du Dieu d'Israël, nuance importante sans doute pour l'historien.

Nous qui essayons d'articuler la pensée et l'expérience de Freud pour leur donner leur poids et leur conséquence, nous articulerons ce qu'il formule sous la forme suivante – si ce Dieu-symptôme, ce Dieu-totem autant que tabou, mérite que nous nous arrêtions à la prétention d'en faire un mythe, c'est pour autant qu'il fut le véhicule du Dieu de vérité. C'est par son biais qu'a pu venir au jour la vérité sur Dieu, c'est-à-dire que Dieu a été réellement tué par les hommes, et que, la chose ayant été reproduite, le meurtre primitif a été racheté. La vérité trouva sa voie par celui que l'Écriture appelle sans doute le Verbe, mais aussi le Fils de l'Homme, avouant ainsi la nature humaine du Père.

Freud ne néglige pas le Nom-du-Père. Au contraire, il en parle fort bien, dans *Moïse et le Monothéisme* – d'une façon certes contradictoire aux yeux de qui ne prendrait pas *Totem et Tabou* pour ce qu'il est, c'est-à-dire pour un mythe –, en disant que dans l'histoire humaine, la reconnaissance de la fonction du Père est une sublimation, essentielle à l'ouverture d'une spiritualité, qui représente comme telle une nouveauté, un pas dans l'appréhension de la réalité comme telle.

Freud ne néglige pas, loin de là, le père réel. Pour lui, il est souhaitable qu'au cours de toute aventure du sujet, il y ait sinon le Père comme un Dieu, au moins comme un bon père. Je vous lirai un jour un passage de Freud où il parle avec un accent presque tendre de l'exqu Coasté de cette identification virile qui découle de l'amour pour le père, et de son rôle dans la normalisation du désir. Mais cet effet ne se produit sous son mode favorable qu'autant que tout est en ordre du côté du Nom-du-Père, c'est-à-dire du côté du Dieu qui n'existe pas. Il en résulte pour ce bon père une position singulièrement difficile – jusqu'à un certain point, c'est un personnage boiteux.

¶ Nous ne le savons que trop dans la pratique, et c'est aussi bien ce qu'articule le mythe d'Édipe – quoiqu'il nous montre également que ces raisons, il vaudrait mieux que le sujet les ignore lui-même. Mais

maintenant, il les sait, ces raisons, et c'est justement de les savoir qui comporte dans l'éthique de notre temps quelques conséquences.

Ces conséquences se tirent toutes seules. Elles sont sensibles dans le discours commun, voire dans le discours de l'analyse. Il convient, si nous devons satisfaire à la tâche que nous nous sommes proposée cette année, qu'elles soient articulées.

A être le premier à démystifier la fonction du Père, Freud lui-même, je le dis en passant, ne pouvait pas être tout à fait un bon père. Je ne veux pas m'appesantir aujourd'hui là-dessus, que nous sentons à travers sa biographie, et qui pourrait faire l'objet d'un chapitre spécial. Qu'il nous suffise de le cataloguer pour ce qu'il était, un bourgeois que son biographe et admirateur, Jones, appelle *uxorieux*. Comme chacun sait, ce n'est pas là le modèle des pères.

Aussi bien, là où il est vraiment le père, notre père à tous, le père de la psychanalyse, qu'a-t-il fait, sinon de la laisser aux mains des femmes, et peut-être aussi des maîtres-sots ? Pour les femmes, réservons notre jugement – ce sont des êtres pleins de promesses, au moins en ceci qu'elles ne les ont point encore tenues. Pour les maîtres-sots, c'est une autre affaire.

2

Pour autant qu'une matière délicate comme celle de l'éthique n'est point de nos jours séparable de ce que l'on appelle une idéologie, il me paraît ici opportun de donner quelques précisions sur le sens politique de ce tournant de l'éthique dont nous sommes responsables, nous, les héritiers de Freud.

Donc, j'ai parlé de maîtres-sots. Cette expression peut paraître impertinente, voire touchée de quelque démesure. Je voudrais ici faire entendre ce dont il s'agit à mes yeux.

Il fut un temps, déjà lointain, tout à fait au début de notre *Société*, souvenez-vous-en, où l'on parla, à propos du *Ménon* de Platon, des intellectuels. Je voudrais dire à ce propos des choses massives, mais que je crois devoir être éclairantes.

Il y a, on l'a fait remarquer alors, et depuis bien longtemps, l'intellectuel de gauche et l'intellectuel de droite. Je voudrais vous en donner des formules qui, pour tranchantes qu'elles puissent paraître au premier abord, peuvent tout de même nous servir à éclairer le chemin.

*Sot*, ou encore *demeuré*, terme assez joli pour lequel j'ai quelque

penchant, ces mots n'expriment qu'approximativement un certain quelque chose pour lequel – j'y reviendrai – la langue et l'élaboration de la littérature anglaise me paraissent fournir un signifiant plus précieux. Une tradition qui commence à Chaucer, mais qui s'épanouit pleinement dans le théâtre du temps d'Élisabeth, se centre en effet autour du terme de *fool*.

Le *fool* est un innocent, un demeuré, mais par sa bouche sortent des vérités, qui ne sont pas seulement tolérées, mais mises en fonction, de par le fait que ce *fool* est quelquefois revêtu des insignes du bouffon. Cette ombre heureuse, cette *foolery* fondamentale, voilà ce qui fait à mes yeux le prix de l'intellectuel de gauche.

A quoi j'opposerai la qualification de ce pour quoi la même tradition nous fournit un terme strictement contemporain, et employé de façon conjuguée – je vous montrerai, si nous en avons le temps, les textes qui sont abondants et sans ambiguïté –, celui de *knave*.

Le *knave* se traduit à un certain niveau de son emploi par *valet*, mais c'est quelque chose qui va plus loin. Ce n'est pas le cynique, avec ce que cette position comporte d'héroïque. C'est à proprement parler ce que Stendhal appelle *le coquin fieffé*, c'est-à-dire, après tout, Monsieur Tout-le-Monde, mais un Monsieur Tout-le-Monde avec plus de décision.

Chacun sait qu'une certaine façon de se présenter qui fait partie de l'idéologie de l'intellectuel de droite est très précisément de se poser pour ce qu'il est effectivement, un *knave*, autrement dit, de ne pas reculer devant les conséquences de ce que l'on appelle le réalisme, c'est-à-dire, quand il le faut, s'avouer être une canaille.

Cela n'a d'intérêt que si l'on considère les choses au résultat. Après tout, une canaille vaut bien un sot, au moins pour l'amusement, si le résultat de la constitution des canailles en troupe n'aboutissait infailliblement à une sottise collective. C'est ce qui rend si désespérante en politique l'idéologie de droite.

Mais observons ce que l'on ne voit pas assez – par un curieux effet de chiasme, la *foolery*, qui donne son style individuel à l'intellectuel de gauche, aboutit fort bien à une *knavery* de groupe, à une canaillerie collective.

Ceci, que je propose à vos méditations, a, je ne vous le dissimule pas, le caractère d'un aveu. Ceux d'entre vous qui me connaissent entrevoient mes lectures, savent quels hebdomadaires traînent sur mon bureau. Ce qui me fait le plus jouir, je l'avoue, c'est la face qui s'y révèle de canaillerie collective – cette rouerie innocente, voire cette tranquille impudence, qui leur fait exprimer tant de vérités héroïques sans vouloir

en payer le prix. Grâce à quoi ce qui est affirmé comme l'horreur de Mammon à la première page, finit à la dernière dans les ronronnements de la tendresse pour ce même Mammon.

Freud n'était peut-être point un bon père, mais en tout cas ce n'était ni une canaille, ni un imbécile. C'est pourquoi l'on peut dire de lui ces deux choses déconcertantes dans leur lien et leur opposition – il était humanitaire – qui le contestera à pointer ses écrits ? – et nous devons en tenir compte, si discrédité que soit ce terme par la canaille de droite, mais d'un autre côté, il n'était point un demeuré, de sorte que l'on peut dire également, et nous avons les textes, qu'il n'était pas progressiste.

Je le regrette, mais c'est un fait, Freud n'était progressiste à aucun degré, et il y a même en ce sens des choses extraordinairement scandaleuses chez lui. Le peu d'optimisme manifesté sur les perspectives ouvertes par les masses est sûrement bien fait pour heurter sous la plume d'un de nos guides, mais il est indispensable de le pointer pour savoir où l'on est.

Vous verrez dans la suite l'utilité de ces remarques qui peuvent paraître grossières.

Un de mes amis et patients a fait un jour un rêve qui portait la trace de je ne sais quelle soif laissée en lui par les formulations du séminaire, et où quelqu'un me concernant s'écriait – *Mais que ne dit-il le vrai sur le vrai ?*

Je le cite, parce que c'est une impatience que j'ai senti s'exprimer chez beaucoup par bien d'autres voies que les rêves. Cette formule est vraie jusqu'à un certain point – je ne dis peut-être pas le vrai sur le vrai. Mais n'avez-vous pas remarqué qu'à vouloir le dire, ce qui est l'occupation principale de ceux qu'on appelle métaphysiciens, il arrive que du vrai, il ne reste plus grand-chose ? C'est bien ce qu'il y a de scabreux dans une telle prétention. C'est elle qui nous fait volontiers verser dans le registre d'une certaine canaille. Et n'y a-t-il pas aussi une certaine *knavery*, elle métaphysique, quand tel de nos modernes traités de métaphysique fait passer, à l'abri de ce style du vrai sur le vrai, beaucoup de choses qui, vraiment, ne devraient point passer ?

Je me contente de dire le vrai au premier stade, et d'aller pas à pas. Quand je dis que Freud est un humanitaire, mais n'est pas un progressiste, je dis quelque chose de vrai. Essayons d'enchaîner, et de faire un autre pas vrai.

Nous sommes partis de ce vrai qu'il faut bien prendre pour vrai si nous suivons l'analyse de Freud, c'est que l'on sait que Dieu est mort.

Seulement voilà le pas suivant – Dieu, lui, ne le sait pas. Et par supposition, il ne pourra jamais le savoir puisqu'il est mort depuis toujours. Cette formule nous conduit cependant à ce que nous avons ici à résoudre, à ce qui nous reste dans la main de cette aventure, et qui change les bases du problème éthique – à savoir, que la jouissance nous reste interdite comme devant – devant que nous sachions que Dieu est mort.

Voilà ce que Freud dit. Et cela est la vérité – sinon la vérité sur le vrai, du moins la vérité sur ce que dit Freud.

Il en résulte que, si nous continuons de suivre Freud dans un texte comme le *Malaise dans la civilisation*, nous devons formuler ceci, que la jouissance est un mal. Freud là-dessus nous guide par la main – elle est un mal parce qu'elle comporte le mal du prochain.

Ceci peut choquer, déranger vos habitudes, faire du bruit chez les ombres heureuses. On n'y peut rien, c'est ce que dit Freud. Et il le dit au principe même de notre expérience. Il écrit le *Malaise dans la civilisation* pour nous le dire. C'est là ce qui s'annonçait, s'avérait, s'étaït, à mesure que s'avancait l'expérience analytique. Cela a un nom – c'est ce que l'on appelle l'au-delà du principe du plaisir. Et cela a des effets qui ne sont pas métaphysiques, et à balancer entre un sûrement pas et un peut-être.

Ceux qui préfèrent les contes de fées font la sourde oreille quand on leur parle de la tendance native de l'homme à la *méchanceté*, à l'*agression*, à la *destruction*, et donc aussi à la *cruauté*. Et ce n'est pas tout, page 47 du texte français – *L'homme essaie de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagement, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'appropriier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer.*

Si je ne vous avais pas dit d'abord l'ouvrage d'où j'extrais ce texte, j'aurais pu vous le faire passer pour un texte de Sade, et aussi bien, ma leçon juste à venir portera effectivement sur l'élucidation sadiste du problème moral.

Pour l'instant, nous en sommes au niveau de Freud. Ce dont il s'agit dans le *Malaise dans la civilisation*, c'est de repenser un peu sérieux

sement le problème du mal en s'apercevant qu'il est radicalement modifié par l'absence de Dieu. Ce problème est éludé depuis toujours par les moralistes, d'une façon qui, une fois l'oreille ouverte aux termes de l'expérience, est littéralement faite pour nous inspirer le dégoût.

Le moraliste traditionnel, quel qu'il soit, retombe invinciblement dans l'ornière de nous persuader que le plaisir est un bien, que la voie du bien nous est tracée par le plaisir. Le leurre est saisissant, car il a lui-même un aspect de paradoxe qui lui donne aussi son air d'audace. C'est bien là que l'on est floué au second degré – on croit qu'il n'y a qu'un double fond, et on est tout heureux de l'avoir trouvé, mais on est encore plus couillonné quand on l'a trouvé que quand on ne le soupçonne pas. Ce qui est peu commun, car tout un chacun sent bien qu'il y a quelque chose qui cloche.

Qu'en est-il chez Freud ? Dès avant les formulations extrêmes de l'*Au-delà du principe du plaisir*, il est clair que la première formulation du principe du plaisir comme principe de déplaisir, ou de moindre-pâtir, comporte bien sûr un au-delà, mais qu'il est justement fait pour nous tenir en deçà. Son usage du bien se résume à ceci, qu'en somme il nous tient éloignés de notre jouissance.

Rien n'est plus évident dans notre expérience clinique. Quel est celui qui, au nom du plaisir, ne mollit pas dès le premier pas un peu sérieux vers sa jouissance ? N'est-ce pas ce que nous touchons du doigt tous les jours ?

On comprend dès lors la dominance de l'hédonisme dans la morale d'une certaine tradition philosophique, dont les motifs ne nous paraissent plus si absolument sûrs, ni désintéressés.

A la vérité, ce n'est pas d'avoir souligné les effets bénéfiques du plaisir que nous ferons ici grief à la dite tradition hédoniste. C'est de ne pas dire en quoi consistait ce bien. C'est là qu'est l'escroquerie.

On peut dès lors comprendre que Freud soit littéralement horrifié devant l'amour du prochain. Le prochain en allemand se dit *der Nächste*. *Du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst*, voilà comment s'articule en allemand le commandement *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*. Freud souligne son côté exorbitant, d'une argumentation partant de plusieurs points qui n'en sont qu'un seul et même.

En premier lieu, le prochain est un être méchant, dont vous avez vu sous sa plume dévoilée la nature foncière. Mais ce n'est pas là tout. Freud dit encore – et il n'y a pas lieu de sourire sous prétexte que cela s'exprime sous le mode d'une certaine parcimonie – mon amour est quelque chose de précieux, je ne vais pas le donner tout entier à tout un

chacun qui se présente comme étant ce qu'il est, simplement parce qu'il s'est approché.

On trouve ici des remarques de Freud qui sont très justes, et qui ont un accent émouvant concernant ce qui vaut la peine d'être aimé. Il dévoile comment il faut aimer le fils d'un ami, parce que, si de ce fils l'ami est privé, cette souffrance sera intolérable. Toute la conception aristotélicienne des biens est là vivante dans cet homme vraiment homme, et qui nous dit les choses les plus sensibles et les plus sensées sur ce qui vaut la peine que nous partagions avec lui ce bien qu'est notre amour. Mais ce qu'il élude, c'est peut-être que c'est justement à prendre cette voie que nous manquons l'accès à la jouissance.

Il est de la nature du bien d'être altruiste. Mais ce n'est pas là l'amour du prochain. Freud le fait sentir, sans l'articuler pleinement. Nous allons essayer, sans rien forcer, de le faire à sa place.

Nous pouvons nous fonder sur ceci, qu'à chaque fois que Freud s'arrête, comme horrifié, devant la conséquence du commandement de l'amour du prochain, ce qui surgit, c'est la présence de cette méchanceté foncière qui habite en ce prochain. Mais dès lors elle habite aussi en moi-même. Et qu'est-ce qui m'est plus prochain que ce cœur en moi-même qui est celui de ma jouissance, dont je n'ose approcher ? Car dès que j'en approche – c'est là le sens du *Malaise dans la civilisation* – surgit cette insondable agressivité devant quoi je recule, que je retourne contre moi, et qui vient, à la place même de la Loi évanouie, donner son poids à ce qui m'empêche de franchir une certaine frontière à la limite de la Chose.

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

Il est de la nature de l'utile, d'être utilisé. Si je puis faire quelque chose en moins de temps et de peine que quelqu'un qui est à ma portée, par tendance je serai porté à le faire à sa place, moyennant quoi je me damne de ce que j'ai à faire pour ce plus prochain des prochains qui est en moi. Je me damne pour assurer à celui à qui cela coûterait plus de temps et de peine qu'à moi, quoi ? – un confort qui ne vaut que pour

autant que j'imagine que si, moi, j'avais ce confort, c'est-à-dire pas trop de travail, je ferais de ce loisir le meilleur usage. Mais ça n'est pas du tout prouvé que je saurais le faire, ce meilleur usage, si j'avais tout pouvoir pour me satisfaire. Je ne saurais peut-être que m'ennuyer.

Dès lors, en procurant aux autres ce pouvoir, peut-être simplement que je les égare. J'imagine leurs difficultés et leurs douleurs au miroir des miennes. Ce n'est certes pas l'imagination qui me manque, c'est plutôt le sentiment, à savoir ce qu'on pourrait appeler cette voie difficile – l'amour du prochain. Et là encore, vous pouvez remarquer combien le piège du même paradoxe se représente à nous concernant le discours dit de l'utilitarisme.

Les utilitaires, pensum par quoi j'ai commencé mon discours cette année, ont tout à fait raison. On leur oppose – et si on ne leur opposait pas cela, on les réfuterait bien plus facilement – *Mais, monsieur Bentham, mon bien ne se confond pas avec celui de l'autre, et votre principe du maximum de bonheur pour le plus grand nombre se heurte aux exigences de mon égoïsme.* Ce n'est pas vrai. Mon égoïsme se satisfait fort bien d'un certain altruisme, de celui qui se place au niveau de l'utile, et c'est précisément le prétexte par quoi j'évite d'aborder le problème du mal que je désire, et que désire mon prochain. C'est ainsi que je dispense ma vie, en monnayant mon temps dans une zone dollar, rouble ou autre, du temps de mon prochain, où je les maintiens tous également, ces prochains, au niveau du peu de réalité de mon existence. Pas étonnant dans ces conditions que tout le monde en soit malade, qu'il y ait malaise dans la civilisation.

C'est un fait d'expérience – ce que je veux, c'est le bien des autres à l'image du mien. Ça ne vaut pas si cher. Ce que je veux, c'est le bien des autres, pourvu qu'il reste à l'image du mien. Je dirai plus, ça se dégrade si vite que ça devient – pourvu qu'il dépende de mon effort. Je n'ai pas besoin de vous demander de vous porter loin dans l'expérience de vos malades – en voulant le bonheur de ma conjointe, sans doute je fais le sacrifice du mien, mais qui me dit que le sien ne s'y évapore pas aussi totalement ?

Peut-être est-ce ici le sens de l'amour du prochain qui pourrait me redonner la direction véritable. Pour cela, il faudrait savoir affronter ceci, que la jouissance de mon prochain, sa jouissance nocive, sa jouissance maligne, c'est elle qui se propose comme le véritable problème pour mon amour.

Il ne serait pas difficile ici de faire tout de suite le saut vers les extrêmes des mystiques. Malheureusement, beaucoup de leurs traits les

plus saillants me paraissent toujours marqués d'un quelque chose d'un peu puéril.

C'est bien sûr de cet au-delà du principe du plaisir, de ce lieu de la Chose innommable et de ce qui s'y passe, qu'il s'agit dans tel exploit dont on provoque notre jugement, quand on nous dit par exemple qu'une Angèle de Folignio buvait avec délice l'eau dans laquelle elle venait de laver les pieds des lépreux, et je vous passe les détails – il y avait une peau qui s'arrêtait en travers de sa gorge, et ainsi de suite –, ou quand on nous conte que la bienheureuse Marie Allacoque mangeait, avec non moins de récompense d'effusions spirituelles, les excréments d'un malade. La portée convaincante de ces faits assurément édifiants vacillerait sans doute quelque peu si les excréments dont il s'agit étaient par exemple ceux d'une belle jeune fille, ou encore s'il s'agissait de manger le foutre d'un avant de votre équipe de rugby. Pour tout dire, ce qui est de l'ordre de l'érotisme est ici voilé.

C'est pourquoi il me faut prendre les choses d'un peu plus loin. Nous voici donc au seuil de l'examen de quelque chose qui a tout de même essayé de forcer les portes de l'enfer intérieur. Il en a manifestement plus la prétention que nous-mêmes. C'est pourtant bien notre affaire. Et c'est pourquoi, pour vous montrer dans mon pas-à-pas les modes sous lesquels se propose l'accès au problème de la jouissance, je suivrai avec vous ce qu'a là-dessus articulé quelqu'un qui s'appelle Sade.

Il me faudrait assurément deux mois pour parler du sadisme. Je ne vous parlerai pas de Sade en tant qu'éroticien, car c'est un éroticien bien pauvre. La voie pour accéder à la jouissance avec une femme n'est pas forcément de lui faire subir tous les traitements dont il accommode la pauvre Justine. Par contre, dans l'ordre de l'articulation du problème éthique, il me paraît que Sade a dit les choses les plus fermes, au moins concernant le problème qui se propose maintenant à nous.

## 4

Avant d'y entrer la prochaine fois, je voudrais pour terminer vous le faire sentir autour d'un exemple contemporain – ce n'est pas pour rien qu'il l'est –, celui de Kant, sur lequel j'ai fait porter un de mes pas précédents.

Kant prétend par cet exemple démontrer le poids de la Loi, formulée par lui comme raison pratique, comme s'imposant en termes purs de raison, c'est-à-dire au-delà de tout affect, comme il s'exprime, pathologique, ce qui veut dire, sans aucun motif qui intéresse le sujet. Ce sera

autant que j'imagine que si, moi, j'avais ce confort, c'est-à-dire pas trop de travail, je ferais de ce loisir le meilleur usage. Mais ça n'est pas du tout prouvé que je saurais le faire, ce meilleur usage, si j'avais tout pouvoir pour me satisfaire. Je ne saurais peut-être que m'ennuyer.

Dès lors, en procurant aux autres ce pouvoir, peut-être simplement que je les égare. J'imagine leurs difficultés et leurs douleurs au miroir des miennes. Ce n'est certes pas l'imagination qui me manque, c'est plutôt le sentiment, à savoir ce qu'on pourrait appeler cette voie difficile – l'amour du prochain. Et là encore, vous pouvez remarquer combien le piège du même paradoxe se représente à nous concernant le discours dit de l'utilitarisme.

Les utilitaires, pensum par quoi j'ai commencé mon discours cette année, ont tout à fait raison. On leur oppose – et si on ne leur opposait pas cela, on les réfuterait bien plus facilement – *Mais, monsieur Bentham, mon bien ne se confond pas avec celui de l'autre, et votre principe du maximum de bonheur pour le plus grand nombre se heurte aux exigences de mon égoïsme.* Ce n'est pas vrai. Mon égoïsme se satisfait fort bien d'un certain altruisme, de celui qui se place au niveau de l'utile, et c'est précisément le prétexte par quoi j'évite d'aborder le problème du mal que je désire, et que désire mon prochain. C'est ainsi que je dispense ma vie, en monnayant mon temps dans une zone dollar, rouble ou autre, du temps de mon prochain, où je les maintiens tous également, ces prochains, au niveau du peu de réalité de mon existence. Pas étonnant dans ces conditions que tout le monde en soit malade, qu'il y ait malaise dans la civilisation.

C'est un fait d'expérience – ce que je veux, c'est le bien des autres à l'image du mien. Ça ne vaut pas si cher. Ce que je veux, c'est le bien des autres, pourvu qu'il reste à l'image du mien. Je dirai plus, ça se dégrade si vite que ça devient – pourvu qu'il dépende de mon effort. Je n'ai pas besoin de vous demander de vous porter loin dans l'expérience de vos malades – en voulant le bonheur de ma conjointe, sans doute je fais le sacrifice du mien, mais qui me dit que le sien ne s'y évapore pas aussi totalement ?

Peut-être est-ce ici le sens de l'amour du prochain qui pourrait me redonner la direction véritable. Pour cela, il faudrait savoir affronter ceci, que la jouissance de mon prochain, sa jouissance nocive, sa jouissance maligne, c'est elle qui se propose comme le véritable problème pour mon amour.

Il ne serait pas difficile ici de faire tout de suite le saut vers les extrêmes des mystiques. Malheureusement, beaucoup de leurs traits les

plus saillants me paraissent toujours marqués d'un quelque chose d'un peu puéril.

C'est bien sûr de cet au-delà du principe du plaisir, de ce lieu de la Chose innommable et de ce qui s'y passe, qu'il s'agit dans tel exploit dont on provoque notre jugement, quand on nous dit par exemple qu'une Angèle de Folignio buvait avec délice l'eau dans laquelle elle venait de laver les pieds des lépreux, et je vous passe les détails – il y avait une peau qui s'arrêtait en travers de sa gorge, et ainsi de suite –, ou quand on nous conte que la bienheureuse Marie Allacoque mangeait, avec non moins de récompense d'effusions spirituelles, les excréments d'un malade. La portée convaincante de ces faits assurément édifiants vacillerait sans doute quelque peu si les excréments dont il s'agit étaient par exemple ceux d'une belle jeune fille, ou encore s'il s'agissait de manger le foutre d'un avant de votre équipe de rugby. Pour tout dire, ce qui est de l'ordre de l'érotisme est ici voilé.

C'est pourquoi il me faut prendre les choses d'un peu plus loin. Nous voici donc au seuil de l'examen de quelque chose qui a tout de même essayé de forcer les portes de l'enfer intérieur. Il en a manifestement plus la prétention que nous-mêmes. C'est pourtant bien notre affaire. Et c'est pourquoi, pour vous montrer dans mon pas-à-pas les modes sous lesquels se propose l'accès au problème de la jouissance, je suivrai avec vous ce qu'a là-dessus articulé quelqu'un qui s'appelle Sade.

Il me faudrait assurément deux mois pour parler du sadisme. Je ne vous parlerai pas de Sade en tant qu'éroticien, car c'est un éroticien bien pauvre. La voie pour accéder à la jouissance avec une femme n'est pas forcément de lui faire subir tous les traitements dont il accommode la pauvre Justine. Par contre, dans l'ordre de l'articulation du problème éthique, il me paraît que Sade a dit les choses les plus fermes, au moins concernant le problème qui se propose maintenant à nous.

## 4

Avant d'y entrer la prochaine fois, je voudrais pour terminer vous le faire sentir autour d'un exemple contemporain – ce n'est pas pour rien qu'il l'est –, celui de Kant, sur lequel j'ai fait porter un de mes pas précédents.

Kant prétend par cet exemple démontrer le poids de la Loi, formulée par lui comme raison pratique, comme s'imposant en termes purs de raison, c'est-à-dire au-delà de tout affect, comme il s'exprime, pathologique, ce qui veut dire, sans aucun motif qui intéresse le sujet. Ce sera



## XV

### LA JOUISSANCE DE LA TRANSGRESSION

*La barrière devant la jouissance.  
Le respect de l'image de l'autre.  
Sade, son fantasme et sa doctrine.  
Metipsemus.  
Morcelé et indestructible.*

Je vous ai annoncé que je parlerai de Sade.

Ce n'est pas sans une certaine contrariété de la coupure des vacances, qui va être prolongée, que j'aborde aujourd'hui ce sujet.

Je voudrais au moins éclaircir pendant cette leçon le malentendu latent qui pourrait se produire sur le fait qu'aborder Sade serait pour nous lié à une façon tout extérieure de nous considérer comme des pionniers, militant sur les limites. Ce serait par fonction, par profession, que nous serions destinés à, si je puis dire, chatouiller les extrêmes, et Sade, en ce sens, serait notre parent, ou notre précurseur, et ouvrirait je ne sais quelle impasse, aberration ou aporie, où il serait même, pourquoi pas, recommandé de le suivre concernant le champ éthique que nous avons choisi cette année d'explorer.

Il importe extrêmement de dissiper ce malentendu, qui est solidaire d'un certain nombre d'autres, contre lesquels je navigue dans le progrès que j'essaie de faire devant vous.

Le champ que nous explorons cette année n'est pas seulement pour nous quelque chose d'intéressant, en un sens purement externe. Je dirais même que, jusqu'à un point, une certaine dimension d'ennui que ce champ peut comporter pour vous, auditoire pourtant si patient et si fidèle, n'est pas à négliger – il a son sens propre. Bien entendu, puisque je vous parle, j'essaie de vous intéresser, cela fait partie du genre, mais l'ordre de communication qui nous lie n'est pas forcément destiné à éviter ce que l'art de celui qui enseigne consiste normalement à proscrire. Pour comparer deux auditoires, si j'ai réussi à intéresser celui

de Bruxelles, c'est tant mieux, mais ce n'est pas du tout dans le même sens que vous êtes, ici, à ce que je vous enseigne, intéressés.

Si je me plaçais un instant dans la perspective de ce qui existe, et qui est humainement si sensible, et si valable, dans la position, non pas du jeune analyste, mais de l'analyste qui s'installe et commence d'exercer son métier, je dirais qu'il est concevable que ce que j'essaie d'articuler sous le titre de l'éthique de la psychanalyse se heurte à la dimension de ce que je pourrais appeler la pastorale analytique.

Encore donné-je à ce que je vise son titre noble, son titre éternel. Un titre moins plaisant serait celui qui a été inventé par un des auteurs les plus répugnants de notre époque – le confort intellectuel.

La question du *comment faire* ? peut en effet engendrer une impatience, voire une déception, devant le fait de prendre les choses à un niveau qui n'est pas, semble-t-il, celui de notre technique, à partir de laquelle – c'est sa promesse – beaucoup de choses doivent se résoudre. Eh bien, beaucoup de choses, mais pas tout. Et ce en quoi elle nous met à l'affût de ce qui peut se présenter comme une impasse, voire comme un déchirement, nous n'avons pas forcément à en détourner notre regard, quand bien même ce serait tout le résultat de notre action.

Ce jeune qui s'installe dans sa fonction d'analyste, c'est ce que je pourrais appeler son squelette, qui fera de son action quelque chose de vertébré, et non point ce mouvement vers mille formes, toujours prêt à retomber sur lui-même et à s'embrouiller dans un cercle, dont depuis quelque temps certaines explorations donnent l'image.

Il n'est donc pas mauvais que soit dénoncé ici ce qui peut déteindre d'un espoir d'assurance, sans doute utile dans l'exercice professionnel, sur je ne sais quelle assurance sentimentale, par quoi ces sujets que je suppose à la bifurcation de leur existence se trouvent prisonniers d'une infatuation qui est source d'une déception intime comme d'une revendication secrète.

Voilà sans doute ce contre quoi a à lutter, pour progresser, la perspective des fins éthiques de la psychanalyse telle que j'essaie ici de vous en montrer la dimension. Elle n'est pas forcément dernière, mais bel et bien rencontrée immédiatement.

1

Notre chemin jusqu'à présent nous a menés à un point que j'appellerai le paradoxe de la jouissance.

Le paradoxe de la jouissance introduit sa problématique dans cette

dialectique du bonheur où nous nous sommes, nous analystes – qui sait ? – peut-être imprudemment aventurés. Nous l'avons saisi dans plus d'un détail, comme ce qui surgit le plus communément dans notre expérience. Mais pour vous y mener et le nouer dans notre trame, j'ai pris cette fois le chemin de l'énigme de son rapport à la Loi, qui prend tout son relief de l'étrangeté où se situe pour nous l'existence de cette Loi en tant que, dès longtemps, je vous ai appris à la considérer comme fondée sur l'Autre.

Il nous faut là-dessus suivre Freud, non pas en tant qu'individu, dans sa profession de foi athée, mais celui qui a, le premier, donné valeur et droit de cité à un mythe qui apporte dans notre pensée une réponse à ce fait qui s'était formulé sans raison, mais de la façon la plus étendue et la plus articulée à la conscience de notre époque, à ce fait aperçu par les esprits les plus lucides, et bien plus encore par la masse, qui s'appelle la mort de Dieu.

Voici donc la problématique d'où nous partons. Là se développe le signe que je vous proposais dans le graphe sous la forme  $S(A)$ . Se plaçant vous savez où, dans la partie supérieure à gauche, il s'indique comme la réponse dernière à la garantie demandée à l'Autre du sens de cette Loi articulée au plus profond de l'inconscient. S'il n'y a plus que manque, l'Autre défaille, et le signifiant est celui de sa mort.

C'est en fonction de cette position, elle-même suspendue au paradoxe de la Loi, que se propose le paradoxe de la jouissance que nous essayons maintenant d'articuler.

Observons que seul le christianisme donne son contenu plein, représenté par le drame de la Passion, au naturel de cette vérité que nous avons appelée la mort de Dieu. Oui, dans un naturel auprès duquel pâlisent les approches qu'en représentent les combats sanglants des gladiateurs. Ce qui nous est proposé par le christianisme est un drame qui incarne littéralement cette mort de Dieu. C'est aussi le christianisme qui rend cette mort solidaire de ce qui est arrivé concernant la Loi, à savoir que sans détruire, nous dit-on, cette Loi, mais en se substituant à elle, en la résumant, en la reprenant du mouvement même dont il l'abolit – premier exemple historique où prenne son poids le terme allemand d'*Aufhebung*, conservation de ce qui est détruit, avec changement de plan – l'unique commandement est désormais le *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*.

La chose est articulée comme telle dans l'Évangile, et c'est avec ça que nous avons à poursuivre notre chemin. Les deux termes, la mort de Dieu et l'amour du prochain, sont historiquement solidaires, et il est impossible de le méconnaître à moins de donner à tout ce qui

s'accomplit historiquement dans la tradition judéo-chrétienne l'accent d'un hasard constitutionnel.

Je sais bien que le message des croyants nous montre la résurrection au-delà, mais c'est une promesse. Là est précisément le passage où nous avons à nous frayer notre voie. De sorte qu'il convient que nous nous arrêtions à ce défilé, à ce passage étroit où Freud lui-même s'arrête, et recule avec une horreur motivée. *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* – ce commandement lui paraît inhumain.

C'est à cela que se résume tout ce qu'il a à y objecter. C'est au nom de l'εὐδαιμονία la plus légitime sur tous les plans – les exemples qu'il en donne sont là pour en témoigner –, que, mesurant ce dont il s'agit dans ce commandement, il s'arrête et constate bien légitimement combien le spectacle historique de l'humanité qui se l'est donné pour idéal est, par rapport à son accomplissement, peu probant.

Je vous ai dit à quoi est liée cette horreur de Freud, de l'honnête homme qu'il est si profondément – elle est liée à cette méchanceté où il n'hésite pas à nous montrer le cœur le plus profond de l'homme.

Je n'ai pas besoin d'accentuer tellement le point où je joins mes deux fils pour les nouer. Il s'agit de la rébellion de l'homme, c'est-à-dire de *Jedermann*, de tout-homme, en tant qu'il aspire au bonheur. La vérité reste vraie que l'homme cherche le bonheur. La résistance devant le commandement *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* et la résistance qui s'exerce pour entraver son accès à la jouissance sont une seule et même chose.

Ainsi énoncé, ceci peut paraître un paradoxe de plus, une affirmation gratuite. N'y reconnaissez-vous pas pourtant ce à quoi nous nous référons de la façon la plus commune chaque fois qu'en effet nous voyons le sujet reculer devant sa jouissance ? De quoi faisons-nous état ? De l'agressivité inconsciente qu'elle contient, du noyau redoutable de cette *destrudo* qui, quels que soient à cet égard les petites manières, les chipotages de mijaurée analytiques, n'en est pas moins ce à quoi nous nous trouvons constamment affrontés dans notre expérience.

Qu'on l'entérine ou non au nom de je ne sais quelle idée préconçue de la nature, il n'en reste pas moins que dans la fibre même de tout ce que Freud a enseigné, il y a ceci, que c'est pour autant que le sujet retourne l'agressivité contre lui qu'en provient l'énergie dite du surmoi.

Freud prend soin d'ajouter cette touche supplémentaire, qu'une fois entré dans cette voie, une fois amorcé ce processus, il n'y a plus de limite – il engendre une agression toujours plus lourde du moi. Il l'engendre à la limite, à savoir pour autant que vient à manquer la médiation qui est celle de la Loi. De la Loi, pour autant qu'elle

proviendrait d'ailleurs – mais de cet ailleurs où vient à faire défaut son répondant, celui qui la garantit, à savoir Dieu lui-même.

Ce n'est donc pas une proposition originale que de dire que le recul devant le *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* est la même chose que la barrière devant la jouissance, et non pas son contraire.

Je recule à aimer mon prochain comme moi-même, pour autant qu'à cet horizon il y a quelque chose qui participe de je ne sais quelle intolérable cruauté. Dans cette direction, aimer mon prochain peut être la voie la plus cruelle.

Tel est, affûté, le tranchant du paradoxe qu'ici je vous propose. Sans doute faut-il, pour lui donner sa portée, y aller pas à pas, de telle sorte que nous puissions, en saisissant le mode sous lequel s'annonce cette ligne d'intime division, sinon savoir, du moins pressentir les accidents que nous offre son chemin.

Nous avons bien sûr appris dès longtemps à connaître dans notre expérience la jouissance de la transgression. Mais il s'en faut de beaucoup que nous sachions, à la présenter, quelle peut être sa nature. Notre position est à cet égard ambiguë. Chacun sait que nous avons redonné à la perversion son droit de cité. Pulsions partielles l'avons-nous appelée, impliquant par là l'idée qu'elle s'harmonise dans la totalisation, et déversant du même coup je ne sais quelle suspicion sur l'exploration, qui fut révolutionnaire à un moment du siècle dernier, de Krafft-Ebing, avec sa monumentale *Psychopathia sexualis*, ou encore sur celle d'Have-lock Ellis.

Je ne veux pas manquer de donner en passant à l'œuvre de ce dernier la sorte de coup de bâton que je crois qu'elle mérite. Elle donne à vrai dire les exemples éclatants d'une incapacité systématique – non pas de l'insuffisance d'une méthode, mais du choix d'une méthode en tant qu'insuffisante. La prétendue objectivité scientifique qui s'étale dans des livres qui ne constituent qu'un ramassis à peine critiqué de documents, vous donne un exemple vivant de la conjonction d'une certaine *foolery* avec une *knavery*, une canaillerie fondamentale, dont je faisais la dernière fois la caractéristique d'un certain mode de pensée dit en l'occasion de gauche, sans préjuger de ce qu'il peut en paraître, dans d'autres domaines, de bavures et d'enclaves. Bref, si cette lecture peut être recommandable, c'est au seul titre de vous montrer la différence, non seulement de résultats, mais de ton, qui existe entre ce mode futile d'investigation et ce que la pensée d'un Freud et l'expérience qu'il dirige réintroduisent dans ce domaine – cela s'appelle tout simplement la responsabilité.

Nous connaissons donc la jouissance de la transgression. Mais en

quoi consiste-t-elle ? Cela va-t-il donc de soi que de piétiner les lois sacrées, qui peuvent être aussi bien profondément mises en cause par la conscience du sujet, déclenche de soi-même je ne sais quelle jouissance ? Sans doute voyons-nous constamment opérer chez les sujets cette curieuse démarche, que l'on peut articuler comme la mise à l'épreuve d'un sort sans visage, comme un risque dont le sujet, s'en étant tiré, se trouve par après comme garanti dans sa puissance. La Loi défiée ne joue-t-elle pas ici le rôle de moyen, de sentier tracé pour accéder à ce risque ? Mais alors, si ce sentier est nécessaire, ce risque, quel est-il ? Vers quel but la jouissance progresse-t-elle pour devoir prendre appui sur la transgression pour y arriver ?

Je laisse pour l'instant ces questions ouvertes, et je reprends. Si le sujet rebrousse chemin, quel est donc ce qui convoie le procès de ce retournement ? Sur ce point, nous trouvons dans l'analyse une réponse plus motivée – c'est l'identification à l'autre, nous dit-on, qui surgit à l'extrême de telle de nos tentations. L'extrême, ce n'est point dire qu'il s'agisse de tentations extraordinaires, mais du moment d'en apercevoir les conséquences.

Nous reculons à quoi ? A attenter à l'image de l'autre, parce que c'est l'image sur laquelle nous nous sommes formés comme moi. Ici est la puissance convaincante de l'altruisme. Ici, aussi bien, la puissance uniformisante d'une certaine loi d'égalité, celle qui se formule dans la notion de volonté générale. Dénominateur commun sans doute d'un respect de certains droits que l'on appelle, je ne sais pourquoi, élémentaires, mais qui peut aussi bien prendre la forme d'exclure de ses limites, et aussi bien de sa protection, tout ce qui ne peut s'intégrer dans ses registres.

Et aussi puissance d'expansion, dans ce que je vous ai articulé la dernière fois comme le penchant utilitariste. A ce niveau d'homogénéité, la loi de l'utilité comme impliquant sa répartition sur le plus grand nombre s'impose d'elle-même, avec une forme qui effectivement innove. Puissance captivante dont la dérision se dénote suffisamment à nos regards d'analystes quand nous l'appelons philanthropie, mais qui pose aussi bien la question des fondements naturels de la pitié, au sens où la morale du sentiment y a toujours cherché son appui.

Nous sommes en effet solidaires de tout ce qui repose sur l'image de l'autre en tant que notre semblable, sur la similitude que nous avons à notre moi et à tout ce qui nous situe dans le registre imaginaire. Que viens-je ici apporter comme question, alors qu'il semble aller de soi que c'est là le fondement même de la loi *Tu aimeras ton prochain comme toi-même ?*

C'est bien du même autre qu'il s'agit. Et pourtant, il suffit de s'arrêter un instant pour voir à quel point sont manifestes, éclatantes, les contradictions pratiques, aussi bien individuelles, intimes, que sociales, de l'idéalisation qui s'exprime dans la direction que j'ai formulée du respect de l'image de l'autre. Elle implique une certaine filière et filiation d'effets problématiques sur la loi religieuse, qui s'exprime et se manifeste historiquement par les paradoxes de ses extrêmes, ceux de la sainteté, et aussi bien par son échec sur le plan social, en tant qu'elle n'arrive à rien de ce qui serait accomplissement, réconciliation, avènement sur la terre de ce qui est par elle pourtant promis.

Pour mettre les points plus encore sur les i, je rappellerai, en allant droit à ce qui semble aller au plus contraire de cette dénonciation de l'image, cet énoncé, toujours reçu dans un ronronnement de satisfaction plus au moins amusé – *Dieu a fait l'homme à son image*. La tradition religieuse montre là, une fois encore, plus de ruse dans l'indication de la vérité que ne le suppose l'orientation de la philosophie psychologique.

On ne s'en débarrasse pas en répondant que l'homme, sans doute, à Dieu le lui a bien rendu. Cet énoncé est du même jet, du même corps, que le livre sacré où s'articule l'interdiction de forger le Dieu des images. Si cette interdiction a un sens, c'est que les images sont trompeuses.

Et pourquoi donc ? Allons donc au plus simple – si ce sont de belles images – et Dieu sait que les images religieuses répondent toujours, par définition, aux canons régnants de la beauté – on ne voit pas qu'elles sont toujours creuses. Mais alors l'homme aussi, en tant qu'image, c'est pour le creux que l'image laisse vide qu'il est intéressant – par cela que l'on ne voit pas dans l'image, par l'au-delà de la capture de l'image, le vide de Dieu à découvrir. C'est peut-être la plénitude de l'homme, mais c'est aussi là que Dieu le laisse dans le vide.

Or, Dieu, c'est sa puissance même que de s'avancer dans ce vide. Tout cela nous donne les figures de l'appareil d'un domaine où la reconnaissance d'autrui s'avère dans sa dimension d'aventure. Le sens du mot *reconnaissance* s'infléchit vers celui qu'il prend dans toute exploration, avec les accents de militance et de nostalgie dont nous pouvons la pourvoir.

Sade est sur cette limite.

Sade est sur cette limite, et il nous enseigne, en tant qu'il imagine de la franchir, qu'il en cultive le fantasme, avec la délectation morose – je reviendrai sur ces termes – où celui-ci se déploie.

En tant qu'il l'imagine, il démontre la structure imaginaire de la limite. Mais aussi, il la franchit. Il ne la franchit pas, bien sûr, dans le fantasme, et c'est bien ce qui en fait le caractère fastidieux, mais dans la théorie, dans la doctrine proférée en mots qui sont, selon les moments de son œuvre, la jouissance de la destruction, la vertu propre du crime, le mal cherché pour le mal, et au dernier terme – référence singulière du personnage de Saint-Fond qui proclame dans *l'Histoire de Juliette* sa croyance, certes renouvelée, mais pas tellement neuve, à ce Dieu – l'Être-suprême-en-méchanceté.

Cette théorie s'appelle, dans la même œuvre, le Système du pape Pie VI, pape qu'il introduit comme un des personnages de son roman. Poussant plus loin les choses, il nous déploie une vision de la Nature comme d'un vaste système d'attraction et de répulsion du mal par le mal. La démarche éthique consiste dès lors à réaliser à l'extrême cette assimilation à un mal absolu, grâce à quoi son intégration à une nature foncièrement mauvaise se réalisera dans une sorte d'harmonie inversée.

Je ne fais ici qu'indiquer ce qui ne se présente pas comme les étapes d'une pensée à la recherche d'une formulation paradoxale, mais bien plutôt comme son déchirement, son éclatement, dans la voie d'un cheminement qui par lui-même développerait l'impasse.

Ne peut-on dire pourtant que Sade nous enseigne, en tant que nous sommes dans l'ordre d'un jeu symbolique, une tentative de franchir la limite, et de découvrir les lois de l'espace du prochain comme tel ? Il s'agit de l'espace qui se développe en tant que nous avons affaire non pas à ce semblable de nous-mêmes que nous faisons si facilement notre reflet, et que nous impliquons nécessairement dans les mêmes méconnaissances qui caractérisent notre moi, mais ce prochain en tant que le plus proche, que nous avons quelquefois, et ne serait-ce que pour l'acte de l'amour, à prendre dans nos bras. Je ne parle pas ici d'un amour idéal, mais de l'acte de faire l'amour.

Nous savons très bien combien les images du moi peuvent contrarier notre propulsion dans cet espace. De celui qui s'y avance dans un discours plus qu'atroce, n'avons-nous pas quelque chose à

apprendre sur les lois de cet espace en tant que nous y leurre la captivation imaginaire par l'image du semblable ?

Vous voyez où je vous mène. Au point précis où je suspends notre démarche, je ne préjuge pas ici de ce qu'est l'autre. Je souligne les leures du semblable, en tant que c'est de ce semblable comme tel que naissent les méconnaissances qui me définissent comme moi. Et je vais m'arrêter un instant sur un petit apologue où vous reconnaîtrez mon cachet privé.

Je vous ai parlé en un temps du pot de moutarde. En dessinant ici trois pots, je veux vous montrer que vous en avez là toute une rangée, de moutarde ou de confiture. Ils sont sur des planches, aussi nombreux qu'il suffira à vos appétits contemplatifs. Remarquez que c'est en tant que les pots sont identiques, qu'ils sont irréductibles. A ce niveau, nous butons sur un préalable de l'individuation. Le problème s'arrête en général là-dessus, à savoir qu'il y a celui-ci, qui n'est pas celui-là.

Bien sûr, le caractère sophistiqué de ce petit tour de prestidigitation ne m'échappe pas. Tâchez néanmoins de comprendre la vérité qu'il recèle, comme tout sophisme. L'étymologie du terme *même* – je ne sais si vous vous en êtes aperçus – n'est autre que *metipsemus*, qui fait de ce même en moi-même une sorte de redondance. La transformation phonétique se fait de *metipsemus* à *même* – le plus moi-même de moi-même, ce qui est au cœur de moi-même, et au-delà de moi pour autant que le moi s'arrête au niveau de ces parois sur lesquelles on peut mettre une étiquette. Cet intérieur, ce vide dont je ne sais plus s'il est à moi ou à personne, voilà ce qui sert en français tout au moins à désigner la notion du même.

Voilà ce qui signifie l'usage de mon sophisme, et qui me rappelle que le prochain a sans doute toute cette méchanceté dont parle Freud, mais qu'elle n'est autre que celle devant laquelle je recule en moi-même. L'aimer, l'aimer comme un moi-même, c'est du même coup m'avancer nécessairement dans quelque cruauté. La sienne ou là mienne ? m'objecterez-vous – mais je viens de vous expliquer justement que rien ne dit qu'elles soient distinctes. Il semble bien plutôt que ce soit la même, à condition que les limites soient franchies qui me font me poser en face de l'autre comme mon semblable.

Ici je dois éclairer ma lanterne. L'ivresse panique, l'orgie sacrée, les flagellants des cultes d'Attis, les Bacchantes de la tragédie d'Euripide, bref tout ce dionysisme reculé dans une histoire perdue à laquelle on se réfère depuis le XIX<sup>e</sup> siècle pour essayer de resituer, au-delà de Hegel, de Kierkegaard ou de Nietzsche, les vestiges qui peuvent nous rester encore ouverts de la dimension du grand Pan, dans une dimension

apologique, utopique, apocalyptique, condamnée chez Kierkegaard, et non moins effectivement chez Nietzsche – ce n'est pas de cela qu'il s'agit quand je vous parle de la mêmeté d'autrui et de moi. C'est d'ailleurs ce qui m'a fait terminer mon avant-dernier séminaire par l'évocation de l'énoncé corrélatif au déchirement du voile du temple, à savoir, que le Grand Pan est mort.

Je n'en dirai pas plus aujourd'hui. Il ne s'agit pas seulement qu'à mon tour je vaticine, mais je vous donne rendez-vous au moment où il faudra bien que j'essaie de justifier pourquoi, en quoi, le grand Pan est mort, et sans doute au moment précis que la légende nous désigne.

## 3

Ce dont il s'agit ici est la démarche de Sade, pour autant qu'il nous indique l'accès de l'espace du prochain dans ce que j'appellerai, pour paraphraser le titre d'un de ses ouvrages qui s'appelle *Idées sur les romans*, l'idée d'une technique orientée vers la jouissance sexuelle en tant que non sublimée.

Cette idée nous montre toutes sortes de lignes de divergence, au point d'engendrer l'idée de difficulté. Dès lors, il serait nécessaire que nous situions la portée de l'œuvre littéraire comme telle. Voilà-t-il pas un détour qui va à coup sûr nous retarder, et ne me reproche-t-on pas d'être lent depuis quelque temps ?

Pour en finir avec ce pas du raffinement plus rapidement, il nous faut tout de même évoquer plusieurs biais par où l'œuvre de Sade peut être prise, ne serait-ce que pour dire celui que nous choisissons.

Cette œuvre est-elle un témoignage ? Témoignage conscient ou inconscient ? Ne faites pas ici entrer en jeu l'inconscient analytique, je dis *inconscient* pour autant que le sujet Sade ne repère pas entièrement ce en quoi il s'insère dans les conditions faites à l'homme noble de son temps, à l'orée de la Révolution, puis dans la période de la Terreur, qu'il va tout entière traverser pour être ensuite relégué aux confins, dans l'asile de Charenton, par la volonté, dit-on, du Premier consul.

A la vérité, Sade nous apparaît avoir été extrêmement conscient du rapport de son œuvre avec la position de celui que j'appellais l'homme du plaisir. L'homme du plaisir comme tel porte ici témoignage contre lui-même, en avouant publiquement les extrémités où en arrive ceci. La joie avec laquelle il rappelle les émergences que nous en avons dans l'histoire avoue assez à quoi, de tout temps, en arrive le maître quand il ne courbe pas la tête devant l'être de Dieu.

Il n'y a pas du tout à cacher la face réaliste des atrocités de Sade. Leur caractère développé, insistant, démesuré, saute aux yeux, et contribue, par je ne sais quel défi à la vraisemblance, à faire entrer l'idée légitime de l'ironie de ce discours. Il n'en reste pas moins que les choses dont il s'agit s'étalent dans Suétone, dans Dion Cassius, dans quelques autres. Lisez *les Mémoires sur les Grands Jours d'Auvergne*, d'Esprit Fléchier, pour apprendre ce qu'à l'orée du XVII<sup>e</sup> siècle un grand seigneur pouvait se permettre avec ses paysans.

Nous aurions tort, au nom de la retenue qu'imposent à notre faiblesse les fascinations de l'imaginaire, de penser que, sans savoir ce qu'ils font, les hommes ne sont pas capables, en de certaines positions, de franchir ces limites.

Là-dessus, Freud lui-même nous donne la main, avec ce manque absolu de faux-fuyants, cette absence de toute *knavery* qui le caractérise, quand il n'hésite pas à articuler, dans le *Malaise dans la civilisation*, qu'il n'y a pas de commune mesure entre la satisfaction que donne une jouissance à son état premier et celle qu'elle donne dans les formes détournées, voire sublimées, dans lesquelles l'engage la civilisation.

A un autre endroit, il ne dissimule pas ce qu'il pense du fait que les jouissances qu'interdit une morale reçue sont néanmoins parfaitement accessibles et permises, par les conditions mêmes où ils vivent, à de certains qu'il désigne du doigt, qui sont ceux que l'on appelle les riches – et sans doute, malgré les entraves que nous leur connaissons, ils en profitent quelquefois.

Pour mettre les choses au point, je profite de ce passage pour vous faire une remarque incidente, à la mode des remarques de Freud en cette matière, mais assez souvent omise ou négligée. La sécurité de la jouissance des riches à l'époque où nous vivons se trouve très augmentée par ce que j'appellerai la législation universelle du travail. Représentez-vous ce que furent dans les époques passées les guerres sociales. Essayez d'en retrouver ce qui en reporte à nos époques l'équivalent assurément à nos frontières, mais plus à l'intérieur de nos sociétés.

Un point maintenant sur la valeur de témoignage de réalité de l'œuvre de Sade. Allons-nous interroger sa valeur de sublimation ? A considérer la sublimation dans la forme la plus épanouie, je dirai même la plus truculente et la plus cynique, sous laquelle Freud s'est amusé à nous la proposer, à savoir la transformation de la tendance sexuelle en une œuvre où chacun, reconnaissant ses propres rêves et impulsions, récompensera l'artiste de lui donner cette satisfaction en lui accordant

une vie large et heureuse, et par conséquent lui livrant effectivement accès à la satisfaction de la tendance intéressée au départ, si nous prenons l'œuvre de Sade sous cet angle, eh bien, c'est plutôt raté.

C'est plutôt raté, si l'on pense au temps de sa vie que le pauvre Sade a passé soit en prison, soit reclus dans des maisons spéciales. Quant à son œuvre, son succès qui fut pourtant grand dès son vivant, au moins pour *la Nouvelle Justine*, suivie de *l'Histoire de Juliette*, resta assurément souterrain, succès de ténèbres, succès réprouvé. Nous n'insisterons pas là-dessus. Nous y faisons allusion pour promener notre lanterne sur les faces qui méritent d'abord d'être éclairées.

Venons-en maintenant à voir où se situe l'œuvre de Sade. Œuvre indépassable, a-t-on dit, dans le sens d'un absolu de l'insupportable de ce qui peut être exprimé par des mots concernant la transgression de toutes les limites humaines. On peut admettre que dans aucune littérature, d'aucun temps, il n'y eut un ouvrage aussi scandaleux. Nul autre n'a blessé plus profondément les sentiments et les pensées des hommes. Aujourd'hui que les récits d'Henry Miller nous font trembler, qui oserait rivaliser de licence avec Sade ? Oui, on peut prétendre que nous tenons là l'œuvre la plus scandaleuse qui fut jamais écrite. Et Maurice Blanchot que je vous cite continue – *N'est-ce pas un motif de nous en préoccuper ?*

C'est précisément ce que nous faisons. Je vous incite à faire l'effort de lire le livre où sont recueillis deux articles du même auteur, sur Lautréamont et sur Sade. C'est un des éléments à verser à notre dossier.

Parler ainsi est assurément beaucoup dire. En fait, il semble qu'il n'y ait pas d'atrocité concevable qui ne puisse être trouvée dans ce catalogue. Il y a là un défi à la sensibilité dont l'effet est à proprement parler stupéfiant – cela veut dire qu'on perd les pédales. De ce point de vue, on peut même dire que l'effet dont il s'agit est obtenu sans art, sans considération aucune de l'économie des moyens, par une accumulation de détails et de péripéties, à quoi s'ajoute un truffage de dissertations et de justifications, dont les contradictions nous intéressent beaucoup, et que nous suivrons dans le détail.

Seuls les esprits grossiers peuvent considérer que les dissertations sont là pour faire passer les complaisances érotiques. Même des gens beaucoup plus fins que ces esprits grossiers en sont venus à attribuer à ces dissertations, dénommées digressions, la baisse de la tension suggestive, sur le plan où les esprits fins en question – il s'agit de Georges Bataille – considèrent l'œuvre comme tenant sa valeur de nous donner accès à une assomption de l'être en tant que dérèglement.

C'est une erreur. L'ennui dont il s'agit est quelque chose d'autre. Il n'est que la réponse de l'être précisément, que ce soit du lecteur ou de l'auteur peu importe, à l'approche d'un centre d'incandescence, ou de zéro absolu, qui est psychiquement irrespirable. Que le livre tombe des mains prouve sans doute qu'il est mauvais, mais le mauvais littéraire est peut-être ici le garant de cette *mauvaiseté* – pour employer un terme encore en usage au XVIII<sup>e</sup> siècle – qui est l'objet même de notre recherche. Sade se présente dès lors dans l'ordre de ce que j'appellerai la littérature expérimentale. L'œuvre d'art est ici une expérience qui, par son procès, arrache le sujet à ses amarres psycho-sociales – pour ne pas rester dans le vague, je dirai à toute appréciation psycho-sociale de la sublimation dont il s'agit.

Il n'y a pas de meilleur exemple d'une telle œuvre que celle dont j'espère qu'au moins certains d'entre vous ont eu la pratique – je dis la pratique au même sens où l'on peut dire *Avez-vous ou non la pratique de l'opium ?* – à savoir les *Chants de Maldoror* de Lautréamont. Et c'est à très juste titre que Maurice Blanchot conjugue les deux perspectives qu'il nous donne sur l'un et l'autre auteur.

Mais dans Sade, la référence est conservée au social, et il a la prétention de valoriser socialement son extravagant système, d'où ces aveux étonnants qui font effet d'incohérences, et qui aboutissent à une contradiction multiple, que l'on aurait pourtant tort de mettre purement et simplement à l'actif de l'absurde. L'absurde est une catégorie un petit peu commode depuis quelque temps. Les morts sont respectables, mais nous ne pouvons pas ne pas noter la complaisance qu'a apportée à je ne sais quels balbutiements sur ce thème le prix Nobel. C'est là une merveilleuse récompense universelle de la *knavery*, et dont le palmarès est fait des stigmates d'une certaine abjection dans notre culture.

J'isolerais, en terminant, deux termes, comme une annonce de ce qui fera la suite de notre projet.

Quand on avance dans la direction de ce vide central, en tant que c'est jusqu'à présent sous cette forme que se présente à nous l'accès à la jouissance, le corps du prochain se morcelle. Doctrinant la loi de la jouissance comme pouvant fonder je ne sais quel système de société idéalement utopique, Sade s'exprime ainsi en italiques dans l'édition de *Juliette* refaite récemment, de façon, ma foi, fort propre, chez Pauvert, et qui est encore maintenant un livre qui ne s'écoule que sous le manteau – *Prêtez-moi la partie de votre corps qui peut me satisfaire un instant, et jouissez, si cela vous plaît, de celle du mien qui peut vous être agréable.*

Nous pouvons voir dans l'énoncé de cette loi fondamentale, par

laquelle s'exprime un moment du système de Sade en tant qu'il se prétend socialement recevable, la première manifestation articulée de ce à quoi nous nous sommes, comme psychanalystes, arrêtés sous le nom d'objet partiel.

Mais quand nous articulons ainsi la notion d'objet partiel, nous impliquons par là que cet objet ne demande qu'à rentrer dans l'objet, l'objet valorisé, l'objet de notre amour et de notre tendresse, l'objet en tant qu'il concilie en lui toutes les vertus du prétendu stade génital. Il convient de s'arrêter un peu autrement au problème, et de s'apercevoir que cet objet est nécessairement à l'état d'indépendance dans ce champ que nous tenons, comme par convention, pour central. L'objet total, le prochain, vient s'y profiler, séparé de nous, se dressant, si je puis dire en évoquant l'image du Carpaccio de San Giorgio degli Schiavone à Venise, au milieu d'une figure de charnier.

Le second terme que Sade nous enseigne, c'est de ce qui apparaît dans le fantasme comme le caractère indestructible de l'Autre, pour autant qu'il surgit dans la figure de sa victime.

Qu'il s'agisse de *Justine* ou d'une certaine postérité, elle assurément dépassable, de l'œuvre de Sade, j'entends sa postérité érotique, voire pornographique, qui a donné une de ses fleurs dans la récente *Histoire d'O* – la victime survit à tous les mauvais traitements, elle ne se dégrade même pas dans son caractère d'attrait voluptueux sur lequel la plume de l'auteur revient toujours avec insistance, comme en toute description de cette espèce – elle a toujours les yeux les plus jolis du monde, l'air le plus pathétique et le plus touchant. L'insistance de l'auteur à mettre toujours ses sujets sous une rubrique aussi stéréotypée pose en elle-même un problème.

Il semble que tout ce qui arrive au sujet soit incapable d'altérer l'image dont il s'agit, même à l'usure. Mais Sade, qui est d'une autre nature que ceux qui nous proposent ces amusettes, va plus loin puisque nous voyons chez lui se profiler à l'horizon l'idée d'un supplice éternel. Je reviendrai sur ce point, car c'est là une étrange incohérence chez cet auteur, qui souhaite que rien de lui-même ne subsiste, qui désire que rien ne reste accessible aux hommes de la place de sa tombe, que devront recouvrir les fourrés. N'est-ce pas dire qu'il met dans le fantasme le contenu de ce plus proche de lui-même que nous appelons le prochain, ou encore le *metipsemus* ?

C'est sur cette indication de détail que je finirai aujourd'hui mon discours. Par quelles attaches profondes se fait-il qu'un certain rapport à l'Autre, que l'on appelle sadique, nous montre sa parenté véritable avec la psychologie de l'obsessionnel ? – dont les défenses ont la forme d'une

armature de ferraille, d'une monture, d'un corset, où il s'arrête et s'enferme, pour s'empêcher d'accéder à ce que Freud appelle quelque part une horreur à lui-même inconnue.

30 MARS 1960.

## PARENTHÈSE

### LA PULSION DE MORT SELON BERNFELD

Vous n'allez pas entendre aujourd'hui la suite de mon discours. Vous n'allez pas l'entendre pour des raisons qui me sont personnelles.

L'interruption de ces vacances a été en effet occupée par moi à la rédaction d'un travail pour le prochain numéro de notre revue sur la structure, qui m'a reporté à une étape antérieure de mes développements. Cela a cassé mon élan, celui sur lequel se poursuit ce que je déroule cette année devant vous concernant cette dimension plus profonde du mouvement de la pensée, du travail et de la technique analytiques, que j'appelle éthique.

J'ai relu ce que je vous ai donné la dernière fois, et croyez-moi, cela ne se présente pas mal. C'est dans le dessein de retrouver ce niveau que j'en reporterai la suite à la prochaine fois.

Nous sommes pour l'instant à cette barrière au-delà de laquelle est la Chose analytique, et où se produisent les freinages, où s'organise l'inaccessibilité de l'objet en tant qu'objet de la jouissance. C'est là que se situe en somme le champ de bataille de notre expérience. Ce point crucial est en même temps ce que l'analyse amène de nouveau, aussi accessible que ce soit pourtant dans le champ de l'éthique.

Pour compenser en somme cette inaccessibilité, c'est au-delà de cette barrière que se trouve projetée toute sublimation individuelle, et aussi bien les sublimations des systèmes de la connaissance, et pourquoi pas, celle de la connaissance analytique elle-même.

C'est là ce que je serai probablement amené à articuler pour vous la prochaine fois – en quoi le dernier mot de la pensée de Freud, et

spécialement sur la pulsion de mort, se présente dans le champ de la pensée analytique comme une sublimation.

C'est dans cette perspective qu'il ne m'a pas semblé inutile, à la façon d'une parenthèse, de vous donner l'arrière-plan sur lequel pourra se formuler cette notion, en vous faisant résumer, par M. Kaufmann, selon l'esprit normal d'un séminaire, ce que les représentants d'une bonne génération analytique, nommément Bernfeld et son collaborateur Feitelberg, ont cogité concernant le sens de la pulsion, pour essayer de lui donner son plein développement dans le contexte scientifique d'alors, où il leur semblait qu'il devait prendre place.

A ce titre, c'est un moment de l'histoire de la pensée analytique qui va vous être représenté aujourd'hui. Vous savez quelle importance j'attache à ces moments, pour autant que dans leurs apories mêmes, je prétends souvent vous apprendre à retrouver une arête authentique du terrain sur lequel nous nous déplaçons.

Vous verrez quelles difficultés rencontre la tentative de Bernfeld d'insérer la pulsion de mort dans une énergétique qui sans doute date déjà, mais qui est bien celle du contexte dans lequel Freud lui-même parlait. M. Kaufmann a fait à cet égard toutes sortes de remarques pertinentes sur le fonds commun de notions scientifiques auquel Freud a emprunté certains de ses termes, que nous situons mal à simplement les reprendre tout nus, en nous contentant de la suite des énonciations de Freud. Certes, une cohérence interne leur donne leur portée, mais savoir à quels discours de l'époque ils étaient empruntés n'est jamais inutile. *[Suit l'exposé de M. Kaufmann.]*

Je remercie infiniment, avec tout l'accent que je peux y mettre, M. Kaufmann, de nous avoir rendu le service de nous débrouiller la chaîne de méditation représentée par ces trois articles essentiels de Bernfeld.

Si pour certains – je souhaiterais que ce soit le plus petit nombre possible –, cela a pu paraître un détour dans le plan général de notre recherche, ce n'est sûrement pas un hors-d'œuvre. Si la pulsion de mort dans Freud rencontre chez Bernfeld cette objection de soi-disant ne rien nous apprendre à l'intérieur du phénomène, vous verrez qu'elle nous apprendra beaucoup sur l'espace dans lequel la pensée de Freud se déplace. Pour tout dire, vous en avez entendu assez pour voir que cette dimension est à proprement parler celle du sujet. C'est la condition nécessaire pour que le phénomène naturel de la tendance dans l'entropie soit repris au niveau de la personne et qu'il puisse prendre la valeur

## LA JOUISSANCE DE LA TRANSGRESSION

d'une tendance orientée, significative du système en tant que, tout entier, celui-ci se situe dans une dimension éthique.

Nous aurions tort de nous en étonner, puisque sinon, ce ne serait ni la méthode, ni la voie thérapeutique, voire ascétique, de notre expérience.

27 AVRIL 1960.



## XVI

### LA PULSION DE MORT

*Marx et les progressistes.  
La jouissance, satisfaction d'une pulsion.  
Le Système du pape Pie VI.  
Créationnisme et évolutionnisme.  
La femme comme ex nihilo.*

Je ne voudrais pas commencer aujourd'hui mon séminaire sans vous dire brièvement ce que je n'ai pas eu l'occasion de vous dire hier, à la réunion scientifique de la *Société*.

Nous avons assisté à une communication remarquable, faite par quelqu'un qui n'avait pas à révolutionner le domaine de l'hystérie, et qui n'était pas dans la position de nous apporter une expérience immense ni même originale, puisque c'est quelqu'un dont la carrière psychanalytique commence, mais dont l'exposé, très complet et peut-être, comme on l'a dit, trop riche, avait néanmoins un caractère extrêmement articulé.

Ce n'est pas dire que rien n'y soit à reprendre, et si j'avais cru devoir forcer les choses en intervenant après une interruption peut-être un peu prématurée de la discussion, j'aurais certainement rectifié certains des points qui ont été avancés concernant les rapports de l'hystérique avec l'idéal du moi et le moi idéal, et précisément un certain flottement dans la concaténation de ces deux fonctions.

L'important n'est pas là – une communication de cette espèce montre à quel point les catégories que je m'efforce depuis des années de promouvoir devant vous se révèlent maniables, et permettent d'articuler les choses avec précision. Elles introduisent une clarté qui est aux dimensions mêmes de notre expérience, et, quelle que soit la discussion que l'on peut soulever sur quelques points de détail, vous voyez les notions théoriques s'animer comme de leur mouvement propre, et rejoindre le niveau de l'expérience.

On parle des rapports de l'hystérique avec le signifiant. Nous

pouvons, dans l'expérience clinique, en toucher du doigt à chaque instant la présence, et l'exposé d'hier soir vous présentait, si je puis dire, comme une machine en fonctionnement qui s'animaient devant vous. Ce sont autant de points qui s'offrent à la critique de l'expérience, mais l'ensemble vous a fait toucher du doigt la convergence des notions théoriques que je vous apporte avec la structure à laquelle nous avons affaire, qui est définie par le fait que le sujet est à situer dans le signifiant. Nous voyons vraiment se produire devant nous le *ça parle*.

Le *ça parle*, émergé de la théorie, confluaient avec l'expérience clinique la plus quotidienne.

Nous avons vu s'animer l'hystérique dans sa dimension propre, et non par référence à des forces obscures inégalement réparties dans un espace au reste non homogène, ce qui constitue d'habitude le discours prétendu analytique. Il n'est prétendu analytique que pour autant qu'il s'aliène dans toutes sortes de références à des sciences plus qu'estimables chacune dans son domaine, mais qui ne sont souvent invoquées par le théoricien que pour masquer sa maladresse à se déplacer dans son propre domaine.

Ceci n'est pas simplement un hommage au travail que vous avez entendu, ni non plus un simple hors-d'œuvre à ce que je poursuis devant vous, mais le rappel que je m'efforce cette année de faire vivre devant vous, avec mes moyens, qui sont simplement ceux de mon expérience, la dimension éthique de l'analyse.

## 1

Je prétends ne pas faire autre chose cette année que ce que j'ai fait les années précédentes dans une élaboration progressive, depuis la référence première à la parole et au langage, à la tentative l'an dernier, de préciser la fonction du désir dans l'économie de notre expérience, pour autant qu'elle est guidée par la pensée freudienne.

Dans ce commentaire de la pensée freudienne je ne procède pas en professeur. L'action générale des professeurs, concernant la pensée de ceux qui se trouvent avoir enseigné quelque chose au cours de l'histoire, consiste en général à la formuler de telle sorte qu'elle n'apparaît que par ses côtés les plus limitatifs et les plus partiels. D'où l'impression de respiration que l'on a toujours lorsqu'on se rapporte aux textes originaux – je parle des textes qui en valent la peine.

On ne dépasse pas Descartes, Kant, Marx, Hegel et quelques autres, pour autant qu'ils marquent la direction d'une recherche, une orienta-

tion véritable. On ne dépasse pas Freud non plus. On n'en fait pas non plus – quel intérêt ? – le cubage, le bilan. On s'en sert. On se déplace à l'intérieur. On se guide avec ce qu'il nous a donné comme directions. Ce que je vous donne ici est un essai d'articuler l'essence d'une expérience pour autant qu'elle a été guidée par Freud. Ce n'est d'aucune façon une tentative de cuber ou de résumer Freud.

Que la dimension éthique soit notre expérience même, n'en voyez-vous pas le témoignage dans ces implicites déviations d'éthique dont témoignent les notions prétendument objectivantes qui se sont peu à peu déposées à travers les différents âges de la pensée analytique ? Une notion éthique implicite n'est-elle pas déposée dans cette notion de l'oblativité que vous me voyez souvent critiquer devant vous ? Les buts non formulés, à peine avoués, mais bien souvent explicites, qui s'articulent à la notion de refaire le moi du sujet, d'accomplir dans l'analyse la reformation du sujet – pour ne pas dire réformation, réforme dans toutes les implications de l'analyse – ne comportent-ils pas une dimension éthique ? Je veux simplement vous montrer que celle-ci est inadéquate, qu'elle ne correspond pas à notre expérience, aux dimensions réelles dans lesquelles se propose le problème éthique. Freud nous l'indique par la nature du sens même qu'il nous a ouvert.

En vous amenant donc cette année sur le terrain de l'éthique de la psychanalyse, je vous ai conduits à une certaine limite que j'ai illustrée par une confrontation, une mise en relief de l'un par l'autre, si paradoxal que cela paraisse, de Kant et de Sade nommément. Je vous ai amenés au point d'apocalypse, ou de révélation, de quelque chose qui s'appelle la transgression.

Ce point de la transgression a un rapport sensible avec ce dont il s'agit dans notre interrogation éthique, à savoir le sens du désir, que mon élaboration des années antérieures vous a amenés à distinguer strictement du besoin dans l'expérience freudienne, qui est aussi la nôtre, quotidienne. Il n'est pas possible de réduire la fonction du désir en la faisant surgir, émaner, de la dimension du besoin. Cela vous donne le cadre dans lequel se déplace notre recherche.

Je reviens à quelque chose qui est presque contingent dans les propos que j'ai tenus devant vous. J'ai fait, au détour d'un de mes exposés, une excursion paradoxale, voire fantaisiste, sur deux formes que j'ai opposées l'une à l'autre, celles de l'intellectuel de gauche et de l'intellectuel de droite.

Parlant de ces deux termes, et, dans un certain registre, les renvoyant dos à dos, je pus paraître faire preuve de cette imprudence qui encourage l'indifférentisme en matière de politique. Bref, il a pu

m'être reproché d'avoir souligné, en des termes que j'ai pourtant choisis avec attention – j'avais pourtant bien pris soin de dire que l'éthique de Freud dans le *Malaise dans la civilisation* était humanitaire, ce qui n'est pas précisément dire qu'il fut un réactionnaire –, d'avoir souligné que Freud n'était pas progressiste.

Cette remarque, encore que l'on ne m'en conteste pas à proprement parler la pertinence, a paru à certains dangereuse à accentuer. Je suis surpris que pareille chose ait pu m'être dite, et précisément dans la perspective, orientée politiquement, d'où elle m'a été amenée. A ceux qui peuvent pareillement avoir été surpris, je voudrais les inciter – chose qui n'est jamais inutile pour contrôler les mouvements de la sensibilité – à s'informer d'une façon peut-être un peu précise, par la lecture de certains textes courts.

J'en ai amené un. J'ai amené le volume premier des *Œuvres philosophiques* de Karl Marx, traduites par Molitor, et publiées chez Alfred Coste. Je conseille à ceux-ci de lire par exemple la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, ou bien simplement ce curieux petit ouvrage qui s'appelle *la Question juive*. Peut-être y prendront-ils une notion plus pertinente de ce que Marx penserait à notre époque de ce que l'on appelle le progressisme, je veux dire un certain style d'idéologie généreuse fort répandu, disons-le, dans notre bourgeoisie. La façon dont Marx l'apprécierait apparaîtra à tous ceux qui voudront se rapporter à cette source, bonne et saine mesure d'une certaine honnêteté intellectuelle.

De sorte qu'en disant que Freud n'était pas progressiste, je ne voulais pas du tout dire, par exemple, qu'il n'était pas intéressé par l'expérience marxiste. Mais enfin, c'est un fait, Freud n'était pas progressiste. Ce n'était aucunement une imputation politique le concernant – seulement il ne participait pas à certains types de préjugés bourgeois.

Ceci dit, il est un autre fait, c'est que Freud n'était pas marxiste. Cela, je ne l'ai pas souligné, parce qu'à la vérité, je n'en vois pas l'intérêt ni la portée. Je réserve à plus tard de montrer quel peut être l'intérêt pour un marxiste de la dimension ouverte par Freud. Ce point sera beaucoup plus difficile à introduire, puisque, jusqu'à présent, on ne semble pas s'être beaucoup aperçu du côté marxiste – si tant est qu'il y en ait encore, des marxistes – du sens dans lequel s'articule l'expérience indiquée par Freud.

Marx prend le relais d'une pensée qui aboutit à cet ouvrage qui a fait l'objet de ses remarques les plus pertinentes, à savoir la *Philosophie du droit* de Hegel, où s'articule quelque chose dont nous ne sommes pas sortis que je sache, à savoir les fondements de l'État, de l'État

bourgeois, qui donne la règle d'une organisation humaine fondée sur le besoin et la raison. Marx nous fait apercevoir le caractère partial, partiel, insuffisant, de la solution donnée dans ce cadre, et montre que l'harmonie du besoin et de la raison n'est à ce niveau qu'une solution abstraite et dissociée.

Besoin et raison ne sont harmonisés qu'en droit, mais chacun est laissé en proie à l'égoïsme de ses besoins particuliers, à l'anarchie, au matérialisme. Marx aspire à un État où ce ne sera pas seulement, comme il s'exprime, politiquement, mais réellement, que l'émancipation humaine se produira, et où l'homme se trouvera, vis-à-vis de sa propre organisation, dans un rapport non aliéné.

Or, vous savez que, malgré les ouvertures qu'a données l'histoire à la direction indiquée par Marx, nous ne sommes pas tout à fait, semble-t-il, parvenus à la réalisation de l'homme intégral. Sur ce chemin, Freud – c'est en ce sens qu'il ne dépasse pas Marx – nous montre que, si loin qu'en ait été poussée l'articulation dans la tradition de la philosophie classique, les deux termes de la raison et du besoin sont insuffisants pour permettre d'apprécier le champ dont il s'agit quant à la réalisation humaine. C'est dans la structure même que nous nous trouvons rencontrer une certaine difficulté, qui n'est rien de moins que la fonction du désir, telle que je l'articule devant vous.

Chose paradoxale, curieuse – mais il est impossible d'enregistrer l'expérience analytique autrement –, la raison, le discours, l'articulation signifiante comme telle, est là au départ, *ab ovo*, elle est là à l'état inconscient, avant la naissance de toute chose pour ce qui est de l'expérience humaine, elle est là enfouie, inconnue, non maîtrisée, non sue par celui-là même qui en est le support. Et c'est par rapport à une situation ainsi structurée que l'homme a, dans un second temps, à situer ses besoins. La prise de l'homme dans le champ de l'inconscient a un caractère primitif, fondamental. Or, ce champ, en tant qu'il est d'ores et déjà logiquement organisé, comporte une *Spaltung*, qui se maintient dans toute la suite du développement, et c'est par rapport à cette *Spaltung* que doit être articulé dans sa fonction le désir comme tel. Ce désir présente ainsi certaines arêtes, un certain point d'achoppement, et c'est précisément en quoi l'expérience freudienne se trouve compliquer la direction donnée à l'homme de sa propre intégration.

Problème de la jouissance, en tant qu'elle se présente comme enfouie dans un champ central, avec des caractères d'inaccessibilité, d'obscurité et d'opacité, dans un champ cerné d'une barrière qui en rend l'accès au sujet plus que difficile, inaccessible peut-être pour autant que la jouissance se présente non purement et simplement comme la satis-

faction d'un besoin, mais comme la satisfaction d'une pulsion, au sens où ce terme nécessite l'élaboration complexe que j'essaie ici d'articuler devant vous.

La pulsion proprement dite est quelque chose de très complexe, comme vous l'avez entendu la dernière fois, pour quiconque s'en approche de façon appliquée, en essayant de comprendre ce qu'en articule Freud. Elle n'est pas réductible à la complexité de la tendance entendue dans son sens le plus large, au sens de l'énergétique. Elle comporte une dimension historique, dont il s'agit pour nous d'apercevoir la véritable portée.

Cette dimension se marque à l'insistance avec laquelle elle se présente, en tant qu'elle se rapporte à quelque chose de mémorable parce que mémorisé. La mémorisation, l'historisation, est coextensive au fonctionnement de la pulsion dans ce que l'on appelle le psychique humain. C'est aussi là que s'enregistre, qu'entre dans le registre de l'expérience, la destruction.

C'est ce que je vais essayer pour vous d'illustrer, en vous amenant sur le champ de ce que j'appellerai non pas le mythe, parce que le terme ne serait pas approprié, mais la fable de Sade.

## 2

Sade expose dans la *Juliette*, très exactement au tome IV, page 78, de l'édition pour vous la plus accessible, celle de Jean-Jacques Pauvert, le *Système du pape Pie VI*, puisque c'est à ce pape que sont imputées les théories dont il s'agit.

Sade anime devant nous la théorie que par le crime, l'homme se trouve collaborer à de nouvelles créations de la nature. L'idée est que le pur élan de la nature est obstrué par ses propres formes, que les trois règnes, par ce qu'ils manifestent de formes fixées, enchaînent la nature dans un cycle limité, manifestement imparfait du reste, comme le montre le chaos, voire la cohue, de conflits, le désordre fondamental de leurs relations réciproques. Aussi bien le soin le plus profond que l'on peut imputer à ce sujet psychique, au sens du terme qui veut dire le plus profondément caché, que serait la Nature, ce serait de faire place nette, pour lui permettre de recommencer sa tentative, de repartir dans un élan nouveau.

Ces propos sont tout à fait littéraires, en ce qu'ils n'ont rien de scientifiquement fondé, mais qu'ils ont un caractère poétique. Dans ce fatras luxurieux, on constate l'éruption de temps en temps de ce que

certains peuvent considérer comme des digressions fastidieuses, mais dont vous verrez pourtant qu'en tout cas, elles supportent assez bien la lecture. En effet, quelque rupture qu'apporte toujours la lecture dans le soutien de l'attention, je vais vous communiquer un passage dudit système.

*Point de destruction, point de nourriture à la terre, et, par conséquent, plus de possibilité à l'homme de pouvoir se reproduire. Fatale vérité, sans doute, puisqu'elle prouve d'une manière invincible que les vices et les vertus de notre système social ne sont rien, et que les vices mêmes sont plus nécessaires que les vertus, puisqu'ils sont créateurs et que les vertus ne sont que créées, ou, si vous l'aimez mieux, qu'ils sont causes et que les vertus ne sont qu'effets... qu'une trop parfaite harmonie aurait encore plus d'inconvénient que le désordre ; et que si la guerre, la discorde et les crimes venaient à être bannis de dessus la terre, l'empire des trois règnes, devenu trop violent alors, détruirait à son tour toutes les autres lois de la nature. Les corps célestes s'arrêteraient tous, les influences seraient suspendues par le trop grand empire de l'une d'elles ; il n'y aurait plus ni gravitation ni mouvement. Ce sont donc les crimes de l'homme qui, portant du trouble dans l'influence des trois règnes, empêchent cette influence de parvenir à un point de supériorité qui troublerait toutes les autres, en maintenant dans l'univers ce parfait équilibre qu'Horace appelait rerum concordia discors. Le crime est donc nécessaire dans le monde. Mais les plus utiles, sans doute, sont ceux qui troublent le plus, tels que le refus de la propagation ou la destruction ; tous les autres sont nuls, ou plutôt il n'est que ces deux-là qui puissent mériter le nom de crimes : et voilà donc ces crimes essentiels aux lois des règnes, et essentiels aux lois de la nature. Un philosophe ancien appelait la guerre la mère de toutes choses. L'existence des meurtriers est aussi nécessaire que ce fléau ; sans eux, tout serait troublé dans l'univers. (...) cette dissolution sert à la nature, puisque ce sont de ces parties détruites qu'elle recompose. Donc, tout changement opéré par l'homme, sur cette matière organisée, sert la nature bien plus qu'il ne la contrarie. Que dis-je, hélas ! pour la servir, il faudrait des destructions bien plus entières... bien plus complètes que celles que nous pouvons opérer ; c'est l'atrocité, c'est l'étendue qu'elle veut dans les crimes ; plus nos destructions seront de cette espèce, plus elles lui seront agréables. Il faudrait, pour la mieux servir encore, pouvoir s'opposer à la régénération résultant du cadavre que nous enterrons. Le meurtre n'ôte que la première vie à l'individu que nous frappons ;*

*il faudrait pouvoir lui arracher la seconde, pour être encore plus utile à la nature ; car c'est l'anéantissement qu'elle veut : il est hors de nous de mettre à nos meurtres toute l'extension qu'elle y désire.*

Je pense que vous avez saisi la portée du nerf de cette dernière énonciation. Il nous porte au cœur de ce qui, la dernière fois, à propos de la pulsion de mort, vous était articulé comme le point de scission entre, d'une part, le principe de Nirvâna, ou d'anéantissement – pour autant qu'il se rapporte à une loi fondamentale qui pourrait être identifiée à ce que l'énergétique nous donne comme la tendance au retour à un état, sinon de repos absolu, du moins d'équilibre universel – et, d'autre part, la pulsion de mort.

La pulsion de mort est à situer dans le domaine historique, pour autant qu'elle s'articule à un niveau qui n'est définissable qu'en fonction de la chaîne signifiante, c'est-à-dire en tant qu'un repère, qui est un repère d'ordre, peut être situé par rapport au fonctionnement de la nature. Il faut quelque chose d'au-delà, d'où elle-même puisse être saisie dans une mémorisation fondamentale, de telle sorte que tout puisse être repris, non pas simplement dans le mouvement des métamorphoses, mais à partir d'une intention initiale.

Je schématise ici ce que vous avez entendu la dernière fois, dans le résumé, très complet et très heureux, du travail de Bernfeld et Feitelberg par M. Kaufmann, qui nous montrait les trois étages où s'articule la question de la pulsion de mort. Au niveau des systèmes matériels considérés comme inanimés, donc jusques et y compris ce qui intervient sous forme d'organisation matérielle à l'intérieur des organismes vivants, l'entrée en fonction d'une tendance irréversible, et s'exerçant dans le sens de l'avènement d'un état d'équilibre terminal, est à proprement parler ce qui est articulé dans l'énergétique comme l'entropie. Voilà un premier sens qui peut être donné à la pulsion de mort dans Freud. Est-ce de cela qu'il s'agit ?

Le texte de Bernfeld et Feitelberg, de la façon la plus pertinente, ajoute quelque chose au texte de Freud sur ce qu'introduit de différence la structure vivante. Dans les systèmes physiques inanimés, les dimensions d'intensité et d'extensité qui entrent en jeu dans la formule énergétique sont homogènes. Ce qui distingue comme telle l'organisation vivante selon Bernfeld, c'est cet élément de structure, au sens goldsteinien de la structure de l'organisme, qui fait que les deux pôles de l'équation deviennent hétérogènes. Cela est supposé au niveau élémentaire entre le noyau et le cytoplasme, comme au niveau des

organismes supérieurs, entre l'appareil neurologique et le reste de la structure. Cette hétérogénéité introduit d'ores et déjà le conflit au niveau de la structure vivante.

C'est ici que Bernfeld dit – *Je m'arrête*. Ce dont il s'agit selon lui dans la pulsion articulée chez Freud, c'est de la tendance générale de tous les systèmes au retour de l'équilibre, pour autant qu'ils peuvent être saisis dans l'équation énergétique. Cela peut s'appeler tendance, mais cela n'est pas – c'est un freudien des plus orthodoxes qui s'exprime ainsi – ce que nous pouvons, nous analystes, désigner dans notre registre à nous comme la pulsion.

La pulsion comme telle, et pour autant qu'elle est alors pulsion de destruction, doit être au-delà de la tendance au retour à l'inanimé. Que peut-elle bien être ? – si ce n'est une volonté de destruction directe, si je puis dire pour illustrer ce dont il s'agit.

Ne mettez pas du tout d'accent sur le terme de volonté. Quel que soit l'intérêt en écho qu'a pu éveiller chez Freud la lecture de Schopenhauer, il ne s'agit de rien qui soit de l'ordre d'une *Wille* fondamentale, et c'est seulement pour faire sentir la différence de registre d'avec la tendance à l'équilibre que je suis en train de l'appeler ainsi pour l'instant. Volonté de destruction. Volonté de recommencer à nouveaux frais. Volonté d'Autre-chose, pour autant que tout peut être mis en cause à partir de la fonction du signifiant.

Si tout ce qui est immanent ou implicite dans la chaîne des événements naturels peut être considéré comme soumis à une pulsion dite de mort, ce n'est que pour autant qu'il y a la chaîne signifiante. Il est en effet exigible en ce point de la pensée de Freud que ce dont il s'agit soit articulé comme pulsion de destruction, pour autant qu'elle met en cause tout ce qui existe. Mais elle est également volonté de création à partir de rien, volonté de recommencement.

Cette dimension est introduite dès lors qu'est isolable la chaîne historique, et que l'histoire se présente comme quelque chose de mémorable et de mémorisé au sens freudien, quelque chose qui est enregistré dans la chaîne signifiante et suspendu à son existence.

C'est ce que je suis en train de vous illustrer en vous citant ce passage de Sade. Non pas que ce que Freud nous apporte avec la pulsion de mort ne soit pas une notion injustifiable scientifiquement, mais elle est du même ordre que le Système du pape Pie VI. Comme dans Sade, la notion de la pulsion de mort est une sublimation créationniste, liée à cet élément structural qui fait que, dès lors que nous avons affaire à quoi que ce soit dans le monde qui se présente sous la forme de la chaîne signifiante, il y a quelque part, mais assurément hors du monde de la

nature, l'au-delà de cette chaîne, l'*ex nihilo* sur lequel elle se fonde et s'articule comme telle.

Je ne suis pas en train de vous dire que la notion de la pulsion de mort dans Freud ne soit pas en soi quelque chose de très suspect – d'aussi suspect et, je dirais presque, d'aussi dérisoire que l'idée de Sade. Quoi d'aussi pauvre et misérable, après tout, que l'idée que les crimes humains puissent en quoi que ce soit collaborer, en bien ou en mal, au maintien cosmique de la *rerum concordia discors* ?

Cela est même doublement suspect, puisque cela revient en fin de compte – et c'est ainsi que nous lisons l'*Au-delà du principe du plaisir* – à substituer à la Nature un sujet. De quelque façon que nous construisions ce sujet, il se trouve avoir pour support un sujet en tant qu'il sait, Freud en l'occasion, puisque c'est lui qui découvre l'au-delà du principe du plaisir – alors que précisément, Freud, cohérent avec lui-même, indique là, à l'horizon de notre expérience, un champ où le sujet, s'il subsiste, est incontestablement un sujet en tant qu'il ne sait pas, en un point d'ignorance limite, sinon absolue. C'est là le nerf de l'investigation freudienne.

Je ne dis pas non plus qu'en ce point de spéculation, les choses aient même encore un sens. Je veux simplement dire que l'articulation de la pulsion de mort dans Freud n'est ni vraie, ni fausse. Elle est suspecte, je n'avance rien de plus, mais il suffit qu'elle ait été pour Freud nécessaire, qu'elle le ramène à un point d'abîme, foncièrement problématique, pour être révélatrice d'une structure du champ. Elle indique ce point que je vous désigne alternativement comme celui de l'infranchissable ou celui de la Chose. Freud y déploie sa sublimation concernant l'instinct de mort, en tant que cette sublimation est fondamentalement créationniste.

C'est là aussi que gît le vif de cet avertissement dont je vous ai donné plus d'une fois le ton et la note – méfiez-vous du registre de la pensée qui s'appelle l'évolutionnisme. Méfiez-vous-en pour deux raisons – ce que je vais vous dire là paraîtra peut-être dogmatique, mais c'est plus apparent que réel.

La première, c'est que, quelles que soient la contemporanéité et les affinités historiques du mouvement évolutionniste et de la pensée de Freud, il y a une contradiction fondamentale entre les hypothèses de l'un et la pensée de l'autre. Je vous montre la nécessité d'un point de création *ex nihilo* dont naît ce qui est historique dans la pulsion. Au commencement était le Verbe, ce qui veut dire, le signifiant. Sans le signifiant au commencement, il est impossible d'articuler la pulsion comme historique. Et ceci suffit à introduire la dimension de l'*ex nihilo* dans la structure du champ analytique.

La seconde raison pourra vous paraître paradoxale, elle n'en est pas moins essentielle – la perspective créationniste est la seule qui permette d'entrevoir la possibilité de l'élimination radicale de Dieu.

C'est paradoxalement dans la seule perspective créationniste que peut s'envisager l'élimination de la notion toujours renaissante de l'intention créatrice comme supportée par une personne. Dans la pensée évolutionniste, Dieu, pour n'être nommable nulle part, est littéralement omniprésent. Une évolution qui s'oblige à déduire d'un processus continu le mouvement ascendant qui aboutit au sommet de la conscience et de la pensée, implique forcément que cette conscience et cette pensée étaient à l'origine. C'est seulement dans la perspective d'un commencement absolu, qui marque l'origination de la chaîne signifiante comme un ordre distinct, et qui isole dans leur dimension propre le mémorable et le mémorisé, que nous ne nous trouvons pas impliquer perpétuellement l'être dans l'étant, implication qui est au fond de la pensée évolutionniste.

Il n'est pas difficile de faire sortir d'une évolution de la matière ce qu'on appelle la pensée, quand on l'identifie à la conscience. Ce qui est difficile à faire sortir d'une évolution de la matière, c'est tout simplement l'*homo faber*, la production et le producteur.

La production est un domaine original, un domaine de création *ex nihilo*, pour autant qu'il introduit dans le monde naturel l'organisation du signifiant. C'est parce qu'il en est ainsi que nous ne pouvons effectivement trouver la pensée – non pas dans un sens idéaliste, mais la pensée dans sa présentification dans le monde – que dans les intervalles du signifiant.

Ce champ que j'appelle celui de la Chose, ce champ où se projette quelque chose au-delà, à l'origine de la chaîne signifiante, lieu où est mis en cause tout ce qui est lieu de l'être, lieu élu où se produit la sublimation, dont Freud nous présente l'exemple le plus massif – d'où en sortent la perspective et la notion ?

C'est aussi le lieu de l'œuvre que l'homme, singulièrement, se met à courtiser, et c'est pourquoi le premier exemple que je vous ai donné a été emprunté à l'amour courtois. Avouez que placer en ce point d'au-delà une créature comme la femme est une idée vraiment incroyable.

Je ne porte nullement sur ces êtres un jugement dépréciatif, que les personnes se rassurent. Dans le contexte culturel qui est le nôtre, à être placées dans l'au-delà du principe du plaisir comme l'objet absolu, elles ne risquent rien. Qu'elles retournent donc à leurs problèmes, qui sont

bien d'un ordre homogène aux nôtres, c'est-à-dire aussi pénibles. La question n'est pas là.

Si cette idée incroyable a pu venir, de mettre la femme à la place de l'être, cela ne la concerne pas en tant que femme, mais en tant qu'objet du désir. Et c'est ce qui fait tous les paradoxes de ce fameux amour courtois sur quoi les gens se cassent la tête, en y apportant toutes les exigences d'un amour qui n'a, bien évidemment, rien à faire avec cette sublimation historiquement datée.

Les historiens, ou les poètes, qui se sont attaqués au problème, ne peuvent arriver à concevoir comment la fièvre, voire la frénésie, si manifestement coextensive à un désir vécu qui n'a rien de platonique, indubitablement attestée dans les productions de la poésie courtoise, se conjugue avec ce fait tout à fait manifeste, que l'être auquel le désir s'adresse n'est rien d'autre qu'un être de signifiant. Le caractère inhumain de l'objet de l'amour courtois saute en effet aux yeux. Cet amour qui a pu conduire certains à des actes qui sont tout près de la folie s'adressait à des êtres vivants, nommés, mais qui n'étaient pas là dans leur réalité charnelle et historique – c'est peut-être déjà quelque chose à distinguer – qui étaient là en tous les cas dans leur être de raison, de signifiant.

C'est d'ailleurs ce qui donne son sens à cette extraordinaire suite de dizains du poète Arnaud Daniel dont je vous ai donné lecture. On y trouve la réponse de la bergère au berger, car la femme, de sa place, répond, pour une fois, et au lieu de suivre le jeu, avertit le poète, à ce degré extrême de son invocation au signifiant, de la forme qu'elle peut prendre en tant que signifiant. Je ne suis rien d'autre, lui dit-elle, que le vide qu'il y a dans mon cloaque, pour ne pas employer d'autres termes. Soufflez dedans un peu pour voir – pour voir si votre sublimation tient encore.

Ce n'est pas dire qu'il n'y ait pas d'autre solution à la perspective de ce champ de la Chose. Une autre solution – historiquement datée elle aussi, et, chose curieuse, d'une époque qui n'est pas si distincte de celle à laquelle je viens de faire allusion – est peut-être un peu plus sérieuse. Elle s'appelle dans Sade l'Être-suprême-en-méchanceté.

Je dis Sade parce que j'aime mieux les références proches et vivantes que les références éloignées, mais ce n'est pas seulement une invention de Sade. Elle appartient à une longue tradition historique, et pour ne pas remonter plus loin, au manichéisme, référence déjà donnée à l'époque de l'amour courtois.

Il y avait déjà, au temps de l'amour courtois, des gens auxquels j'ai fait une allusion fugitive, qui s'appelaient les cathares, et pour lesquels il

n'était pas douteux que le Prince de ce monde ne fût quelque chose d'assez comparable à cet être-suprême-en-méchanceté. La *Grimmigheit* du Dieu boémien, la méchanceté fondamentale comme une des dimensions de la vie suprême, vous prouve que ce n'est pas seulement par une pensée libertine et antireligieuse que cette dimension peut être évoquée.

Les cathares n'étaient pas des gnostiques, et c'étaient même de bons chrétiens, tout l'indique. La pratique de leur seul sacrement, le *consolamentum*, nous le prouve assez. L'idée qu'ils avaient du salut, qui n'est pas distincte du message fondamental du christianisme, c'était qu'il y a une parole qui sauve, et le *consolamentum* n'était rien d'autre que la transmission de sujet à sujet de la bénédiction de cette parole. C'étaient des gens dont tout l'espoir était dans l'avènement d'une parole – des gens qui prenaient en somme tout à fait au sérieux le message du christianisme.

L'ennui, c'est que, pour qu'une telle parole soit non pas efficace, mais viable, il faut l'arracher au discours. Or, rien de plus difficile que d'arracher la parole au discours. Vous mettez votre foi dans une parole salvatrice, mais du moment que vous avez commencé à ce niveau, tout le discours vient à vos trousses. Ce dont nos cathares n'ont pas manqué de s'apercevoir, sous la forme de l'autorité ecclésiastique qui, se manifestant momentanément comme méchante parole, leur a appris qu'il était nécessaire de s'expliquer même quand on est un pur. Or, quand on a commencé à être questionné par le discours, fût-ce celui de l'Église, sur ce sujet, chacun sait que la question n'a qu'une seule fin, c'est de vous faire taire définitivement.

Nous voici donc portés sur cette limite, sur ce champ d'accès à ce dont il s'agit quant au désir. Comment approcher plus près ? Comment interroger ce champ ? Qu'arrive-t-il quand on n'y projette pas de façon sublimée ces rêves, cette thématique, auxquels sont ramenés les esprits les plus rassis, les plus ordinaires comme les plus scientifiques, et même un certain petit-bourgeois de Vienne ? Que se passe-t-il chaque fois que sonne pour nous l'heure du désir ?

Eh bien, on n'approche pas, et pour les meilleures raisons.

Ceci sera l'objet de mon discours de la prochaine fois – on n'approche pas pour les raisons mêmes qui structurent le domaine du bien, au sens le plus traditionnel, lié, par toute une tradition, au plaisir. Ce n'est pas l'avènement de Freud qui a introduit dans la perspective antique concernant le bien, pour autant qu'il peut être déduit des avenues du plaisir, une révolution radicale. J'essaierai de vous montrer la prochaine fois le point où les choses en étaient venues au moment de

Freud – ce carrefour historique, où je ne fais que vous ramener, c'est celui de l'utilité.

J'espère cette fois jauger pour vous d'une façon définitive le registre éthique de l'utilitarisme dans la perspective freudienne. Freud se permet, pour le coup, de le dépasser définitivement, en articulant ce en quoi il est foncièrement valable, et ce qui en même temps le cerne, et permet de toucher ses limites.

J'essaierai de développer devant vous la perspective non pas simplement du progrès de la pensée, mais de l'évolution de l'histoire, afin de démystifier la perspective platonicienne et aristotélicienne du bien, voire du Souverain Bien, et l'amener au niveau de l'économie des biens. Il est essentiel de le ressaisir dans la perspective freudienne du principe du plaisir et du principe de réalité, pour concevoir, à partir de là, la nouveauté de ce qu'introduit Freud dans le domaine de l'éthique.

Plus loin que ce lieu de retenue, que constituent la chaîne et le circuit des biens, un champ nous est tout de même ouvert, qui nous permet de nous rapprocher du champ central. Le bien n'est pas la seule, la vraie, l'unique barrière qui nous en sépare.

Quelle est cette seconde barrière ? Je vous l'annonce déjà, et cela vous paraîtra probablement tout à fait naturel une fois que je vous l'aurai dit, mais cela ne va pas tellement de soi après tout. C'est un domaine sur lequel Freud a toujours marqué la plus extrême réserve, et il est vraiment curieux qu'il ne l'ait pas identifié. La vraie barrière qui arrête le sujet devant le champ innommable du désir radical pour autant qu'il est le champ de la destruction absolue, de la destruction au-delà de la putréfaction, c'est à proprement parler le phénomène esthétique pour autant qu'il est identifiable à l'expérience du beau – le beau dans son rayonnement éclatant, ce beau dont on a dit qu'il est la splendeur du vrai. C'est évidemment parce que le vrai n'est pas bien joli à voir que le beau en est, sinon la splendeur, tout au moins la couverture.

En d'autres termes, je vous montrerai, au prochain temps de notre marche, que dans l'échelle de ce qui nous sépare du champ central du désir, si le bien constitue le premier réseau d'arrêt, le beau forme le second, et va plus près. Il nous arrête, mais aussi il nous indique dans quel sens se trouve le champ de la destruction.

Qu'en ce sens, pour viser le centre de l'expérience morale, le beau soit plus près du mal que le bien, n'est pas, je l'espère, pour vous étonner beaucoup. Il y a longtemps qu'on l'a dit – le mieux est l'ennemi du bien.

## XVII

### LA FONCTION DU BIEN

*Saint Augustin et Sade.  
Mémoire, frayage, rite.  
Le sujet, élosion d'un signifiant.  
Apologue du textile.  
Utilité et jouissance.*

Nous en sommes donc à la barrière du désir, et, comme je vous l'ai annoncé la dernière fois, je vous parlerai du bien. Le bien a toujours eu à se situer quelque part sur cette barrière. Il s'agira aujourd'hui de la façon dont l'analyse vous permet d'articuler cette position.

Je vous parlerai donc du bien, et peut-être vous en parlerai-je mal, en ce sens que je n'ai pas tout le bien possible à vous dire du bien. Je ne vous en parlerai peut-être pas si bien que cela, faute d'être moi-même aujourd'hui tout à fait assez bien pour le faire à la hauteur de ce que le sujet comporte. Mais l'idée de la nature, après ce que je vous en ai dit, fait que je ne m'arrête pas à cette contingence accidentelle. Je vous prie simplement de l'excuser si vous ne vous en trouvez pas, à la fin, complètement satisfaits.

#### 1

La question du bien est aussi proche que possible de notre action. Tout ce qui s'opère d'échanges entre les hommes, et plus encore une intervention du type de la nôtre, a coutume de se mettre sous le chef et l'autorisation du bien – perspective sublime, voire sublimée. Or, la sublimation, nous pourrions la définir, sous un certain angle, comme une opinion au sens platonicien du terme, une opinion arrangée en manière d'atteindre ce qui pourrait être objet de science, mais que la science ne peut atteindre là où il est. Une sublimation quelle qu'elle soit,

et jusqu'à cet universel même, le bien, peut être considérée momentanément dans cette parenthèse d'être une science truquée.

Tout vous suggère dans votre expérience que la notion et la finalité du bien sont pour vous problématiques. Quel bien poursuivez-vous exactement concernant votre passion ? Cette question est toujours à l'ordre du jour de notre comportement. Nous avons à chaque instant à savoir quel doit être notre rapport effectif avec le désir de bien faire, le désir de guérir. Nous avons à compter avec lui comme avec quelque chose qui est de nature à nous fourvoyer, et, dans bien des cas, instantanément. Je dirai plus – on pourrait de façon paradoxale, voire tranchante, désigner notre désir comme un non-désir de guérir. Cette expression n'a pas d'autre sens que de nous mettre en garde contre les voies vulgaires du bien, telles qu'elles s'offrent si facilement à nous dans leur pente, contre la tricherie bénéfique du vouloir-le-bien-du-sujet.

Mais dès lors, de quoi désirez-vous donc guérir le sujet ? Il n'y a pas de doute que ceci est absolument inhérent à notre expérience, à notre voie, à notre inspiration – le guérir des illusions qui le retiennent sur la voie de son désir. Mais jusqu'où pouvons-nous aller dans ce sens ? Et, après tout, ces illusions, quand elles ne comporteraient rien de respectable en elles-mêmes, encore faut-il que le sujet veuille les abandonner. La limite de la résistance est-elle ici simplement individuelle ?

Ici se repose la question de la position des biens par rapport au désir. Toutes sortes de biens tentateurs s'offrent au sujet, et vous savez quelle imprudence il y aurait à ce que nous nous laissions mettre en mesure d'être pour lui la promesse de tous ces biens comme accessibles, *la voie américaine*. C'est pourtant la perspective d'un accès aux biens de la terre qui commande une certaine façon d'aborder la psychanalyse – celle que j'ai appelée la voie américaine –, et aussi une façon d'arriver chez le psychanalyste et de présenter sa demande.

Avant d'entrer dans le problème des biens, j'ai voulu faire se profiler pour vous les illusions sur la voie du désir. La rupture de ces illusions est une question de science – de science du bien et du mal, c'est le cas de le dire – qui se situe en ce champ central dont j'essaie de vous montrer le caractère irréductible, inéliminable, dans notre expérience. Il est lié à cette interdiction, cette réserve que nous avons spécialement explorée l'année dernière quand je vous ai parlé du désir et de son interprétation. Je vous en ai montré le trait essentiel dans cet *il ne savait pas*, à l'imparfait, qui garde le champ radical de l'énonciation, c'est-à-dire du rapport du sujet le plus foncier avec l'articulation signifiante. C'est dire

qu'il n'en est pas l'agent, mais le support, pour autant qu'il ne saurait même en supputer les conséquences. C'est dans son rapport à l'articulation signifiante que lui, comme sujet, surgit comme sa conséquence.

Aussi bien, pour nous rapporter à cette expérience fantasmatique que j'ai choisi de produire devant vous pour exemplifier le champ central dont il s'agit dans le désir – n'oubliez pas ces moments de création fantasmatique dans le texte de Sade, où il est proprement articulé dans les termes d'une jubilation diabolique qui rendent la lecture intolérable, que la plus grande cruauté est que son sort soit agité devant le sujet, lui le sachant. C'est devant le malheureux que se poursuit ouvertement le complot qui le concerne. La valeur de ce fantasme est ici de suspendre le sujet à l'interrogation la plus radicale, à un *il ne savait pas* dernier, pour autant que, s'exprimant ainsi à l'imparfait, déjà la question posée le dépasse. Je vous prie de vous rappeler ici l'ambiguïté que révèle l'expérience linguistique au sujet de cet imparfait en français. Quand on dit, *un instant plus tard, la bombe éclatait*, cela peut vouloir dire deux choses tout opposées – ou bien effectivement qu'elle a éclaté, ou bien que quelque chose est intervenu, qui fait qu'elle n'a pas éclaté.

Nous voici donc sur le sujet du bien. Ce sujet n'est pas d'hier, et il faut dire que les esprits de l'époque, dont les préoccupations – Dieu sait pourquoi – nous semblent un peu dépassées, ont pourtant, là-dessus, de temps en temps, des articulations bien intéressantes. Je ne répugne pas à en faire état, si étranges soient-elles parce que apportées ici dans leur contexte, leur abstraction tout apparente n'est pas faite pour nous arrêter. Et quand saint Augustin, au livre VII de ses *Confessions*, chapitre XII, écrit les choses suivantes, je ne pense pas que cela doive seulement recueillir de vous l'indulgence d'un sourire.

*Que tout ce qui est, est bon, étant l'œuvre de Dieu.*

*Je compris aussi que toutes les choses qui se corrompent sont bonnes, et qu'ainsi elles ne pourraient se corrompre si elles étaient souverainement bonnes ; il ne pourrait se faire aussi qu'elles se corrompissent si elles n'étaient pas bonnes. Car, si elles avaient une souveraine bonté, elles seraient incorruptibles, et, si elles n'avaient rien de bon, il n'y aurait rien en elles capable d'être corrompu, puisque la corruption nuit à ce qu'elle corrompt, et qu'elle ne saurait nuire qu'en diminuant le bien.*

C'est ici que commence le nerf de l'argument, traduction Garnier.

*Ainsi, ou la corruption n'apporte point de dommage, ce qui ne peut se soutenir, ou toutes les choses qui se corrompent perdent quelques biens, ce qui est indubitable. Que si elles avaient perdu tout ce qu'elles ont de bon, elles ne seraient plus du tout. Autrement, si elles subsistaient encore sans ne pouvoir plus être corrompues, elles seraient dans un état plus parfait qu'elles n'étaient avant d'avoir perdu tout ce qu'elles ont de bon, puisqu'elles demeureraient toujours dans un état incorruptible.*

Je pense que vous saisissez le nerf, voire l'ironie de l'argument, et aussi bien que c'est précisément cela dont nous posons la question. S'il est intolérable de s'apercevoir qu'au centre de toutes choses est soustrait tout ce qu'elles ont de bon, que dire de ce qui reste, qui est encore quelque chose, autre chose ? La question retentit à travers les siècles et les expériences, et nous la retrouvons dans l'*Histoire de Juliette*, à ceci près qu'elle est nouée, comme elle doit l'être, avec la question de la Loi, et cela non moins bizarrement. Je désire arrêter votre esprit sur cette bizarrerie parce que c'est la bizarrerie même de la structure dont il s'agit. Sade écrit –

*Ce n'est jamais dans l'anarchie que les tyrans naissent. Vous ne les voyez s'élever qu'à l'ombre des lois, s'autoriser d'elles. Le règne des lois est donc vicieux, il est donc inférieur à celui de l'anarchie. La plus grande preuve de ce que j'avance est l'obligation où est le gouvernement de se plonger lui-même dans l'anarchie quand il veut refaire sa constitution. Pour abroger ses anciennes lois, il est obligé d'établir un régime révolutionnaire où il n'y a point de loi. Dans ce régime naissent à la fin de nouvelles lois, mais le second est nécessairement moins pur que le premier puisqu'il en dérive, puisqu'il a fallu opérer ce premier bien, l'anarchie, pour arriver au second bien, la constitution de l'État.*

Je vous donne ceci comme un exemple fondamental. La même argumentation formulée par des esprits assurément éloignés les uns des autres par leurs préoccupations vous montre simplement qu'il doit bien y avoir là quelque nécessité, qui oblige à cette sorte de trébuchement logique qui s'avance dans une certaine voie.

Pour nous, la question du bien est dès l'abord articulée dans son rapport avec la Loi. D'autre part, rien n'est plus tentant que d'éluder la

question du bien derrière je ne sais quelle implication d'un bien naturel, d'une harmonie à retrouver sur le chemin de l'élucidation du désir. Et pourtant, ce que notre expérience de chaque jour nous manifeste sous la forme de ce que nous appelons les défenses du sujet, c'est bien que les voies de la recherche du bien ne se présentent constamment et, si je puis dire, originellement, à nous que sous la forme de quelque alibi du sujet. Toute l'expérience analytique n'est que l'invite vers la révélation de son désir, et elle change la primitivité du rapport du sujet au bien, par rapport à tout ce qui, jusque-là, a été là-dessus articulé par les philosophes. Assurément, il faut y regarder de près, car il semble de prime abord que rien ne soit changé, et que la pointe est toujours tournée chez Freud vers le registre du plaisir.

J'y ai insisté tout au long de l'année – toute méditation sur le bien de l'homme, depuis l'origine de la pensée moraliste, depuis que le terme d'éthique a pris un sens, comme réflexions de l'homme sur sa condition et calcul de ses propres voies, s'est faite en fonction de l'index du plaisir. Je dis tout, depuis Platon, depuis Aristote certainement, à travers les stoïciens, les épicuriens, et à travers la pensée chrétienne elle-même, dans saint Thomas. Concernant la détermination des biens, les choses s'épanouissent, de la façon la plus claire, dans les voies d'une problématique essentiellement hédoniste. Il n'est que trop clair que tout cela ne va pas sans d'extrêmes difficultés qui sont les difficultés mêmes de l'expérience, et que pour s'en tirer, tous les philosophes sont amenés à discerner non pas les vrais et les faux plaisirs, car pareille distinction est impossible à faire, mais les vrais et les faux biens que le plaisir indique.

Or, l'articulation par Freud du principe du plaisir ne nous apporte-t-elle pas un gain, un bénéfice, un bénéfice de connaissances et de clarté ?

N'est-elle pas, en définitive, foncièrement distincte de tout ce qui a donné jusque-là son sens au terme de plaisir ?

2

Je veux d'abord attirer votre attention là-dessus en marquant que la conception du principe du plaisir est inséparable de celle du principe de réalité, est en ressort dialectique avec elle. Mais il faut bien commencer, et je veux simplement commencer par vous faire remarquer ce que Freud articule exactement.

Observez donc le principe du plaisir s'articuler depuis l'*Entwurf*, d'où je vous ai fait partir cette année, jusqu'au dernier terme de l'*Au-delà du principe du plaisir*. La fin éclaire le commencement, et vous pouvez déjà voir dans l'*Entwurf* le point nerveux sur lequel je désire un instant vous retenir.

Sans doute, apparemment, la fonction du plaisir organise-t-elle pour le psychisme humain les réactions finales, sans doute le plaisir s'articule-t-il sur les présupposés d'une satisfaction, et c'est poussé par un manque qui est de l'ordre du besoin que le sujet s'engage dans ses rets, jusqu'à faire surgir une perception identique à celle qui, la première fois, a donné satisfaction. La référence la plus crue au principe de réalité indique que l'on trouve sa satisfaction dans les chemins qui l'ont déjà procurée. Mais regardez-y de plus près – est-ce bien cela seulement que dit Freud ? Certes pas. L'originalité de l'*Entwurf* tient à la notion des frayages qui commandent la répartition des investissements libidinaux de façon à ce qu'un certain niveau ne soit pas dépassé, au-delà duquel l'excitation est insupportable pour le sujet.

L'introduction de la fonction des frayages est l'amorce d'un thème qui prendra de plus en plus d'importance à mesure que se développera la pensée de Freud, en tant que la pensée de Freud, c'est son expérience.

On m'a reproché d'avoir dit que notre expérience prend sa valeur exemplaire du point de vue de l'éthique du fait qu'elle ignore la dimension de l'habitude, par laquelle on aborde communément le comportement humain en fonction d'un perfectionnement, d'un dressage. L'on m'a opposé à ce propos la notion de frayage. Je rejette cette opposition – le recours au frayage n'a, chez Freud, rien à faire avec la fonction de l'habitude telle qu'elle est définie dans la pensée d'un apprentissage. Il ne s'agit point chez Freud de l'empreinte en tant que créatrice, mais du plaisir engendré par le fonctionnement de ces frayages. Or, le nerf du principe du plaisir se situe au niveau de la subjectivité. Le frayage n'est point un effet mécanique, il est invoqué comme plaisir de la facilité, et il sera repris comme plaisir de la répétition. La répétition du besoin, comme quelqu'un l'a articulé, ne joue dans la psychologie freudienne que comme occasion du besoin de répétition, ou plus exactement, de la compulsion de répétition. Le nerf de la pensée freudienne, tel que nous le mettons effectivement en jeu en tant qu'analystes, que nous assistions ou non au séminaire, c'est que la fonction de mémoire, la remémoration, est rivale – c'est le moins que l'on puisse dire – des satisfactions qu'elle est chargée d'assurer. Elle comporte sa dimension propre, dont la portée va au-delà de cette

finalité satisfaisante. La tyrannie de la mémoire, c'est cela qui s'élabore dans ce que nous pouvons appeler structure.

Telle est la nouveauté, la coupure, sur laquelle il est impossible de ne pas mettre l'accent si l'on veut voir clairement en quoi la pensée et l'expérience freudiennes apportent du nouveau dans notre conception du fonctionnement humain. Sans doute, qui veut combler cette faille peut-il toujours remarquer que la nature montre des cycles et des retours. Devant cette objection, je ne crierai pas au fou, je vous indique simplement les termes dans lesquels vous pourriez y faire face.

Un cycle naturel est peut-être en effet immanent à tout ce qui est. Il est d'ailleurs extrêmement divers dans ses registres et ses niveaux. Mais je vous prie de vous arrêter à la coupure qu'introduit, dans l'ordre de la manifestation du réel que comporte le cycle, le seul fait que l'homme est le support du langage.

Il suffit de son rapport à un couple de signifiants, tels par exemple, pour prendre une référence traditionnelle, à l'état d'ébauche, le *yin* et le *yang*, à savoir deux signifiants dont l'un est conçu comme éclipsé par la montée et le retour de l'autre – je ne tiens ni au *yin* ni au *yang*, vous pouvez prendre simplement le sinus et le cosinus. En d'autres termes, la structure engendrée par la mémoire ne doit pas vous masquer dans notre expérience la structure de la mémoire elle-même, en tant qu'elle est faite d'une articulation signifiante. A l'omettre, vous ne pouvez absolument pas soutenir ce registre essentiel dans l'articulation de notre expérience, c'est à savoir l'autonomie, la dominance, l'instance comme telle de la remémoration, au niveau non du réel, mais du fonctionnement du principe du plaisir.

Il ne s'agit point là d'une discussion byzantine, et, si nous créons une faille et un abîme, inversement, nous comblons ailleurs ce qui se présentait aussi comme faille et comme abîme. C'est ici que l'on peut apercevoir que réside la naissance du sujet comme têt, dont rien ailleurs ne peut justifier le surgissement.

Je vous l'ai dit, la finalité de l'évolution d'une matière vers la conscience est une notion mystique, insaisissable, et, à proprement parler, indéterminable historiquement. Il n'y a aucune homogénéité d'ordre dans l'apparition des phénomènes, qu'ils soient prémonitoires, préalables, partiels, préparatoires à la conscience, et un ordre naturel quelconque, puisque c'est bien de son état actuel que la conscience se manifeste comme un phénomène dont la répartition est absolument erratique, et, je dirais presque, éclatée. C'est aux niveaux les plus différents de notre engagement dans notre propre réel que la tache ou la

touche de conscience apparaît, sans qu'il n'y ait aucune continuité, aucune homogénéité de la conscience. Freud s'est arrêté à plus d'un détour sur ce fait, soulignant toujours le caractère infonctionnalisable du phénomène de la conscience.

Par contre, notre sujet a, par rapport au fonctionnement de la chaîne signifiante, une place tout à fait solide et presque repérable dans l'histoire. La fonction du sujet à son apparition, du sujet originel, du sujet détectable dans la chaîne des phénomènes, nous en apportons une formule tout à fait nouvelle et susceptible d'un repérage objectif. Ce qu'un sujet représente originellement n'est pas autre chose que ceci – il peut oublier. Supprimez ce *il* – le sujet est littéralement, à son origine, et comme tel, l'élosion d'un signifiant, le signifiant sauté dans la chaîne.

Telle est la première place, la première personne. Ici se manifeste comme telle l'apparition du sujet, qui fait toucher du doigt pourquoi et en quoi la notion de l'inconscient est centrale dans notre expérience.

Partez de là, et vous y verrez l'explication de bien des choses, ne serait-ce que de cette singularité repérable dans l'histoire qui s'appelle les rites. Je veux dire ces rites par quoi l'homme des civilisations dites primitives se croit obligé d'accompagner la chose la plus naturelle du monde, à savoir le retour des cycles précisément naturels. Si l'empereur de Chine n'ouvre pas le sillon tel jour du printemps, le rythme des saisons se corrompra. Si l'ordre n'est pas conservé dans la Maison Royale, le champ de la mer empiètera sur celui de la terre. Nous en avons encore le retentissement au début du XVI<sup>e</sup> siècle, dans Shakespeare. Qu'est-ce donc, sinon le rapport essentiel, qui lie le sujet aux significances, et l'instaure à l'origine comme responsable de l'oubli ? Quel rapport peut-il y avoir entre l'homme et le retour du lever du soleil ? – si ce n'est que, comme homme parlant, il se sustente dans un rapport direct au signifiant. Pour en évoquer le mythe, la position première de l'homme par rapport à la nature n'est rien d'autre que celle de Chantecler – thème apporté par un petit poète, qui pourrait être mieux abordé si je n'avais pas commencé dans un autre séminaire par diffamer la figure de Cyrano de Bergerac en le réduisant à une élucubration bouffonne, sans aucun rapport avec la structure monumentale du personnage.

Nous voici donc amenés à nous poser à ce niveau la question du bien.

La question du bien est à cheval sur le principe du plaisir et le principe de réalité. Nulle chance qu'à partir d'une telle conception, nous échappions à un conflit, quand nous en avons régulièrement déplacé le centre.

Il est impossible ici de ne pas mettre en évidence ceci, qui est trop peu articulé dans la conception freudienne elle-même, à savoir que la réalité n'est pas le simple corrélatif dialectique du principe du plaisir. Plus exactement, la réalité n'est pas là que pour nous faire nous buter le front contre les voies fausses où nous engage le fonctionnement du principe du plaisir. En vérité, nous faisons de la réalité avec du plaisir.

Cette notion est essentielle. Elle se résume tout entière dans la notion de praxis, au double sens que ce terme a pris dans l'histoire – en tant qu'elle concerne, d'une part, dans la dimension éthique, l'action, pour autant qu'elle n'a pas seulement pour but un *ἔργον*, qu'elle s'inscrit dans une *ἐπέργεια* – d'autre part, la fabrication, la production *ex nihilo* dont je vous ai parlé la dernière fois. Ces deux sens ne sont pas pour rien subsumables sous le même terme.

Nous devons tout de suite voir combien il est grossier d'admettre que, dans l'ordre de l'éthique même, tout puisse être ramené, comme trop souvent dans l'élaboration théorique des auteurs analytiques, à la contrainte sociale, comme si le mode sous lequel celle-ci s'élabore ne posait pas par lui-même un problème pour des gens qui vivent dans la dimension de notre expérience. Cette contrainte sociale s'exercerait au nom de quoi ? D'une pente collective ? Pourquoi, depuis le temps, cette contrainte sociale ne serait-elle pas parvenue à se centrer sur les voies les plus propres à la satisfaction des désirs des individus ? Ai-je besoin d'en dire plus devant une assemblée d'analystes pour que l'on sente la distance qu'il y a de l'organisation des désirs à l'organisation des besoins ?

Mais qui sait, après tout, peut-être faut-il que j'insiste.

Peut-être aurais-je plus de réponse devant une assemblée de collègues. Eux au moins sentiraient tout de suite que l'ordre de l'école n'est pas fait pour leur permettre de se branler dans les meilleures conditions. Je pense tout de même que des yeux d'analystes peuvent déchiffrer ce qui parcourt un certain champ de rêve que l'on appelle, c'est significatif, l'utopie. Prenez par exemple Fourier, dont la lecture est d'ailleurs une des plus déridantes qui soit. L'effet de bouffonnerie qui

s'en dégage doit nous instruire. Il nous montre assez à quelle distance ce que l'on appelle le progrès social se situe par rapport à quoi que ce soit qui serait fait dans la perspective, je ne dis pas d'ouvrir toutes les écluses, mais simplement de penser un ordre collectif quelconque en fonction de la satisfaction des désirs. Il s'agit pour l'instant de savoir si nous pouvons y voir plus clair que d'autres.

Nous ne sommes pas les premiers à nous être avancés sur ce chemin. Pour ma part, j'ai dans mon auditoire une audience marxiste, et je pense que ceux qui la composent peuvent ici évoquer le rapport intime, profond, tissé dans toutes les lignes, qu'il y a entre ce que je suis en train d'avancer ici et les discussions primordiales de Marx concernant les rapports de l'homme avec l'objet de sa production. Pour aller vite et frapper fort, cela nous ramène à ce point où je vous ai laissés à un détour de mon avant-dernière conférence, à saint Martin coupant en deux de son glaive le large morceau d'étoffe dans lequel il était enveloppé pour son voyage de Cavalla.

Prenons-le bien là où il est, au niveau des biens, et posons-nous la question de ce que c'est que ce morceau d'étoffe.

Le morceau d'étoffe, en tant qu'avec, on peut faire un vêtement, est une valeur d'usage, sur quoi d'autres avant nous se sont déjà arrêtés. Vous auriez tort de croire que le rapport de l'homme avec l'objet de sa production, dans son ressort primordial, soit complètement élucidé, et même dans Marx qui a poussé à cet endroit les choses assez loin.

Je ne vais pas faire ici la critique des structures économiques. Il m'en est revenu tout de même une bien bonne, de ces choses que j'aime parce qu'elles ont leur sens dans une dimension que l'on touche souvent du doigt, et qui est toujours plus ou moins mystifiée – j'aurais, paraît-il, fait allusion à mon dernier séminaire à tel chapitre du dernier livre de Sartre, *Critique de la raison dialectique*. J'aime beaucoup cela, car je vais y faire allusion tout de suite, à ceci près que ce point concerne les trente pages que j'ai lues pour la première fois dimanche dernier.

Je ne sais comment vous parler de l'ensemble de l'œuvre car je n'ai lu que ces trente pages, mais elles sont, je dois le dire, assez bonnes. Elles concernent précisément les rapports primordiaux de l'homme avec l'objet de ses besoins. Il me semble que c'est dans ce registre que Sartre entend pousser les choses à leur dernier terme, et si c'est là son entreprise, s'il la réalise d'une façon exhaustible, l'ouvrage aura assurément son utilité.

Ce rapport fondamental, il le définit à partir de la rareté, comme ce qui fonde la condition de l'homme, comme ce qui le fait homme dans son rapport à ses besoins. Pour une pensée qui vise à une entière

transparence dialectique, voilà bien quelque chose d'obscur comme dernier terme, alors que nous avons peut-être fait passer dans cette étoffe, rare ou pas, un petit souffle qui, la faisant flotter, permet de la situer de façon moins opaque.

Sur cette étoffe, les analystes ont pris du champ en essayant de voir ce qu'elle symbolise, en nous disant qu'elle montre et cache à la fois, que le symbolisme du vêtement est un symbolisme valide, sans qu'à aucun instant nous puissions savoir si ce qu'il s'agit de faire avec ce phallus-étoffe, c'est de révéler ou d'escamoter. La bivalence profonde de toute l'élaboration analytique sur le symbolisme du vêtement permet de prendre la mesure de l'impasse de la notion de symbole, telle qu'elle a été maniée jusqu'ici dans l'analyse. Si vous pouvez mettre la main sur le gros volume de l'IJP qui a été fait pour le cinquantième anniversaire de Jones, vous y verrez un article de Flügel sur le symbolisme des vêtements, où vous trouverez, plus éclatantes encore, presque caricaturalement exagérées, les impasses que, dans le dernier numéro paru de notre revue, je mets en évidence dans l'articulation par Jones du symbolisme.

Quoi qu'il en soit, tout ce qu'il s'est dit de bêtises autour de ce symbolisme nous mène tout de même quelque part. Quelque chose se cache là-derrrière, qui est, paraît-il, toujours ce sacré phallus. Nous voici ramenés à quelque chose dont on aurait peut-être pu attendre qu'on y pense dès l'abord, à savoir au rapport de l'étoffe avec le poil qui manque – mais qui ne nous manque certes pas partout. Ici, il y a bien un auteur psychanalytique pour nous dire que toute cette étoffe n'est rien d'autre qu'une extrapolation, un développement de la toison de la femme, en tant qu'elle nous cache que celle-là n'en a pas. Ces effets de révélations de l'inconscient portent toujours leur dimension de comique. Ce n'est pas complètement *zinzin* pourtant, et je trouve même cela assez joli comme apologue.

Peut-être cela pourrait-il comporter un petit peu de phénoménologie concernant la fonction de la nudité. La nudité est-elle un phénomène purement et simplement naturel ? Toute la pensée analytique est là pour nous montrer que non. Ce qu'elle a de particulièrement exaltant, signifiant par elle-même, c'est qu'il y a encore un au-delà d'elle qu'elle cache. Mais nous n'avons pas besoin de faire de phénoménologie – j'aime mieux les fables.

La fable met en scène à cette occasion Adam et Ève, à cette seule condition que soit aussi présente la dimension du signifiant, introduite par le Père dans ses indications bienveillantes, *Adam, donnez des noms à tout ce qui est autour de vous*. Donc, voici Adam, et voici ces fameux poils

d'une Ève que nous souhaitons à la hauteur de la beauté qu'évoque ce premier geste – Adam lui arrache un poil. Tout ce que je suis en train d'essayer de vous montrer ici pivote autour de ce poil, de ce poil de grenouille. Adam arrache un poil à celle qui lui est donnée comme sa conjointe, attendue de toute éternité, et le lendemain, elle lui revient – avec un manteau de vison sur les épaules.

Là est le ressort de la nature de l'étoffe. Ça n'est pas parce que l'homme a moins de poils que les autres animaux qu'il faut que nous consultations tout ce qui va se déchaîner à travers les âges de son industrie. Le problème des biens se pose à l'intérieur de ce qu'est la structure, s'il faut en croire les linguistes. Au début, c'est comme signifiait que s'articule quoi que ce soit, fût-ce une chaîne de poils.

Le textile est d'abord un texte. Il y a l'étoffe, et – j'invoquerai ici les esprits les plus secs, Marx – il est impossible, sauf à faire une fable psychologique, de poser comme première je ne sais quelle coopération de producteurs. Au début, il y a l'invention productrice, à savoir le fait que l'homme – et pourquoi seul lui ? – se met à tresser quelque chose, quelque chose qui n'est pas dans un rapport d'enveloppement, de cocon par rapport à son propre corps, mais qui va se cavalier indépendamment dans le monde comme étoffe, qui va circuler. Pourquoi ? Parce que cette étoffe est valeur de temps.

C'est là ce qui distingue de toute production naturelle. On peut la rapprocher dans les créations du règne animal; mais elle est originée en tant que fabriquée, ouverte à la mode, à l'ancienneté, à la nouveauté, elle est valeur d'usage, de temps, elle est réserve de besoins, elle est là qu'on en ait besoin ou qu'on n'en ait pas besoin, et c'est autour de cette étoffe que s'organise toute une dialectique de rivalité et de partage, dans laquelle vont se constituer les besoins.

Pour le saisir, mettez simplement à l'horizon, dans l'opposition à cette fonction, la parole évangélique où le Messie montre aux hommes ce qu'il en est de ceux qui se fient à la Providence du Père – *Ils ne tissent ni ne filent, ils proposent aux hommes l'imitation de la robe des lis et du plumage des oiseaux*. Stupéfiante abolition du texte par la parole. Comme je vous l'ai fait remarquer la dernière fois, ce qui caractérise cette parole, c'est qu'il faut l'arracher au texte pour pouvoir y avoir foi. Mais l'histoire de l'humain se poursuit dans le texte, et dans le texte nous avons l'étoffe.

Le geste de saint Martin veut dire ceci à l'origine, que l'homme comme tel, l'homme avec des droits, commence à s'individualiser pour autant que l'on fait dans cette étoffe des trous par où il passe la tête et puis les bras, par où il commence en effet à s'organiser comme vêtu,

c'est-à-dire comme ayant des besoins qui ont été satisfaits. Que peut-il bien y avoir derrière ? Qu'est-ce qu'il peut bien, malgré cela – je dis *malgré cela*, parce qu'à partir de ce moment-là, on le sait de moins en moins –, continuer à désirer ?

Nous voici au carrefour de l'utilitarisme.

La pensée de Jeremy Bentham n'est pas la simple continuation de l'élaboration gnoséologique à laquelle toute une lignée s'est exténuée pour réduire le transcendant, le surnaturel d'un progrès soi-disant à élucider de la connaissance. Bentham, comme le montre la *Théorie des fictions* récemment mise en valeur dans son œuvre, est l'homme qui aborde la question au niveau du signifiant.

A propos de toutes les institutions, mais dans ce qu'elles ont de fictif, à savoir de foncièrement verbal, sa recherche est, non pas de réduire à rien tous ces droits multiples, incohérents, contradictoires dont la jurisprudence anglaise lui donne l'exemple, mais au contraire, à partir de l'artifice symbolique de ces termes, créateurs de textes eux aussi, de voir ce qu'il y a dans tout cela qui puisse servir à quelque chose, c'est-à-dire à faire justement l'objet du partage. La longue élaboration historique du problème du bien se centre en fin de compte sur la notion de comment sont créés les biens, en tant qu'ils s'organisent, non à partir de besoins soi-disant naturels et prédéterminés, mais en tant qu'ils fournissent matière à une répartition, par rapport à quoi s'articule la dialectique du bien, pour autant qu'elle prend son sens effectif pour l'homme.

Les besoins de l'homme se logent dans l'utile. C'est la part prise à ce qui, du texte symbolique, peut être de quelque utilité. A ce stade, il n'y a pas de problème – le maximum d'utilité pour le plus grand nombre, telle est bien la loi selon laquelle s'organise à ce niveau le problème de la fonction des biens. A ce niveau, en effet, nous sommes avant que le sujet ait passé la tête dans les trous de l'étoffe. L'étoffe est faite pour que le plus grand nombre de sujets possible y passent leur tête et leurs membres.

Seulement, tout ce discours n'aurait pas de sens si les choses ne se mettaient pas à fonctionner autrement. Or, dans cette chose, rare ou pas rare, mais en tous les cas produite, dans cette richesse en fin de compte, de quelque pauvreté qu'elle soit corrélative, il y a au départ autre chose que sa valeur d'usage – il y a son utilisation de jouissance.

Le bien s'articule dès lors d'une façon toute différente. Le bien n'est pas au niveau de l'usage de l'étoffe. Le bien est au niveau de ceci, c'est qu'un sujet peut en disposer.

Le domaine du bien est la naissance du pouvoir. La notion de la

## LE PARADOXE DE LA JOUISSANCE

disposition du bien est essentielle, et si on la met au premier plan, tout vient au jour de ce que signifie la revendication de l'homme parvenu, à un certain point de son histoire, à disposer de lui-même.

Ce n'est pas moi, mais Freud, qui s'est chargé de démasquer ce que ceci veut dire dans l'effectivité historique. Disposer de ses biens, chacun sait que cela ne va pas sans un certain désordre, qui en montre assez la véritable nature – disposer de ses biens, c'est avoir le droit d'en priver les autres.

Il est inutile, je pense, que je vous fasse toucher du doigt que c'est bien autour de cela que se joue le destin historique. Toute la question est de savoir à quel moment on peut envisager que ce processus aura son terme. Car, bien entendu, cette fonction du bien engendre une dialectique. Je veux dire que le pouvoir d'en priver les autres, voilà un lien très fort d'où va surgir l'autre comme tel.

Souvenez-vous de ce que je vous ai dit en son temps concernant la fonction de la privation qui, depuis, fait encore problème pour quelques-uns. Vous toucherez du doigt à ce propos que je ne vous avance rien au hasard.

Opposant la privation à la frustration et à la castration, je vous ai dit qu'elle était une fonction instituée comme telle dans le symbolique, en ce sens que rien n'est privé de rien, ce qui n'empêche que le bien dont on est privé est tout à fait réel. Mais l'important est de savoir que le privateur est une fonction imaginaire. C'est le petit autre, le semblable, celui qui est donné dans ce rapport à demi enraciné dans le naturel qu'est le stade du miroir, mais tel qu'il se présente à nous là où les choses s'articulent au niveau du symbolique. C'est un fait d'expérience dont il faut que vous vous souveniez constamment dans l'analyse – ce qui s'appelle défendre ses biens n'est qu'une seule et même chose que se défendre à soi-même d'en jouir.

La dimension du bien dresse une muraille puissante sur la voie de notre désir. C'est même la première à laquelle nous avons, à chaque instant et toujours, affaire.

Comment concevoir de passer au-delà ? C'est ce que je poursuivrai pour vous la prochaine fois, en vous montrant qu'une répudiation radicale d'un certain idéal du bien est nécessaire pour arriver à seulement saisir dans quelle voie se développe notre expérience.

11 MAI 1960.

## LA FONCTION DU BEAU

*La duplicité du bien.*

*Du potlatch.*

*Le discours de la science n'oublie rien.*

*L'outrage et la douleur.*

Il m'a semblé ce matin qu'il n'était pas excessif de commencer mon séminaire en posant cette question – avons-nous passé la ligne ?

Il ne s'agit pas de ce que nous faisons ici, mais de ce qui se passe dans le monde où nous vivons. Ce n'est pas une raison parce que ce qui s'y profère fait un bruit assez vulgaire pour que nous ne l'entendions pas.

Au moment où je vous parle du paradoxe du désir, en ce que les biens le masquent, vous pouvez entendre dehors les discours effroyables de la puissance. Il n'y a pas à se demander s'ils sont sincères ou hypocrites, s'ils veulent la paix, s'ils calculent les risques. L'impression qui domine dans un pareil moment, c'est bien celle de ce qui peut passer pour un bien prescriptible – l'information appelle et capture des foules impuisantes, auxquelles on la déverse comme une liqueur qui étourdit au moment où elles glissent vers l'abattoir. On en est à se demander si on oserait faire éclater le cataclysme si on ne lâchait d'abord bride à ce grand bruit de voix.

Y a-t-il plus consternant que l'écho répercuté dans ces petits appareils dont nous sommes tous pourvus, de ce que l'on appelle une conférence de presse ? A savoir ces questions stupidement répétées, auxquelles le leader répond avec une fausse aisance appelant des questions plus intéressantes et se permettant à l'occasion de faire de l'esprit.

Hier, il y en a un, je ne sais où, à Paris ou à Bruxelles, qui nous a parlé de lendemains qui déchantent – c'est d'un drôle, je vous jure. Ne vous semble-t-il pas que la seule façon d'accommoder notre oreille à ce qui a retenti ne peut se formuler que sous la forme – Qu'est-ce que ça veut ?

Où est-ce que *ça* veut en venir ? Cependant, chacun s'endort sur le mol oreiller d'un *ça n'est pas possible* – alors qu'il n'y a rien de plus possible, que c'est même cela par excellence, le possible. Cela est possible parce que le possible, c'est ce qui peut répondre à la demande de l'homme, et que l'homme ne sait pas ce qu'il met en mouvement avec sa demande.

Le redoutable inconnu au-delà de la ligne, c'est ce que, en l'homme, nous appelons l'inconscient, c'est-à-dire la mémoire de ce qu'il oublie. Et ce qu'il oublie – vous pouvez voir dans quelle direction – c'est ce à quoi tout est fait pour qu'il ne pense pas – la puanteur, la corruption toujours ouverte comme un abîme – car la vie, c'est la pourriture.

Plus encore depuis quelque temps, car l'anarchie des formes, la destruction seconde dont Sade parlait l'autre jour dans la citation que j'ai extraite, celle qui fait appel à la subversion au-delà même du cycle de la génération-corruption, sont pour nous des questions actuelles. La possibilité de la destruction seconde est soudain devenue pour nous tangible, avec la menace d'anarchie chromosomique, qui pourrait rompre les amarres des formes de la vie. Les monstres obsédaient beaucoup ceux qui, les derniers au XVIII<sup>e</sup> siècle, donnaient encore un sens au mot de Nature. Il y a longtemps maintenant qu'on n'accorde plus d'importance aux veaux à six pattes, aux enfants à deux têtes, que pourtant nous allons peut-être voir reparaitre maintenant par milliers.

C'est pourquoi quand nous demandons ici ce qu'il y a au-delà de la barrière gardée par la structure du monde du bien, où est le point qui fait pivoter sur lui-même ce monde du bien pour attendre qu'il nous entraîne tous à notre perte – notre question a un sens dont il n'est pas vain de vous rappeler le caractère terriblement actuel.

1

Qu'y a-t-il au-delà de cette barrière ? N'oublions pas que si nous savons qu'il y a barrière et qu'il y a au-delà – ce qu'il y a au-delà, nous n'en savons rien.

C'est un faux départ que de dire, comme certains l'ont soutenu en partant de notre expérience, que c'est le monde de la peur. Centrer notre vie, centrer même notre culte sur la peur comme terme dernier, est une erreur – la peur avec ses fantômes est déjà une défense localisable, une protection contre quelque chose qui est au-delà, et qui est précisément ce que nous ne savons pas.

C'est bien au moment où ces choses sont là possibles et pourtant enveloppées d'un *interdit-d'y-penser*, qu'il est opportun de vous faire remarquer la distance et la proximité qui lient ce possible aux textes extravagants que j'ai pris cette année comme pivot d'une certaine démonstration, à savoir ceux de Sade.

Cette accumulation d'horreurs n'engendre chez nous, ne disons pas à la longue, mais simplement à l'usage, qu'incrédulité et dégoût, et ce n'est qu'au passage, en un bref flash, en un éclair, que de telles images peuvent faire vibrer en nous ce quelque chose d'étrange qui s'appelle le désir pervers, pour autant qu'y entre pour nous l'arrière-plan de l'Éros naturel.

En fin de compte, toute relation imaginaire, voire réelle, de la recherche propre au désir pervers, n'est là que pour nous suggérer l'impuissance du désir naturel, du désir de nature des sens, à aller bien loin dans cette direction. Sur ce chemin, ce désir cède vite, cède le premier. C'est à juste titre sans doute que la pensée de l'homme moderne cherche là l'amorce, la trace, le départ, un sentier vers la connaissance de soi-même, vers le mystère du désir, mais d'autre part, toute la fascination que cette amorce exerce sur les études tant scientifiques que littéraires – et dont témoignent les ébats des *Sexus*, *Plexus* et *Nexus* d'un écrivain non sans talent – échoue sur une délectation assez stérile. Il faut bien ici que le fil de la méthode nous manque, pour que tout ce qui a pu être élucubré de scientifique et littéraire dans ce sens soit depuis longtemps dépassé d'avance, radicalement périmé par les élucubrations de quelqu'un qui n'était après tout qu'un hobereau de province, exemplaire social de la décomposition du type du noble au moment où allaient être abolis ses privilèges.

Il n'en reste pas moins que cette formidable élucubration d'horreurs, devant laquelle fléchissent non seulement les sens et les possibilités humaines, mais l'imagination, n'est strictement rien auprès de ce qui se verra effectivement à l'échelle collective si éclat le grand, le réel déchaînement qui nous menace. La seule différence qu'il y a entre les exorbitantes descriptions de Sade et une telle catastrophe, c'est que dans la motivation de celle-ci ne sera entré aucun motif de plaisir. Ce ne sont pas des pervers qui la déclencheront, mais des bureaucrates, dont il n'y a même pas à savoir s'ils seront bien ou mal intentionnés. Ce sera déclenché sur ordre, et cela se perpétrera selon les règles, les roues, les échelons, les volontés ployées, abolies, courbées, pour une tâche qui perd ici son sens. Cette tâche sera la résorption d'un insondable déchet rendu ici à sa dimension constante et dernière pour l'homme.

N'oublions pas en effet que c'est là depuis toujours une des

dimensions où peut se reconnaître ce que le doux rêveur appelait gentiment l'*hominisation de la planète*. Pour ce qui est de reconnaître le passage, le pas, la marque, la trace, la paume de l'homme, nous pouvons être tranquilles – là où nous trouvons une accumulation titanesque d'écaillés d'huîtres, ça ne peut manifestement être que des hommes qui sont passés par là. Là où il y a une accumulation de déchets en désordre, il y a de l'homme. Les époques géologiques ont laissé, elles aussi, leurs déchets qui nous permettent de reconnaître un ordre. Le tas d'ordures – voilà une des faces qu'il conviendrait de ne pas méconnaître de la dimension humaine.

Après avoir profilé ce tumulus à l'horizon de la politique du bien, du bien général, du bien de la communauté, nous allons reprendre notre marche où nous l'avons laissée la dernière fois.

Que comporte l'horizon de la recherche du bien, à partir du moment où il a été démystifié de cette erreur de jugement dont je vous ai donné l'exemple dans saint Augustin ? Son raisonnement – à savoir que c'est par le procédé mental de la soustraction du bien au bien que l'on arriverait à réfuter l'existence de tout autre chose que du bien dans l'être, sous prétexte que l'irréductible, étant alors plus parfait que ce qui était avant, ne saurait être le mal –, ce raisonnement de saint Augustin est bien fait pour nous surprendre, et l'on pourrait se demander ce que signifie l'apparition historique d'une telle forme de pensée. Je laisse la question ouverte.

Nous avons la dernière fois défini le bien dans la création symbolique, comme l'*initium* d'où part la destinée du sujet humain dans son explication avec le signifiant. La véritable nature du bien, sa duplicité profonde, tient à ce qu'il n'est pas purement et simplement bien naturel, réponse à un besoin, mais pouvoir possible, puissance de satisfaire. De ce fait, tout le rapport de l'homme avec le réel des biens s'organise par rapport au pouvoir qui est celui de l'autre, l'autre imaginaire, de l'en priver.

Reprenons ici les termes autour desquels j'ai organisé, la première année de mon commentaire des *Écrits techniques* de Freud, le moi idéal et l'idéal du moi, et que j'ai repris dans mon graphe. Grand I désigne l'identification au signifiant de la toute-puissance, de l'idéal du moi. D'autre part, en tant qu'image de l'autre, il est l'*Urbild* du moi, la forme primitive sur laquelle le moi se modèle, s'installe, s'instaure dans ses fonctions de pseudo-maîtrise. Maintenant, nous définirons l'idéal du moi du sujet comme représentant le pouvoir de faire le bien, lequel ouvre en soi-même cet au-delà qui fait aujourd'hui notre question – comment se fait-il qu'à partir du moment où tout s'organise autour du

pouvoir de faire le bien, quelque chose de totalement énigmatique se propose à nous et nous revient sans cesse de notre propre action, comme la menace toujours croissante en nous d'une exigence aux conséquences inconnues ? Quant au moi idéal, qui est l'autre imaginaire que nous avons en face de nous au même niveau, il représente par lui-même celui qui nous prive.

A ces deux pôles de la structuration du monde des biens, que voyons-nous se profiler ?

D'une part, à partir du dévoilement auquel aboutit la révélation de la philosophie classique, c'est-à-dire à partir du moment où Hegel est, comme on dit, remis sur ses pieds, la guerre sociale se révèle comme le fil rouge qui donne son sens au segment éclairé de l'histoire au sens classique du terme.

D'autre part, à l'autre bout, apparaît quelque chose qui se présente pour nous comme une interrogation permettant l'espoir.

2

La recherche scientifique s'exerçant sur le terrain de ce que l'on appelle problématiquement l'humain nous a découvert que dès longtemps, et hors du champ de l'histoire classique, l'homme de sociétés non historiques a, croit-on, enfanté une pratique conçue comme ayant dans le maintien du rapport intersubjectif une fonction salutaire. Ceci est à nos yeux comme la petite pierre miraculeusement faite pour nous indiquer que tout n'est pas pris dans la dialectique nécessaire de la lutte pour les biens, du conflit entre les biens, et de la catastrophe nécessaire qu'elle engendre, et qu'il a existé, du monde que nous sommes en train de rechercher, des traces qui montrent positivement qu'il a été conçu que la destruction des biens comme tels pouvait être une fonction révélatrice de valeur.

Je pense que vous êtes tous assez informés pour que je n'aie pas à vous rappeler ce qu'est le potlatch. J'indique brièvement qu'il s'agit de cérémonies rituelles comportant la destruction étendue de biens divers, biens de consommation ou bien de représentation et de luxe, pratique de sociétés qui ne sont plus que des reliquats, des vestiges de l'existence sociale d'un mode humain que notre expansion tend à abolir. Le potlatch témoigne du recul de l'homme à l'endroit des biens, qui a pu lui faire lier le maintien et la discipline, si l'on peut dire, de son désir, en tant que c'est ce à quoi il a affaire dans son destin, à la destruction avouée des biens, qu'il s'agisse de propriété collective ou individuelle.

C'est autour de cela que tournent le problème et le drame de l'économie du bien, ses ricochets et ses retours.

Au reste, à partir du moment où cette clé nous est donnée, nous voyons bien que ce n'est pas là le privilège des sociétés primitives. Je n'ai pas retrouvé aujourd'hui la fiche sur laquelle j'avais noté qu'en ce début du XII<sup>e</sup> siècle, qui marque avec l'amour courtois l'émergence à la surface de la culture européenne d'une problématique du désir comme tel, nous voyons apparaître dans tel rite féodal une manifestation tout à fait analogue – il s'agit d'une fête, une réunion de barons quelque part du côté de Narbonne –, comportant l'énorme destruction, non seulement des biens immédiatement consommés sous forme de festin, mais de bêtes et de harnais détruits. Tout se passe comme si la mise au premier plan de la problématique du désir appelait comme son corrélat nécessaire le besoin de ces destructions que l'on appelle de prestige, pour autant qu'elles se manifestent comme telles, comme gratuites. Ceux qui, dans la collectivité, se manifestent alors comme les sujets élus, les seigneurs, ceux qui s'affirment comme tels dans cette cérémonie, se défient, rivalisent à qui se montrera capable de détruire le plus.

Tel est, à l'autre pôle, le seul exemple que nous ayons de cet ordre de destruction effectuée consciemment et de façon maîtrisée, soit de façon bien différente de ces immenses destructions auxquelles nous tous – puisque nous sommes de générations qui ne sont pas si distantes – nous avons déjà pu assister. Elles nous apparaissent comme d'inexplicables accidents, des retours de sauvagerie, alors qu'elles sont bien plutôt nécessairement liées à l'avancée de notre discours.

Un problème nouveau se pose à nous, qui même pour Hegel n'était pas clair. Hegel a longuement essayé dans la *Phénoménologie de l'esprit* d'articuler la tragédie de l'histoire humaine en termes de conflits de discours. Il s'est complu, entre toutes, à la tragédie d'Antigone, pour autant qu'il y voyait s'opposer de la façon la plus claire le discours de la famille à celui de l'État. Mais les choses sont pour nous beaucoup moins claires.

Pour nous, dans le discours de la communauté, du bien général, nous avons affaire aux effets d'un discours de la science où se montre pour la première fois dévoilée la puissance du signifiant comme tel. Cette question est proprement la nôtre. Pour nous se pose la question qui est sous-jacente à l'ordre de pensée que j'essaie de dérouler ici devant vous.

Le développement soudain, prodigieux, de la puissance du signifiant, du discours surgi des petites lettres des mathématiques, et qui se différencie de tous les discours tenus jusqu'alors, devient une aliénation

supplémentaire. En quoi ? En ceci que c'est un discours qui, par structure, n'oublie rien. C'est par là qu'il se différencie du discours de la mémorisation première qui se poursuit en nous à notre insu, du discours mémorial de l'inconscient dont le centre est absent, dont la place est située par le *il ne savait pas* qui est proprement le signe de cette omission fondamentale où le sujet vient se situer. L'homme a appris à un moment à lancer et à faire circuler, dans le réel et dans le monde, le discours des mathématiques, qui, lui, ne saurait procéder à moins que rien ne soit oublié. Il suffit qu'une petite chaîne signifiante commence à fonctionner sur ce principe pour que les choses se poursuivent tout comme si elles fonctionnaient toutes seules, au point que nous en sommes à nous demander si le discours de la physique, engendré par la toute-puissance du signifiant, va confiner à l'intégration de la Nature ou à sa désintégration.

Ceci complique singulièrement, encore que ce ne soit sans doute qu'une de ses phases, le problème de notre désir. Disons que, pour celui qui vous parle, c'est là que se situe la révélation du caractère décisif, original de la place où se situe le désir humain, dans le rapport de l'homme au signifiant. Ce rapport doit-il le détruire ?

Je pense que vous avez pu entendre dans ce qui vous a été rapporté de la méditation d'un disciple de Freud, très fin, ouvert, cultivé, mais pas autrement génial, que c'est là précisément que tend la question du sens de la pulsion de mort. C'est très exactement en tant que cette question est liée à l'histoire, que le problème se pose. C'est une question pour ici et maintenant, et non pas *ad aeternum*. C'est parce que le mouvement du désir est en train de passer la ligne d'une sorte de dévoilement, que l'avènement de la notion freudienne de la pulsion de mort a son sens pour nous. La question se pose au niveau du rapport de l'être humain avec le signifiant comme tel, en tant qu'au niveau du signifiant, peut être remis en question tout cycle de l'étant, y étant compris la vie dans son mouvement de perte et de retour.

C'est bien là ce qui donne son sens, non moins tragique, à ce à quoi nous, analystes, nous nous trouvons être les porteurs. L'inconscient dans son cycle propre se présente actuellement, pour nous, et bien qu'il soit repéré en tant que tel, comme le champ d'un non-savoir. Et pourtant, dans ce champ où nous avons à opérer tous les jours, nous ne pouvons pas ne pas reconnaître ceci, qui est à la portée d'un enfant.

Le désir de l'homme de bonne volonté est de bien faire, de faire le bien, et celui qui vient vous trouver, c'est pour se trouver bien, pour se trouver d'accord avec lui-même, pour être identique, conforme à quelque norme. Or, vous savez ce que nous trouvons pourtant en

marge, mais pourquoi pas à l'horizon, de ce qui se développe devant nous comme dialectique et progrès de la connaissance de son inconscient. Dans la marge irréductible comme à l'horizon de son bien propre, le sujet se révèle au mystère jamais entièrement résolu de ce qu'est son désir.

La référence du sujet à tout autre, quel qu'il soit, a quelque chose de dérisoire, quand nous le voyons – nous qui en voyons tout de même quelques-uns, voire beaucoup – se référer toujours à l'autre comme à quelqu'un qui, lui, vit dans l'équilibre, est en tout cas plus heureux que lui-même, ne se pose pas de questions, et dort sur ses deux oreilles. Nous n'avons pas besoin d'avoir vu l'autre, si solide, si bien assis soit-il, venir s'étendre sur notre divan, pour savoir que ce mirage, cette référence de la dialectique du bien à un au-delà que, pour illustrer ce que je veux vous dire, j'appellerai *le bien*, *n'y touchez pas*, est le texte même de notre expérience.

Je dirai plus – ce registre d'une jouissance comme étant ce qui n'est accessible qu'à l'autre est la seule dimension dans laquelle nous puissions situer ce malaise singulier que seule je crois – je me trompe peut-être – la langue allemande a su noter, comme d'autres nuances psychologiques de la béance humaine, sous le terme de *Lebensneid*.

Ce n'est pas une jalousie ordinaire, c'est la jalousie qui naît dans un sujet dans son rapport à un autre, pour autant que cet autre est tenu pour participer d'une certaine forme de jouissance, de surabondance vitale, perçue par le sujet comme ce qu'il ne peut lui-même appréhender par la voie d'aucun mouvement affectif, même le plus élémentaire. N'est-ce pas vraiment singulier, étrange, qu'un être s'avoue jalouser chez l'autre, et jusqu'à la haine, jusqu'au besoin de détruire, ce qu'il n'est capable d'appréhender d'aucune façon, par aucune voie intuitive ? Le repérage, quasiment conceptuel, de cet autre peut suffire à lui tout seul à provoquer ce mouvement de malaise, dont je ne crois pas qu'il soit nécessaire d'être analyste pour voir courir à travers la trame des sujets les ondulations perturbantes.

Nous voici sur la frontière même. Qu'est-ce qui va nous permettre de la franchir ?

Il est sur cette frontière un autre point de franchissement qui peut permettre de repérer avec précision un élément du champ de l'au-delà du principe du bien. Cet élément, je vous l'ai dit, c'est le beau.

Je voudrais simplement aujourd'hui vous en introduire la problématique. Tenons-nous-en aux articulations.

Freud a été là d'une prudence singulière. Sur la nature de ce qui se manifeste de création dans le beau, l'analyste n'a, selon lui, rien à dire. Dans le domaine chiffré de la valeur de l'œuvre d'art, nous nous trouvons dans une position qui n'est même pas celle d'écoliers, mais de ramasseurs de miettes. Ce n'est pas tout, et le texte de Freud se montre là-dessus très faible. La définition qu'il donne de la sublimation en jeu dans la création de l'artiste ne fait que nous montrer le contrecoup, je dirai la revenue des effets de ce qui se passe au niveau de la sublimation de la pulsion, quand le résultat, l'œuvre du créateur de beau, revient dans le champ des biens, à savoir quand ils sont devenus des marchandises. Il faut bien dire que le résumé que nous donne Freud de ce qu'est la carrière de l'artiste est quasiment grotesque – l'artiste, dit-il, donne forme belle au désir interdit, pour que chacun, en lui achetant son petit produit d'art, récompense et sanctionne son audace. C'est bien là une façon de court-circuiter le problème. Et Freud a d'ailleurs parfaitement conscience des limites dans lesquelles il se confine, d'une façon si manifestement visible quand s'y ajoute, puisqu'il l'écarte comme hors de la portée de notre expérience, le problème de la création.

Nous voici donc renvoyés à tout ce qui, au cours des siècles, a pu se dire de diversement pédant sur le beau.

Chacun sait que dans nul domaine, ceux qui ont quelque chose à y dire, ici les créateurs de beau, ne sont plus légitimement insatisfaits de ce qui a pu se formuler de pédantesque. Néanmoins, quelque chose court, qui a été articulé par presque tous, sûrement par les meilleurs, mais aussi bien au niveau de l'expérience la plus commune – il y a un certain rapport du beau avec le désir.

Ce rapport est singulier, est ambigu. D'un côté, il semble que l'horizon du désir puisse être éliminé du registre du beau. Et pourtant, d'un autre côté, il n'est pas moins manifeste, et comme cela s'est dit depuis la pensée antique jusqu'à saint Thomas, qui vous fournit là-dessus des formules très précieuses, que le beau a pour effet de suspendre, d'abaisser, de désarmer, dirai-je, le désir. La manifestation du beau intimide, interdit, le désir.

Ce n'est pas dire que le beau ne puisse au désir, à tel moment, être conjoint, mais, très mystérieusement, c'est toujours sous cette forme que je ne peux mieux désigner qu'en l'appelant d'un terme qui porte en lui la structure du passage de je ne sais quelle invisible ligne – l'outrage. Il semble, au reste, qu'il soit de la nature du beau de rester, comme on

dit, insensible à l'outrage, et ce n'est pas là un des éléments le moins significatif de sa structure.

Aussi vous le montrerai-je dans le détail de l'expérience analytique, et avec des repères qui vous permettront d'être éveillés au moment de son passage dans une séance d'analyse. Vous pouvez, avec une certitude de compteur Geiger, le repérer aux références au registre esthétique que le sujet vous donne dans ses associations, dans son monologue dénoué, rompu, que ce soit sous forme de citations ou de souvenirs scolaires. Bien entendu, vous n'avez pas tout le temps affaire à des créateurs, mais vous avez affaire à des gens qui ont eu quelques rapports avec le champ conventionnel, dirai-je, de la beauté. Vous pouvez être sûrs que ces références, à mesure qu'elles apparaissent plus singulièrement sporadiques, tranchantes par rapport au texte du discours, sont corrélatives de quelque chose qui se présente à ce moment-là, et qui est toujours du registre d'une pulsion destructive. C'est au moment où va apparaître manifestement chez un sujet, dans le récit d'un rêve, par exemple, une pensée qu'on appelle agressive à l'endroit de l'un des termes fondamentaux de sa constellation subjective, qu'il vous sortira, selon sa nationalité, telle citation de la Bible, telle référence à un auteur, classique ou pas, telle évocation musicale. Je vous l'indique aujourd'hui pour vous montrer que nous ne sommes pas loin du texte de notre expérience.

Le beau dans sa fonction singulière par rapport au désir ne nous leurre pas, contrairement à la fonction du bien. Elle nous éveille et peut-être nous accommode sur le désir, en tant que lui-même est lié à une structure de leurre.

Vous voyez déjà cette place illustrée par le fantasme. S'il est un *bien-n'y-touchez-pas*, vous disais-je tout à l'heure, le fantasme est dans la structure de ce champ énigmatique un *beau-n'y-touchez-pas*.

La première marge de ce champ, nous la connaissons, c'est celle qui, avec le principe du plaisir, nous empêche d'y entrer – la marge de la douleur.

Ce champ, il nous faut nous interroger sur ce qui le constitue. Pulsions de mort, dit Freud, masochisme primaire. N'est-ce pas faire un trop grand saut dans la question ? La douleur qui défend la marge est-elle tout le contenu du champ ? Tous ceux qui manifestent les exigences de ce champ sont-ils en fin de compte des masochistes ? Je vous dis tout de suite – je ne le crois pas.

La masochisme, phénomène marginal, a en lui quelque chose de quasi caricatural que les explorations moralistes de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle ont assez bien dénudé. L'économie de la douleur masochiste finit par ressembler à celle des biens. On veut partager la douleur comme on

partage des tas d'autres choses de reste, et c'est tout juste si on ne se bat pas autour.

Mais n'est-ce pas là quelque chose où intervient la reprise panique dans la dialectique des biens ? A vrai dire, tout dans le comportement du masochiste, je parle du masochiste pervers, nous indique que c'est là un trait de structure dans son comportement. Lisez M. de Sacher-Masoch, auteur fortement instructif, encore que de bien moins grande envergure que Sade, et vous verrez qu'au dernier terme, la véritable pointe où se projette la position du masochiste pervers est le désir de se réduire soi-même à ce rien qu'est le bien, à cette chose que l'on traite comme un objet, à cet esclave que l'on se transmet et que l'on partage.

Mais enfin, il ne faut jamais aller trop vite dans la rupture des homonymies inventives, et le fait que le masochisme ait été appelé de ce nom aussi loin que la psychanalyse l'a fait n'est sans doute pas sans raison. L'unité qui se dégage de tous les champs où la pensée analytique a étiqueté le masochisme tient à ce qui, dans tous ces champs, fait participer la douleur du caractère d'un bien.

Nous nous interrogerons la prochaine fois à partir d'un document.

Ce document n'est pas précisément neuf. Tout au long des siècles, les discoureurs se sont fait sur lui les dents et les ongles. Ce texte est apparu dans le champ où s'est élaborée la morale du bonheur, et nous en donne la sous-structure – d'ailleurs il n'y a pas chez les Grecs de champ où l'horizon soit resté fermé à la sous-structure. C'est là où la sous-structure est la plus éclatante, là où elle se voit le plus en surface. Ce qui a fait le plus de problèmes au cours des âges, depuis Aristote jusqu'à Hegel, jusqu'à Goethe, c'est une tragédie, que Hegel considérait comme la plus parfaite, pour les plus mauvaises raisons – *Antigone*.

La position d'*Antigone* se situe par rapport au bien criminel. Il faut assurément un caractère profondément inconsideré des raideurs de notre temps pour se rattaquer, si j'ose dire, à ce sujet en focalisant la lumière sur la figure du tyran.

Nous reprendrons donc ensemble le texte d'*Antigone*, qui nous permettra de pointer un moment essentiel par quoi nous nous assurerons, dans notre investigation concernant ce que l'homme veut et ce contre quoi il se défend, un repère essentiel – nous verrons ce que signifie un choix absolu, un choix qu'aucun bien ne motive.



# ***L'ESSENCE DE LA TRAGÉDIE***

**Un commentaire de l'*Antigone* de Sophocle**



## XIX

### L'ÉCLAT D'ANTIGONE

*Sens de la catharsis.  
Faiblesse de Hegel.  
Fonction du Chœur.  
Vœu de Goethe.*

Je vous ai dit que je parlerai aujourd'hui d'*Antigone*.

Ce n'est pas nous qui, par quelque décret, faisons d'*Antigone* un point tournant en notre matière, celle de l'éthique. Il y a bien longtemps que cela se sait, et même ceux qui ne l'ont pas remarqué ne sont pas sans savoir que cela existe quelque part, dans la discussion des doctes. Qui n'est capable, en tout conflit qui nous déchire dans notre rapport à une loi qui se présente au nom de la communauté comme une loi juste, d'évoquer *Antigone* ?

Ce que les doctes ont apporté sur le sujet, qu'en penser ? Qu'en penser quand on en a fait à nouveau le parcours pour soi et pour ceux à qui l'on parle ?

Eh bien, en essayant de ne rien laisser échapper de ce que je croyais être important dans ce qui s'est articulé autour de cet exemple, de ne pas vous priver, ni moi, de l'aide que je pouvais tirer de ce long parcours historique, j'ai eu souvent, tous ces temps-ci, l'impression de m'égarer dans des détours aberrants. Car elles sont bien étranges, les opinions que l'on voit formuler au cours des âges sous les plumes des plus grands.

#### 1

*Antigone* est une tragédie, et la tragédie est présente au premier plan de notre expérience, à nous analystes, comme le manifestent les références que Freud – poussé par la nécessité des biens offerts par leur contenu mythique – a trouvées dans Œdipe, mais aussi bien dans

d'autres tragédies. Et s'il n'a pas plus expressément mis en avant celle d'*Antigone*, ce n'est pas dire qu'elle ne puisse l'être ici, à ce carrefour où je vous ai menés. Elle nous apparaît pour ce qu'elle était déjà aux yeux de Hegel, mais en un autre sens – celle des tragédies de Sophocle qui est peut-être à distinguer.

Plus originellement encore que par son lien au complexe d'Œdipe, la tragédie est à la racine de notre expérience, comme en témoigne le mot clé, le mot pivot de *catharsis*.

Pour vos oreilles, ce mot est sans doute plus ou moins étroitement lié au terme d'abréaction, qui suppose déjà franchi le problème qu'articule Freud dans son ouvrage inaugural avec Breuer, celui de la décharge – décharge en acte, voire décharge motrice, de quelque chose qui n'est pas si simple à définir, et dont nous ne pouvons pas dire que le problème soit pour nous résolu – décharge, dit-on, d'une émotion restée suspendue. Il s'agit de ceci – une émotion, un traumatisme peut laisser pour le sujet quelque chose en suspens, et ce, aussi longtemps qu'un accord n'est pas retrouvé. La notion d'insatisfaction suffit à remplir le rôle de compréhensibilité qui est ici requis.

Relisez les premières pages de Breuer et de Freud, et vous verrez, à la lumière de ce que j'ai essayé pour vous de cliver dans notre expérience, combien il est impossible à l'heure actuelle de se contenter du mot de satisfaction, admis en la matière, et de dire simplement, comme le fait Freud, que l'action peut être déchargée dans les paroles qui l'articulent.

La catharsis liée par ce texte au problème de l'abréaction, et qui est déjà expressément invoquée à l'arrière-plan, a des origines antiques, qui se centrent sur la formule d'Aristote au début du sixième chapitre de sa *Poétique*, où celui-ci articule longuement ce qui est exigible dans l'ordre des genres pour qu'une œuvre soit définie comme une tragédie.

Le passage est long, et nous aurons à y revenir. Il s'agit des caractéristiques de la tragédie, de sa composition, de ce qui la distingue par exemple du discours épique. Je ne vous ai reproduit au tableau que la chute, les derniers termes de ce passage, où Aristote donne sa fin finale, ce que l'on appelle dans l'articulation causale son *τέλος*. Il le formule – *δί' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν*, moyen accomplissant par la pitié et par la crainte la catharsis des passions semblables à celle-ci.

Ces mots, qui ont l'air simples, ont provoqué au cours des âges un flot, un monde de commentaires, dont je ne peux même songer à vous faire ici l'histoire.

Ce que, dans cet ordre, je vous apporte ici de mes recherches est toujours choisi et ponctuel. Nous traduisons habituellement cette catharsis par quelque chose comme *purgation*. Et aussi bien pour nous, surtout pour nous médecins, ce terme prend, depuis les bancs de l'école dite secondaire par lesquels tous ici nous sommes plus ou moins passés, une résonance sémantique moliéresque, pour autant que le moliéresque ne fait ici que traduire l'écho d'un concept médical très ancien, celui qui, pour employer les termes de Molière lui-même, comporte l'élimination des humeurs peccantes.

Ce n'est pas bien loin de ce que le terme est fait pour évoquer, mais il y a un autre accent, et pour vous le faire sentir tout de suite, je peux bien faire état de ce que le parcours de notre travail a présentifié récemment pour vous sous le nom des cathares.

Les cathares, qu'est-ce que c'est ? Ce sont les purs. Καθαρός, c'est un pur. Et le terme, dans sa résonance originelle, ne signifie pas d'abord illumination, décharge, mais purification.

Sans doute, dans le contexte antique, le terme de catharsis est-il déjà employé dans une tradition médicale, dans Hippocrate, avec un sens expressément médical, plus ou moins lié à des éliminations, des décharges, un retour à la normale. Mais d'un autre côté, dans d'autres contextes, il est lié à la purification, et spécialement la purification rituelle. D'où une ambiguïté que nous ne sommes pas, vous vous en doutez, les premiers à découvrir.

Pour évoquer un nom, je vous dirai qu'au XVI<sup>e</sup> siècle, un nommé Denis Lambin, reprenant Aristote, met au premier plan la fonction rituelle de la tragédie, et le sens cérémoniel de la purification. Il ne s'agit pas de dire qu'il a plus ou moins raison qu'un autre, mais simplement de ponctuer l'espace où se pose l'interrogation.

En fait, ne l'oublions pas, le terme de catharsis reste singulièrement isolé dans la *Poétique* où nous le recueillons. Non pas qu'il n'y soit pas développé et commenté, mais nous n'en saurons rien jusqu'à la découverte d'un nouveau papyrus, rien. Car, vous le savez je suppose, de la *Poétique* nous n'avons qu'une partie, à peu près la moitié. Et dans la moitié que nous avons, il n'y a rien de plus que ce passage pour nous parler de la catharsis. Nous savons qu'il y en avait davantage parce qu'Aristote dit, au livre VIII dans la numérotation de la grande édition classique Didot de la *Politique* – cette catharsis sur laquelle je me suis expliqué ailleurs dans la *Poétique*. Il est question, au livre VIII, de la catharsis à propos de la musique, et c'est là que, du fait du sort des choses, nous en apprenons beaucoup plus long.

La catharsis est ici l'apaisement, obtenu d'une certaine musique dont

Aristote n'attend pas tel effet éthique, ni non plus tel effet pratique, mais l'effet d'enthousiasme. C'est donc de la musique la plus inquiétante, de celle qui leur arrachait les tripes, qui les faisait sortir d'eux-mêmes, comme pour nous le *hot* ou le *rock'n roll*, et dont il s'agissait pour la sagesse antique de savoir s'il fallait ou non l'interdire.

Or, dit Aristote, après être passés par l'épreuve de l'exaltation, de l'arrachement dionysiaque, provoqué par cette musique, ils sont plus calmes. Voilà ce que veut dire la catharsis au point où elle est évoquée au huitième livre de la *Politique*.

Mais tout le monde ne se met pas dans ces états d'enthousiasme, même si tout le monde est à portée d'en être un tant soit peu susceptible. Il y en a d'autres, les *παθητικοί*, par opposition aux *ἐνθουσιαστικοί*. Ceux-là sont à portée d'être la proie d'autres passions, nommément la crainte et la pitié. Eh bien, à ceux-là aussi, une certaine musique, la musique, peut-on penser, qui est en cause dans la tragédie, où elle joue son rôle, apportera aussi une catharsis, un apaisement – par le plaisir, ajoute Aristote, nous laissant une fois de plus nous interroger sur ce que plaisir peut vouloir dire, et à quel niveau, et pourquoi, il est à cette occasion invoqué. Quel est donc ce plaisir auquel on fait retour après une crise qui se déploie dans une autre dimension, qui à l'occasion le menace, car on sait à quels extrêmes peut porter la musique enthousiasmante ? C'est ici que la topologie que nous avons définie, du plaisir comme la loi de ce qui se déroule en deçà de l'appareil où nous appelle le redoutable centre d'aspiration du désir, nous permet peut-être de rejoindre, mieux qu'on ne le fit jusqu'ici, l'intuition aristotélicienne.

Quoi qu'il en soit, avant d'en revenir à articuler cet au-delà de l'appareil comme le point central de cette gravitation, je veux encore ponctuer latéralement ce qui, dans la littérature moderne, a donné corps et substance à l'usage du terme de catharsis dans son acception médicale.

La notion médicale de la catharsis aristotélicienne est en effet admise à peu près généralement dans un domaine qui déborde de beaucoup le champ de nos confrères, j'entends les littérateurs, les critiques et les théoriciens littéraires. Mais si l'on cherche à déterminer le moment du triomphe de cette conception de la catharsis, on arrive à un point originel au-delà duquel la discussion est au contraire très large, et où il est loin d'être acquis que le mot catharsis ait seulement cette connotation médicale.

La suprématie de cette connotation a une origine qui vaut la peine d'être notée par un petit arrêt érudit – c'est un ouvrage de Jakob

Bernays, en 1857, paru dans une revue à Breslau. Je suis bien incapable de vous dire pourquoi à Breslau, n'ayant pu réunir assez de documents biographiques sur ce Jakob Bernays. Si j'en crois le livre de Jones, celui-ci fait partie de la famille – vous l'avez reconnue au passage – où Freud choisit sa femme, famille de Juifs grands bourgeois émérites, jè veux dire ayant déjà depuis longtemps acquis leurs titres de noblesse dans la culture allemande. Jones mentionne Michael Bernays comme étant un professeur à Munich, auquel sa famille fit longuement le reproche d'une apostasie politique, d'une conversion destinée à s'assurer sa carrière. Quant à Jakob Bernays, si j'en crois celui qui a bien voulu faire cette recherche pour moi, il n'est pas mentionné autrement que comme ayant fait, lui aussi, une carrière émérite de latiniste et helléniste. Il n'en est rien dit non plus, sinon que lui ne paya pas du même prix sa promotion universitaire.

Voici une réimpression, en 1880 à Berlin, de deux contributions de Jakob Bernays à la théorie aristotélicienne du drame. C'est excellent. Il est rare d'avoir autant de satisfaction à la lecture d'un ouvrage universitaire en général, et universitaire allemand en particulier. C'est d'une clarté cristalline. Et ce n'est pas pour rien que c'est à cette date que se situe l'adoption quasiment universelle de la version médicale de la notion de la catharsis.

Il est regrettable que Jones, pourtant si érudit lui-même, n'ait pas cru devoir autrement mettre en valeur la personnalité et l'œuvre de Jakob Bernays, dont on ne semble pas faire état du tout. Il est pourtant très difficile de penser que Freud, qui n'était certainement pas insensible à la renommée des Bernays, n'en ait pas eu vent. Ç'aurait été faire là remonter aux meilleures sources l'usage originel que Freud a pu faire du mot de catharsis.

Cela dit, nous voici à revenir à ce dont il va s'agir dans notre commentaire d'*Antigone*, à savoir de l'essence de la tragédie.

## 2

La tragédie, nous dit-on – et nous aurions peine à ne pas tenir compte d'une définition qui ne vient qu'un siècle, même pas, après l'époque de la naissance de la tragédie –, a pour but la catharsis, la purgation des παθήματα, des passions, de la crainte et de la pitié.

Comment concevoir cette formule ? Nous abordons ici le problème dans la perspective où nous axe ce que nous avons déjà tenté d'articuler concernant la place propre du désir dans l'économie de la Chose

freudienne. Ceci va-t-il nous permettre de faire le pas de plus qui est nécessaire en cette révélation historique ?

Si cette formulation paraît d'abord si fermée, nous le devons à la perte d'une partie de l'œuvre d'Aristote, et aussi à quelque conditionnement des possibilités mêmes de la pensée. Et pourtant, fermée, elle ne nous l'est plus tellement, après ce pas en avant dans le domaine de l'éthique, qui s'articule dans ce que nous développons ici depuis deux ans. Ce que nous avons plus particulièrement avancé concernant le désir nous permet d'apporter un élément nouveau à la compréhension du sens de la tragédie, et ce, par cette voie exemplaire – il y en a sûrement une plus directe –, la fonction de la catharsis.

*Antigone* nous fait voir en effet le point de visée qui définit le désir.

Cette visée va vers une image qui détient je ne sais quel mystère jusqu'ici inarticulable, puisqu'il faisait ciller les yeux au moment qu'on la regardait. Cette image est pourtant au centre de la tragédie, puisque c'est celle, fascinante, d'Antigone elle-même. Car nous savons bien qu'au-delà des dialogues, au-delà de la famille et de la patrie, au-delà des développements moralisants, c'est elle qui nous fascine, dans son éclat insupportable, dans ce qu'elle a qui nous retient et à la fois nous interdit, au sens où cela nous intimide, dans ce qu'elle a de déroutant – cette victime si terriblement volontaire.

C'est du côté de cet attrait que nous devons chercher le vrai sens, le vrai mystère, la vraie portée, de la tragédie – du côté de cet émoi qu'il comporte, du côté des passions sans doute, mais des passions singulières que sont la crainte et la pitié, puisque par leur intermédiaire, δι' ἐλέου και φόβου, par l'intermédiaire de la pitié et de la crainte, nous sommes purgés, purifiés de tout ce qui est de cet ordre-là. Cet ordre-là, nous pouvons d'ores et déjà le reconnaître – c'est, à proprement parler, la série de l'imaginaire. Et nous en sommes purgés par l'intermédiaire d'une image entre autres.

C'est bien là où nous devons nous poser la question. Qu'est-ce qui fait le pouvoir dissipant de cette image centrale, par rapport à toutes les autres, qui semblent tout d'un coup se rabattre sur elle, et s'évanouir ? L'articulation de l'action tragique nous éclaire là-dessus. Cela tient à la beauté d'Antigone – cela, je ne l'invente pas, je vous montrerai le passage du chant du Chœur où cette beauté est évoquée comme telle, et je vous démontrerai que c'est le passage pivot – et à la place qu'elle occupe, dans l'entre-deux de deux champs symboliquement différenciés. C'est sans doute de cette place qu'elle tire son éclat – cet éclat que tous ceux qui ont parlé dignement de la beauté n'ont jamais pu éliminer de leur définition.

C'est cette place, vous le savez, que nous cherchons à définir. Nous l'avons déjà approchée dans nos leçons précédentes, et nous avons tenté de la saisir la première fois par la voie de cette seconde mort imaginée par les héros de Sade – la mort pour autant qu'elle est appelée comme le point où s'annihile le cycle même des transformations naturelles. Ce point, qui est celui où les métaphores fausses de l'étant se distinguent de ce qui est la position de l'être, nous en retrouverons la place, articulée comme telle, comme une limite, tout au long du texte d'*Antigone*, dans la bouche de tous les personnages, et de Tirésias. Mais aussi bien comment ne pas la voir dans l'action même ? – pour autant que le milieu de la pièce est constitué par le moment de ce qui s'articule comme gémissements, commentaires, débats, appels, autour d'*Antigone* condamnée au supplice. Quel supplice ? Celui d'être enfermée vivante en un tombeau.

Le tiers central de la pièce est constitué par l'apophanie détaillée qui nous est donnée de ce que signifie la position, le sort d'une vie qui va se confondre avec la mort certaine, mort vécue de façon anticipée, mort empiétant sur le domaine de la vie, vie empiétant sur la mort.

Ce champ, on s'étonne que les dialecticiens, voire des esthètes aussi éminents qu'un Hegel ou qu'un Goethe, n'aient pas cru devoir le retenir dans leur appréciation de l'effet de la pièce.

Cette dimension n'est pas une particularité d'*Antigone*. Je peux vous proposer de regarder de-ci, de-là, vous en retrouverez les correspondants sans avoir à chercher bien loin. La zone ainsi définie a une fonction singulière dans l'effet de la tragédie.

C'est dans la traversée de cette zone que le rayon du désir se réfléchit et se rétracte à la fois, aboutissant à nous donner de cet effet si singulier, le plus profond, qui est l'effet du beau sur le désir.

Cela semble singulièrement le dédoubler là où il poursuit sa route. Car on ne peut dire que le désir soit complètement éteint par l'appréhension de la beauté – il continue sa course, mais là plus qu'ailleurs, il a le sentiment du leurre, en quelque sorte manifesté par la zone d'éclat et de splendeur où il se laisse entraîner. D'autre part, non réfracté, mais réfléchi, repoussé, son émoi, il le sait bien le plus réel. Mais là, il n'y a plus d'objet du tout.

D'où ces deux faces. Extinction ou tempérament du désir par l'effet de la beauté, sur lequel insistent certains penseurs, saint Thomas, que je vous citais la dernière fois. Et de l'autre côté, cette disruption de tout objet, sur laquelle l'analyse de Kant insiste dans la *Critique du jugement*.

Je vous parlais tout à l'heure d'émoi, et j'en profite pour vous arrêter sur l'usage intempestif qui est fait de ce mot, dans la traduction courante

en français, de *Triebregung* par *émoi pulsionnel*. Pourquoi avoir si mal choisi ce mot ? *Émoi* n'a rien à voir avec l'émotion, ni l'émouvoir. L'*émoi* est un mot français qui est lié à un très vieux verbe, *émoyer*, ou *esmayer*, qui veut proprement dire *faire perdre à quelqu'un*, j'allais dire *ses moyens*, si ce n'était un jeu de mots en français, mais c'est bien de la puissance qu'il s'agit. *Esmayer* se rattache au vieux gothique *magnan*, *mögen* en allemand moderne. Un *émoi*, comme chacun sait, est quelque chose qui s'inscrit dans l'ordre de vos rapports de puissance, et nommément ce qui vous les fait perdre.

Nous voici maintenant en devoir d'entrer dans ce texte d'*Antigone* en y cherchant autre chose qu'une leçon de morale.

Quelqu'un de tout à fait irresponsable en la matière écrivait, il y a peu, que je suis sans résistance concernant les séductions de la dialectique hégélienne. Ce reproche fut formulé au moment que je commençais ici à articuler pour vous la dialectique du désir dans les termes où je la poursuis depuis, et je ne sais s'il était alors mérité, mais on ne peut dire que le personnage en question ait spécialement du nez. Quoi qu'il en soit, il n'est pas assurément de domaine où Hegel me paraisse plus faible que dans celui de sa poétique, et spécialement ce qu'il articule autour d'*Antigone*.

Selon lui, il y a là conflit de discours, au sens où les discours comportent l'enjeu essentiel, et, qui plus est, vont toujours vers je ne sais quelle conciliation. Je demande bien quelle peut être la conciliation à la fin d'*Antigone*. Et aussi bien, ce n'est pas sans stupeur qu'on lit que cette conciliation est dite subjective par-dessus le marché.

C'est dans *Œdipe à Colone* – ne l'oublions pas, l'ultime pièce de Sophocle – qu'*Œdipe* porte sa malédiction dernière sur ses fils, celle qui engendre la suite castastrophique de drames où s'inscrit *Antigone*. La pièce s'achève sur la malédiction terminale d'*Œdipe* – *Ô, n'être jamais né...* – Comment parler de conciliation dans un tel registre ?

Je ne suis pas enclin à me faire un mérite de mon indignation – d'autres s'en sont aperçu avant moi. Goethe, nommément, semble l'avoir un tant soit peu soupçonné, ou bien encore Erwin Rohde. J'ai d'ailleurs eu le plaisir ces temps-ci, en allant fouiller dans sa *Psyche*, qui pouvait tout de même me servir de lieu de rassemblement sur les conceptions antiques concernant l'immortalité de l'âme, de rencontrer au tournant, dans ce texte tout à fait recommandable, voire admirable, le témoignage de l'étonnement de l'auteur devant l'interprétation généralement reçue d'*Œdipe à Colone*.

Essayons de nous laver un peu la cervelle de tout ce bruit fait autour d'*Antigone*, et d'aller regarder dans le détail ce qui s'y passe.

Qu'est-ce qu'il y a dans *Antigone* ? Il y a d'abord Antigone.

Vous êtes-vous aperçu qu'on n'en parle jamais dans toute la pièce qu'en l'appelant ἡ Πᾶ ἰς, ce qui veut dire *la gosse* ? Ceci, pour mettre les choses au point, et vous permettre d'accommoder votre pupille sur le style de la chose. Et puis, il y a une action.

La question de l'action dans la tragédie est très importante. Je ne sais pas pourquoi quelqu'un, que je n'aime pas beaucoup, peut-être parce qu'on me l'envoie toujours dans les dents, qui s'appelait La Bruyère, a dit que nous venions trop tard, dans un monde trop vieux, où tout avait été dit. Moi, je ne m'aperçois pas de cela. Je crois que sur l'action dans la tragédie, il y a encore beaucoup à dire. Ce n'est pas du tout résolu.

Pour prendre notre Erwin Rohde, auquel je donnais tout à l'heure un bon point, je suis étonné de le voir, en un autre chapitre, nous expliquer un curieux conflit entre l'auteur tragique et son sujet, qui consisterait en ceci, que les lois de la chose imposeraient de prendre comme support une belle action de préférence à une action mythique. J'imagine que c'est pour que tout le monde soit déjà dans le bain, au courant. Il faudrait faire valoir l'action avec l'ambiance, les caractères, les personnages, les problèmes, tout ce que vous voudrez, du temps. Si c'est vrai, M. Anouilh a eu raison de nous donner sa petite Antigone fasciste. Le conflit qui résulterait du débat du poète avec son sujet serait susceptible, nous dit Erwin Rohde, d'engendrer des conflits de l'action à la pensée, à propos desquels il évoque non sans une certaine pertinence, je veux dire faisant écho à beaucoup de choses déjà dites avant nous, le profil d'Hamlet.

C'est amusant, mais c'est difficile à soutenir pour vous, si ce que j'ai essayé de vous expliquer l'année dernière au sujet d'*Hamlet* a servi à quelque chose. *Hamlet* n'est pas du tout le drame de l'impuissance de la pensée au regard de l'action. Pourquoi, au seuil des temps modernes, *Hamlet* ferait-il le témoignage d'une spéciale débilité de l'homme à venir au regard de l'action ? Je ne suis pas si noir, et rien ne nous oblige à l'être, sinon un cliché de la décadence, dans lequel Freud lui-même tombe, quand il compare les attitudes diverses d'Hamlet et d'Œdipe au regard du désir.

Je ne crois pas que ce soit dans une telle divergence de l'action et de la pensée que réside le drame d'Hamlet, ni le problème de l'extinction de son désir. J'ai essayé de vous montrer que la singulière apathie d'Hamlet tient au ressort de l'action même, que c'est dans le mythe choisi que

nous devons en trouver les motifs, que c'est dans son rapport au désir de la mère et à la science du père concernant sa propre mort que nous devons en trouver la source. Et pour faire un pas de plus, je vous désigne ici le lieu où notre analyse d'*Hamlet* se recoupe avec celle où je vous mène, de la seconde mort.

N'oubliez pas un des effets où se reconnaît la topologie que je vous désigne. Si Hamlet s'arrête au moment de tuer Claudius, c'est qu'il se préoccupe de ce point précis que j'essaie de définir – il ne lui suffit pas de le tuer, il veut pour lui la torture éternelle de l'enfer. Sous prétexte que nous avons fait notre affaire de cet enfer, nous croirions-nous déshonorés de faire entrer un peu ceci dans l'analyse d'un texte ? Même s'il ne croit pas plus que nous à l'enfer, même s'il n'en est pas sûr, puisqu'il se questionne – *Dormir, rêver peut-être* – il n'en reste pas moins que Hamlet s'arrête dans son acte parce qu'il veut que Claudius aille en enfer.

C'est à ne pas vouloir serrer de près les textes, mais à rester dans l'ordre de ce qui nous paraît admissible, c'est-à-dire dans l'ordre de nos préjugés, que nous ratons à tout instant l'occasion de désigner, dans les sentiers que nous suivons, les limites et les points de franchissement. Ne vous eussé-je ici rien enseigné d'autre que cette méthode implacable de commentaire des signifiants, que cela n'aurait pas été en vain, du moins je l'espère. J'espère même qu'il ne vous en restera rien d'autre. Si tant est que ce que j'enseigne ait la valeur d'un enseignement, je n'y laisserai après moi aucune de ces prises qui vous permettent d'y ajouter le suffixe *isme*. Autrement dit, des termes que j'aurai successivement poussés devant vous, et dont votre embarras me montre heureusement qu'aucun d'eux n'a pu encore suffire à vous paraître l'essentiel, qu'il s'agisse du symbolique, du signifiant ou du désir, de ces termes, en fin de compte aucun ne pourra jamais, de mon fait, servir à quiconque de gri-gri intellectuel.

Après, dans une tragédie il y a le Chœur. Le Chœur, qu'est-ce que c'est ? On vous dira – *C'est vous*. Ou bien – *C'est pas vous*. La question n'est pas là. Il s'agit de moyens, et de moyens émotionnels. Je dirai – Le Chœur, ce sont les gens qui s'émeuvent.

Donc, regardez-y à deux fois avant de vous dire que ce sont vos émotions qui sont en jeu dans cette purification. Elles sont en jeu quand, à la fin, non seulement elles, mais bien d'autres, doivent être, par quelque artifice, apaisées. Mais ce n'est pas pour autant qu'elles sont directement mises en jeu. Elles y sont sans aucun doute, et vous êtes là à l'état de matière disponible – mais d'un autre côté aussi, de matière tout à fait indifférente. Quand vous êtes le soir au théâtre, vous pensez à vos petites affaires, au stylo que vous avez perdu dans la journée, au chèque

que vous aurez à signer le lendemain – ne vous faisons donc pas trop de crédit. Vos émotions sont prises en charge dans une saine disposition de la scène. Le Chœur s'en charge. Le commentaire émotionnel est fait. C'est la plus grande chance de survie de la tragédie antique – il est fait. Il est juste ce qu'il faut bêta, il n'est pas sans fermeté non plus, il est plus humain.

Vous êtes donc délivrés de tout souci – même si vous ne sentez rien, le Chœur aura senti à votre place. Et même, après tout, pourquoi ne pas imaginer que l'effet peut être obtenu sur vous, à petite dose, même si vous n'avez pas tellement palpité que cela ? A la vérité, je ne suis pas si sûr que le spectateur palpite tellement. Je suis bien sûr par contre qu'il est fasciné par l'image d'Antigone.

Ici, il est spectateur, mais, je vous le demande encore, spectateur de quoi ? Quelle est l'image que présente Antigone ? Là est la question.

Ne confondons pas ce rapport à l'image privilégiée, et l'ensemble du spectacle. Le terme de spectacle, communément employé pour discuter l'effet de la tragédie, me paraît tout à fait problématique si nous ne limitons pas le champ de ce qu'il engage.

Au niveau de ce qui se passe dans le réel, il est bien plutôt l'auditeur. Et là-dessus, je ne saurais trop me féliciter d'être en accord avec Aristote, pour qui tout le développement des arts du théâtre se produit au niveau de l'audition, le spectacle étant pour lui arrangé en marge. La technique, ce n'est certainement pas rien, mais ce n'est pas l'essentiel, comme l'élocution dans la rhétorique. Le spectacle est ici un moyen secondaire. Cela remet à leur place les soucis modernes dits de la mise en scène. Les mérites de la mise en scène sont grands, je les apprécie toujours, que ce soit au théâtre ou au cinéma, mais n'oublions pas qu'ils ne sont si importants que pour autant que, si vous me permettez quelque liberté de langage, notre troisième œil ne bande pas assez – on le branle un tout petit peu avec la mise en scène.

Je n'entends pas à ce propos me livrer au plaisir morose que je dénonçais tout à l'heure, en parlant d'une quelconque décadence du spectateur. Je n'en crois rien. Le public a dû toujours être au même niveau, sous un certain angle. *Sub specie aeternitatis*, tout se vaut, tout est toujours là – simplement, pas toujours à la même place.

Mais, je le dis en passant, il faut être vraiment un élève de mon séminaire, je veux dire être spécialement éveillé, pour arriver à trouver quelque chose au spectacle de la *Dolce Vita*.

Je m'émerveille du bruissement de plaisir que ce nom semble avoir provoqué chez un nombre important de membres de cette assemblée. Je veux croire que cet effet n'est dû qu'au moment illusionnel produit par le fait que les choses que je dis sont bien faites pour mettre en valeur

un certain mirage, qui est effectivement à peu près le seul qui soit visé dans cette succession d'images. Mais il n'est atteint nulle part, sauf, je dois le dire, à un seul moment. Le moment où, au petit matin, les viveurs, au milieu des fûts de pin, au bord de la plage, après être restés immobiles et comme disparaissant de la vibration de la lumière, se mettent tout d'un coup en marche vers je ne sais quel but, qui est celui qui a fait tellement plaisir à beaucoup qui y ont retrouvé ma fameuse Chose, c'est-à-dire je ne sais quoi de dégueulasse qu'on extrait de la mer avec un filet. Dieu merci, on n'a pas encore vu cela au moment dont je parle. Seulement, les viveurs se mettent à marcher, et ils seront presque toujours aussi invisibles, et ils sont tout à fait semblables à des statues qui se déplaceraient au milieu d'arbres d'Uccello. Il y a là en effet un moment privilégié et unique. Il faut que les autres, ceux qui n'ont pas encore été reconnaître l'enseignement de mon séminaire, y aillent. C'est tout à la fin, ce qui vous permettra de prendre vos places, s'il en reste, au bon moment.

Nous voici donc au point de notre *Antigone*.

Notre Antigone donc, la voici au moment d'entrer dans l'action où nous allons la suivre.

## 4

Que vous en dirais-je de plus aujourd'hui ? J'hésite. Il est tard. Je voudrais prendre ce texte de bout en bout pour vous en faire saisir les ressorts.

Il est quand même quelque chose que vous pourriez faire d'ici à la prochaine fois, c'est de le lire. Je ne crois pas que de vous en avoir sonné la cloche la dernière fois en vous disant que je vous parlerai d'*Antigone* ait suffi à vous le faire même parcourir, vu le niveau ordinaire de votre zèle. Il ne serait pas tout à fait inintéressant que vous le fassiez pour la prochaine fois.

Il y a mille façons de le faire. D'abord, dans une édition critique de M. Robert Pignarre. Pour ceux qui savent le grec, je recommanderai la traduction juxtalinéaire, car le mot à mot est follement instructif, et je vous ferai saisir à quel point nos repères sont si parfaitement articulés dans le texte par des signifiants, que je n'ai pas besoin d'aller en chercher un par-ci, par-là. Ce serait une sanction par trop arbitraire si je trouvais de temps en temps un mot pour faire écho à ce que je prononce. Je vous montrerai au contraire que les mots que je prononce sont ceux que vous retrouvez de bout en bout comme un fil unique, et qu'ils donnent véritablement son armature à la pièce.

Il y a encore quelque chose que je veux vous signaler.

Un jour Goethe, parlant avec Eckermann, musardait un peu. Quelques jours avant, il avait inventé le canal de Suez et le canal de Panama. Je dois dire que c'est assez brillant d'avoir, en 1827, une vue extrêmement claire sur le sujet de la fonction historique de ces deux ustensiles. Puis un beau jour, on lit un livre qui vient de paraître, complètement oublié, du nommé Irish, qui fait d'Antigone un très joli commentaire, que je connais à travers Goethe.

Je ne vois pas en quoi cela se distingue du commentaire hégélien, en plus bêta, mais il y a des choses amusantes. Ceux qui reprochent de temps en temps à Hegel l'extraordinaire difficulté de ses énonciations triompheront là, sous l'autorité de Goethe, à confirmer leurs railleries. Goethe rectifie assurément ce dont il s'agit pour Hegel, qui oppose Créon à Antigone comme deux principes de la loi, du discours. Le conflit serait donc lié aux structures. Goethe montre au contraire que Créon, poussé par son désir, sort manifestement de son chemin, et cherche à rompre la barrière, en visant son ennemi Polynice au-delà des limites où il lui est permis de l'atteindre – il veut précisément le frapper de cette seconde mort qu'il n'a aucun droit de lui infliger. Créon développe tout son discours en ce sens, et par cela à soi tout seul, il court à sa perte.

Si ce n'est pas dit exactement comme cela, c'est impliqué, entrevu, par Goethe. Il ne s'agit pas d'un droit qui s'oppose à un droit, mais d'un tort qui s'oppose – à quoi ? A autre chose qui est ce que représente Antigone. Je vous le dirai, ce n'est pas simplement la défense des droits sacrés du mort et de la famille, ni non plus tout ce qu'on a voulu nous représenter d'une sainteté d'Antigone. Antigone est portée par une passion, et nous tâcherons de savoir laquelle.

Mais il y a une chose singulière, c'est que Goethe nous dit avoir été choqué, heurté par un moment de son discours. Alors que tout est franchi, sa prise, son défi, sa condamnation, son gémissement même, qu'elle est vraiment au bord du fameux tombeau, déjà au-delà de son calvaire dont nous avons suivi le parcours, Antigone s'arrête pour se justifier. Alors que déjà elle-même a semblé fléchir dans une sorte de *Mon père, pourquoi m'avez-vous abandonné ?*, elle se reprend, et dit – Sachez-le, je n'aurais pas défié la loi des citoyens pour un mari ou un enfant à qui on eût refusé la sépulture, parce qu'après tout, dit-elle, si j'eusse perdu un mari dans ces conditions j'aurais pu en prendre un autre, que si même j'avais perdu un enfant avec le mari, j'aurais pu refaire un autre enfant avec un autre mari. Mais il s'agit ici de mon frère ἀυτάδελφος, né du même père et de la même mère. Ce terme grec, qui lie soi-même au frère et à la sœur, parcourt toute la pièce, et apparaît dès le premier vers, quand Antigone parle à Ismène. Mainte-

nant que le père et la mère sont cachés dans l'Hadès, il n'y a plus aucune chance que quelque frère ne renaisse jamais –

μητρὸς δ' ἐν Ἄιδου καὶ πατρὸς κεκευθότοι  
οὐκ ἔστ' ἀδελφὸς ὅστις ἂν βλάστοι ποτέ

Là le sage de Weimar trouve que c'est quand même un peu drôle. Il n'est pas le seul. Au cours des âges, la raison de cette extraordinaire justification a toujours laissé les gens vacillants. Il faut bien que toujours quelque folie frappe les plus sages discours, et Goethe ne peut pas manquer de laisser échapper un vœu – je souhaite, dit-il, qu'un érudit nous montre un jour que ce passage est interpolé.

C'est la vérité de l'homme de retenue, et qui sait le prix d'un texte, qui sait toujours se garder de formuler de façon anticipée – car n'est-ce pas là introduire tous les risques ? – et naturellement, quand on fait pareil vœu, on peut toujours espérer qu'il sera comblé. Mais il y a eu au moins quatre ou cinq érudits au cours du XIX<sup>e</sup> siècle pour dire que ce n'était pas tenable.

Une histoire que l'on dirait pareille serait dans Hérodote, au troisième livre. A la vérité, ça n'a pas beaucoup de rapports, à part qu'il s'agit de vie et de mort et aussi de frère, de père, d'époux et d'enfant – c'est une femme à qui l'on offre, à la suite de ses lamentations, le choix d'une personne à gracier dans sa famille, qui se trouve tout entière impliquée dans une condamnation globale comme cela pouvait se faire à la cour des Perses, et elle explique pourquoi elle préfère son frère à son mari. D'autre part, ce n'est pas parce que deux passages se ressemblent que l'on doit penser que l'autre est une copie du premier. Et pourquoi cette copie serait-elle introduite là ? En d'autres termes, ce passage est si peu apocryphe que ces deux vers sont cités environ quatre-vingts ans après par Aristote au troisième livre de sa *Rhétorique*, où il s'agit de comment on doit faire pour expliquer ses actes. Il est difficile de penser que quelqu'un qui vivait quatre-vingts ans après Sophocle aurait cité à titre d'exemple littéraire ces vers, s'ils portaient en eux-mêmes la charge de tant de scandale. Cela rend tout de même un tant soit peu douteuse la thèse de l'interpolation.

En fin de compte, ce passage, justement parce qu'il porte avec lui ce caractère de scandale, est peut-être de nature à nous retenir. Vous pouvez déjà l'entrevoir, – il n'est là que pour fournir un appui de plus à ce que nous essaierons de définir la prochaine fois comme la visée d'*Antigone*.

25 MAI 1960.

## XX

### LES ARTICULATIONS DE LA PIÈCE

Je voudrais aujourd'hui essayer de vous parler d'*Antigone*, la pièce de Sophocle écrite en 441 avant J.-C., et précisément de l'économie de cette pièce.

Dans la catégorie du beau, seul l'exemple, dit Kant – c'est tout différent de l'objet –, peut fonder la transmission en tant qu'elle est possible et même exigée. Or, à tous égards, ce texte mérite de jouer ce rôle pour nous.

Vous savez d'autre part que nous remettons ici en question la fonction du beau par rapport à ce que nous avons approché comme la visée du désir. Pour tout dire, quelque chose de nouveau sur la fonction du beau peut ici venir au jour. C'est là que nous en sommes.

Ce n'est qu'un point de notre chemin. Ne t'étonne pas de la longueur du chemin, dit Platon quelque part dans *Phèdre*, qui est justement un dialogue sur le beau, ne t'étonne pas si grand est le détour, car c'est un détour nécessaire.

Aujourd'hui donc, avançons-nous dans le commentaire d'*Antigone*.

Lisez ce texte vraiment admirable, c'est un sommet inimaginable, d'une rigueur anéantissante, qui n'a d'équivalent dans l'œuvre de Sophocle que l'*Cédipe à Colone*, sa dernière œuvre, faite en 455.

Je vais essayer de vous rapprocher de ce texte pour vous en faire apprécier la frappe extraordinaire.

Donc, nous l'avons dit la dernière fois, il y a Antigone, il y a quelque chose qui se passe, il y a le Chœur.

D'autre part, sur la nature de la tragédie, je vous ai apporté la chute de

la phrase d'Aristote sur la pitié et la crainte accomplissant la catharsis des passions de cette espèce, cette fameuse catharsis dont nous tenterons, à la fin, de saisir le sens véritable. Goethe, étrangement, a voulu voir la fonction de cette crainte et de cette pitié dans l'action même – l'action nous fournirait le modèle d'un équilibre entre la crainte et la pitié. Ce n'est sûrement pas là ce que nous dit Aristote – qui nous reste encore comme un chemin fermé, par ce curieux destin qui veut que nous ayons si peu de quoi étayer ce qu'il a dit dans son texte, en raison des pertes qui se sont produites en route.

Mais je vais tout de suite vous faire une remarque. Au premier regard, des deux protagonistes que sont Créon et Antigone, veuillez bien remarquer – premier aspect – que ni l'un ni l'autre ne semblent connaître la crainte ni la pitié. Si vous en doutez, c'est que vous n'avez pas lu *Antigone*, et comme nous allons le lire ensemble, je pense vous le faire toucher du doigt.

Au second aspect, ce n'est pas *il semble*, c'est *il est sûr* qu'au moins un des deux protagonistes, jusqu'au bout, ne connaît ni crainte ni pitié, et c'est Antigone. C'est pour cela, entre autres, qu'elle est le véritable héros. Tandis qu'à la fin, Créon se laisse toucher par la crainte, et si ce n'est pas la cause de sa perte, c'en est assurément le signal.

Reprenons maintenant les choses au départ.

Ce n'est même pas que Créon ait les premiers mots à dire. La pièce, telle qu'elle est construite par Sophocle, nous présente d'abord Antigone dans son dialogue avec Ismène, affirmant dès les premières répliques son propos et ses raisons. Créon n'est même pas là, en repoussoir, et c'est secondairement que nous le voyons apparaître. Néanmoins, il est essentiel à notre démonstration.

Créon vient là illustrer une fonction que nous démontrons quant à la structure de l'éthique tragique, qui est celle de la psychanalyse – il veut le bien. Ce qui, après tout, est son rôle. Le chef est celui qui conduit la communauté. Il est là pour le bien de tous.

Quelle est sa faute ? Aristote nous le dit, d'un terme qu'il promeut comme essentiel du ressort de l'action tragique – *ἁμαρτία*. Nous avons quelque peine à le traduire. *Erreur*, et, infléchi dans la direction éthique, *erreur de jugement*, interprétons-nous. Ce n'est peut-être pas si simple.

Je vous l'ai dit la dernière fois, près d'un siècle sépare l'époque de la grande création tragique de son interprétation dans une pensée philosophante. Minerve ne se lève, comme l'avait déjà dit Hegel, qu'au crépuscule. Je n'en suis pas si sûr, mais nous pouvons rappeler ce terme, cette formule souvent évoquée, pour penser qu'il y a tout de même quelque distance qui sépare l'enseignement propre des rites tragiques

de son interprétation postérieure dans l'ordre d'une éthique qui est, dans Aristote, science du bonheur.

Néanmoins, il est vrai, nous pouvons tout de même remarquer ceci. Et je me ferais volontiers fort de trouver dans les autres tragédies, notamment celles de Sophocle, l'ἄμαρτία – elle existe, elle est avouée. Les termes d'ἄμαρτάνειν et d'ἄμαρτήματα se retrouvent dans le discours de Créon lui-même, quand il s'abat, à la fin, sous les coups du sort. Mais l'ἄμαρτία n'est pas au niveau du vrai héros, elle est au niveau de Créon.

Son erreur de jugement – qu'ici nous pouvons serrer de plus près que ne l'a fait encore jamais la pensée amie de la sagesse – est de vouloir faire du bien de tous, je ne dirai pas le Souverain Bien – car n'oublions pas que c'est très vieux, 441 avant J.-C., et que le Souverain Bien, l'ami Platon ne nous en avait pas encore forgé le mirage –, mais la loi sans limites, la loi souveraine, la loi qui déborde, dépasse la limite. Il ne s'aperçoit même pas qu'il franchit cette fameuse limite, dont on croit avoir dit assez en disant qu'Antigone la défend, qu'il s'agit des lois non écrites de la Δίκη. On croit en avoir dit assez quand on en fait la Justice, le Dire des dieux, on n'en a pas dit grand-chose, et assurément, c'est sur un autre champ que Créon, comme un innocent, déborde.

Remarquez que son langage est parfaitement conforme à ce qui dans Kant s'appelle le concept, *Begriff*, du bien. C'est le langage de la raison pratique. Son interdiction concernant la sépulture refusée à Polynice, traître, ennemi de la patrie, est fondée sur le fait qu'on ne peut pas également honorer ceux qui ont défendu la patrie et ceux qui l'on attaquée. Du point de vue kantien c'est bien une maxime qui peut être donnée en règle de raison ayant valeur universelle. Ainsi avant la lettre, avant le cheminement éthique qui, d'Aristote à Kant, nous mène à dégager l'identité dernière de la loi et de la raison, le spectacle tragique ne nous montre-t-il pas l'objection première ? Le bien ne saurait régner sur tout, sans qu'apparaisse un excès dont la tragédie nous avertit des conséquences fatales.

Ce fameux champ sur lequel il s'agit de ne point déborder, quel est-il ? On nous dit – C'est là que règnent les lois non écrites, la volonté, ou mieux la Δίκη des dieux. Mais voilà, nous ne savons plus du tout ce que c'est que les dieux. N'oublions pas que nous sommes depuis quelque temps sous la loi chrétienne, et pour retrouver ce que c'est que les dieux, il faut que nous fassions de l'ethnographie. Si vous lisez ce *Phèdre* dont je vous parlais tout à l'heure, qui est un cheminement concernant la nature de l'amour, vous verrez que, cet amour, nous avons bien changé aussi l'axe des mots qui servent à le viser.

Qu'est-ce que c'est que cet amour ? Est-ce ce que, après les oscillations de l'aventure chrétienne, nous avons appelé l'amour sublime ? C'en est en effet fort proche, encore qu'atteint par d'autres voies. Est-ce le désir ? Est-ce ce que certains croient que j'identifie à ce champ central, à savoir je ne sais quel mal naturel dans l'homme ? Est-ce ce que quelque part Créon appelle l'anarchie ? Quoi qu'il en soit, vous verrez dans le *Phèdre* que la façon dont les amants agissent l'amour varie selon l'épopée à laquelle ils ont participé, ce qui veut dire l'initiation, au sens qu'a ce terme dans le monde antique, désignant des cérémonies très précises au cours desquelles se produisent ces mêmes phénomènes qu'au cours des âges – et encore actuellement, pourvu que l'on fasse sur la surface du globe des déplacements de latitude – l'on peut trouver sous la forme de transes ou de phénomènes de possession, où un être divin se manifeste par la bouche de celui qui donne, si l'on peut dire, son concours.

Platon nous dit ainsi que ceux qui ont eu l'initiation de Zeus ne réagissent pas dans l'amour comme ceux qui ont eu l'initiation d'Arès. Remplacez ces noms par ceux qui, dans telle province du Brésil, peuvent servir à désigner tel esprit de la terre, de la guerre, telle divinité souveraine – nous ne sommes pas là pour faire de l'exotisme, mais c'est bien de cela qu'il s'agit.

En d'autres termes, ce champ ne nous est plus guère accessible que du point de vue de l'extérieur, de la science, de l'objectivation, mais ne fait pas partie, pour nous chrétiens, formés par le christianisme, du texte dans lequel se pose effectivement la question. Ce champ des dieux, nous chrétiens, nous l'avons balayé, et c'est justement de ce que nous avons mis à la place qu'il est question ici, à la lumière de la psychanalyse. Dans ce champ, qu'est-ce qui reste comme limite ? – limite qui était là sans doute depuis toujours, mais qui seule sans doute reste, et marque ses arêtes dans ce champ déserté pour nous, chrétiens. Voilà la question qu'ici j'ose poser.

La limite dont il s'agit, essentielle à situer pour qu'en apparaisse par réflexion un certain phénomène, qu'en première approximation j'ai appelé le phénomène du beau, c'est ce que j'ai commencé de définir comme la limite de la seconde mort.

Je vous l'ai d'abord produite dans Sade, comme celle qui voudrait traquer la nature dans le principe même de sa puissance formatrice, réglant les alternances de la corruption et de la génération. Au-delà de cet ordre, qu'il ne nous est déjà pas si facile de penser et d'assumer dans la connaissance, au-delà nous dit Sade, ici pris comme repère d'un moment de la pensée chrétienne, il y a quelque chose, une transgression est possible, qu'il appelle *le crime*.

Le sens de ce crime, je vous l'ai montré, ne peut être qu'un fantasme dérisoire, mais ce dont il s'agit, c'est de ce que la pensée désigne. Le crime serait ce qui ne respecte pas l'ordre naturel. Et la pensée de Sade va jusqu'à forger cet excès vraiment singulier – inédit sans doute pour autant qu'avant lui ce n'était guère venu s'articuler, au moins apparemment, encore que nous ne savons pas ce qu'ont pu formuler depuis longtemps les sectes mystiques – que par le crime, il est au pouvoir de l'homme de délivrer la nature des chaînes de ses propres lois. Car ses propres lois sont des chaînes. La reproduction des formes autour de quoi viennent s'étouffer en une impasse de conflits ses possibilités à la fois harmoniques et inconciliables, c'est tout cela qu'il y a besoin d'écarter pour la forcer, si l'on peut dire, à recommencer à partir de rien. Telle est la visée de ce crime. Ce n'est pas pour rien que le crime est pour nous un horizon de notre exploration du désir, et que ce soit à partir d'un crime originel que Freud ait dû tenter de reconstruire la généalogie de la loi. Les frontières du *à partir de rien*, du *ex nihilo*, c'est là, vous ai-je dit dans les premiers pas de notre propos de cette année, que se tient nécessairement une pensée qui veut être rigoureusement athée. Une pensée rigoureusement athée se situe dans la perspective du créationnisme, et dans nulle autre.

Aussi bien, pour illustrer que la pensée sadique se tient justement sur cette limite, rien n'est plus exemplaire que le fantasme fondamental dans Sade, celui que ne font qu'illustrer les mille images épuisantes qu'il nous donne de la manifestation du désir. Ce fantasme est celui d'une souffrance éternelle.

Dans le scénario sadique typique, la souffrance ne mène pas la victime à ce point qui la disperse, et qui l'anéantit. Il semble au contraire que l'objet des tourments doive conserver la possibilité d'être un support indestructible. L'analyse montre clairement que le sujet détache un double de soi qu'il fait inaccessible à l'anéantissement, pour lui faire supporter ce que l'on doit appeler en l'occasion, d'un terme emprunté au domaine de l'esthétique, les jeux de la douleur. Car il s'agit bien là de la même région que celle où s'ébattent les phénomènes de l'esthétique, un certain espace libre. Et c'est en cela que gît la conjonction entre les jeux de la douleur et les phénomènes de la beauté, jamais soulignée, comme si pesait sur elle je ne sais quel tabou, je ne sais quelle interdiction parente de cette difficulté que nous connaissons bien chez nos patients à avouer ce qui est à proprement parler de l'ordre du fantasme.

Je vous le montrerai dans le texte de Sade si manifeste que l'on finit par ne plus le voir. Les victimes sont toujours parées, non seulement de

toutes les beautés, mais de la grâce même, qui en est la fleur dernière. Comment expliquer cette nécessité, si ce n'est d'abord qu'il nous faut la retrouver cachée, toujours imminente, de quelque côté que nous abordions le phénomène, du côté de l'exposition émouvante de la victime ou du côté aussi bien de toute beauté trop exposée, trop bien produite, qui laisse l'homme interdit devant l'image derrière elle profilée de ce qui la menace. Mais de quoi ? – car ce n'est pas de l'anéantissement.

Cela est si essentiel que j'ai l'intention de vous faire parcourir là-dessus les textes de Kant dans la *Critique du jugement* sur la nature de la beauté, si extraordinairement rigoureux. Je les mets ici entre parenthèses, à cette remarque près. Les formes qui sont à l'œuvre dans la connaissance, nous dit Kant, sont intéressées dans le phénomène du beau, mais sans que l'objet soit concerné. Ne saisissez-vous pas l'analogie avec le fantasme sadique ? – où l'objet n'est là que comme pouvoir d'une souffrance, qui n'est elle-même que le signifiant d'une limite. La souffrance est là conçue comme une stase qui affirme que ce qui est ne peut pas rentrer dans le néant d'où il est sorti.

C'est bien ici la limite que le christianisme a érigée à la place de tous les autres dieux, sous la forme de cette image exemplaire tirant à elle secrètement tous les fils de notre désir – l'image de la crucifixion. Si nous osons, je ne dis pas la regarder en face – depuis le temps qu'il y a des mystiques qui s'y absorbent, on peut espérer qu'elle a été affrontée –, mais en parler de façon directe, ce qui est plus difficile, dirons-nous que c'est là quelque chose que nous pouvons appeler, avant la lettre, apothéose du sadisme ? – c'est-à-dire divinisation de tout ce qui reste dans ce champ, à savoir de cette limite où l'être subsiste dans la souffrance, car autrement, il ne le peut que par un concept, qui représente d'ailleurs la mise hors de jeu de tous les concepts, celui de l'*ex nihilo*.

Qu'il me suffise de rappeler ce que vous, analystes, vous pouvez toucher du doigt – à quel point le fantasme qui guide le désir féminin, des rêveries des pures jeunes filles jusqu'aux accouplements des matrones, peut être littéralement empoisonné par l'image promue du Christ dessus la croix. Dois-je aller plus loin ? – et dire qu'autour de cette image, la chrétienté saintement crucifie l'homme depuis des siècles. Saintement.

Depuis quelque temps, nous découvrons que les administrateurs sont des saints. Ne peut-on pas renverser les choses ? – et dire que les saints sont des administrateurs, les administrateurs de l'accès du désir, car l'opération de la chrétienté sur l'homme se poursuit au niveau collectif.

Les dieux morts dans le cœur des chrétiens sont traqués de par le monde par la mission chrétienne. L'image centrale de la divinité chrétienne absorbe toutes les autres images du désir chez l'homme, avec quelques conséquences. Nous sommes peut-être dans l'histoire au bord de cela – c'est ce qu'en langage d'administrateur, l'on vous désigne à notre époque sous l'expression de problèmes culturels des pays sous-développés.

Je ne suis pas là pour vous promettre, à la suite de cela, une surprise, bonne ou mauvaise. Elle vous viendra, comme on dit dans *Antigone*, bien assez tôt.

Venons-en à *Antigone*.

2

Antigone, c'est l'héroïne. C'est celle qui porte la voie des dieux. C'est celle, traduit-on le grec, qui est plus faite pour l'amour que pour la haine. Bref, c'est une véritablement tendre et charmante petite personne, si l'on en croit cette sorte de commentaire en eau de bidet qui fait le style de ce qu'en disent les bons auteurs.

Je voudrais simplement, pour l'introduire, faire quelques remarques, et pour tout de suite aller au but, vous dire le terme sur quoi se centre le drame d'Antigone, terme répété vingt fois, ce qui, dans un texte aussi court, bruit comme quarante, ce qui n'empêche pas que l'on peut aussi ne pas le lire – ἄτη.

Ce mot est irremplaçable. Il désigne la limite que la vie humaine ne saurait trop longtemps franchir. Le texte du Chœur est là significatif et insistant – ἐκτὸς ἄτας. Au-delà de cette *Atè*, on ne peut passer qu'un très court temps, et c'est là que veut aller Antigone. Il ne s'agit pas d'une expédition attendrissante. Vous avez de la bouche même d'Antigone le témoignage du point où elle en est – littéralement, elle n'en peut plus. Sa vie ne vaut pas la peine d'être vécue. Elle vit dans la mémoire du drame intolérable de celui dont a surgi cette souche qui vient d'achever de s'anéantir sous la figure de ses deux frères. Elle vit au foyer de Créon, soumise à sa loi, et c'est cela qu'elle ne peut supporter.

Elle ne peut supporter, direz-vous, de dépendre d'un personnage qu'elle exècre. Après tout, pourquoi ? Elle est nourrie, logée, et dans Sophocle, on ne la marie pas comme Électre dans Giraudoux. Ne croyez d'ailleurs pas que ce soit Giraudoux qui l'ait inventé, c'est

Euripide, mais chez lui, on ne la marie pas au jardinier. Donc, c'est ainsi, Antigone ne peut pas supporter cela, et cela pèse de tout son poids pour nous expliquer sa résolution, affirmée dès le départ dans son dialogue avec Ismène.

Ce dialogue est d'une cruauté exceptionnelle. Ismène lui fait remarquer – Écoute, vraiment dans la situation où nous sommes, on n'est pas déjà très libres aux entourures, n'en remettons pas. Antigone saute immédiatement là-dessus – Surtout, maintenant, ne reviens plus sur ce que tu viens de dire, car même si tu voulais, c'est moi qui ne veux plus de toi. Et le terme de ἔχθρα, inimitié, est tout de suite produit concernant ses rapports avec sa sœur et ce qu'elle retrouvera au-delà quand elle retrouvera son frère mort. Celle qui dira plus tard *Je suis faite pour partager l'amour et non pas la haine* se présente tout de suite avec le mot d'inimitié.

Dans la suite des événements, quand sa sœur reviendra vers elle pour partager son sort, quoique n'ayant pas commis l'action interdite, elle la repoussera également avec une cruauté et un mépris qui dépassent toutes les limites dans le raffinement, car elle lui dit – Reste avec Créon que tu aimes tant.

Voici donc pour silhouetter l'énigme que nous présente Antigone – celle d'un être inhumain. Ne la situons pas dans le registre de la monstruosité, car qu'est-ce que ça voudrait dire de notre part ? C'est bon pour le Chœur, qui est là dans toute cette histoire, et qui à un moment, après une de ces répliques à vous couper le souffle qui sont celles d'Antigone, s'écrie – *Elle est ὀμός*. On traduit cela comme on peut, par *inflexible*. Cela veut dire littéralement quelque chose de non civilisé, de cru – le terme de crudité correspond le mieux, quand on l'utilise pour parler des mangeurs de chair crue. C'est le point de vue du Chœur. Il n'y comprend rien. Elle est aussi ὀμός que son père, voilà ce qu'il dit.

Qu'Antigone sorte ainsi des limites humaines, qu'est-ce que cela veut dire pour nous ? – si ce n'est que son désir vise très précisément ceci – au-delà de l'Atè.

Le même mot, *Atè*, sert dans *atroce*. C'est ce dont il s'agit, et c'est ce que le Chœur répète à tel moment de son intervention avec une insistance technique. On s'approche ou on ne s'approche pas d'Atè, et quand on s'en approche, c'est en raison de quelque chose qui est lié dans l'occasion à un commencement et à une chaîne, celle du malheur de la famille des Labdacides. Quand on a commencé de s'en approcher, les choses s'enchaînent en cascade, et ce qui se trouve au fond de ce qui se passe à tous les niveaux de cette lignée, c'est, nous dit le texte, un

μέριμνα, qui est presque le même mot que μνήμη, avec l'accent de *ressentiment*. Mais c'est très faux de le traduire ainsi, car le *ressentiment* est une notion psychologique, alors que μέριμνα est un de ces mots ambigus entre le subjectif et l'objectif, qui nous donnent à proprement parler les termes de l'articulation signifiante. Le μέριμνα des Labdacides est ce qui pousse Antigone sur les frontières de l'Atè.

L'on peut traduire sans doute Atè par *malheur*, mais cela n'a rien à faire avec le malheur. C'est ce sens imparti sans doute, peut-elle dire, par les dieux assurément implacables, qui la fait sans pitié ni crainte. C'est ce qui, pour nous la faire apparaître au moment de son acte, dicte au poète cette image fascinante – une première fois dans la ténèbre, elle est allée recouvrir le corps de son frère d'une fine couche de poussière, qui le couvre assez pour qu'il soit voilé à la vue. Car on ne peut laisser s'étaler à la face du monde cette pourriture où les chiens et les oiseaux viennent arracher des lambeaux pour les porter, nous dit le texte, sur les autels, au cœur des villes, où ils vont disséminer à la fois l'horreur et l'épidémie.

Antigone a donc fait ce geste une fois. Ce qui est au-delà d'une certaine limite ne doit pas être vu. Le messager va dire à Créon ce qui s'est passé, et assure qu'aucune trace n'a été trouvée, que l'on ne peut savoir qui l'a fait. Ordre est donné de disperser à nouveau la poussière. Et cette fois, Antigone se fait surprendre. Le messager qui revient nous décrit ce qui s'est passé dans les termes suivants – ils ont d'abord nettoyé le cadavre de ce qui le couvrait, puis se sont placés sous le vent pour éviter ses émanations épouvantables, parce que ça pue. Mais il s'est mis à souffler un grand vent, et la poussière s'est mise à emplir l'atmosphère; et même, dit le texte, le grand éther. Et dans ce moment où tous se réfugient comme ils peuvent, s'encapuchonnent dans leurs propres bras, se terrent devant le changement de visage de la nature, à l'approche de l'obscurcissement total, du cataclysme, c'est là que se manifeste la petite Antigone. Elle réapparaît auprès du cadavre en poussant, dit le texte, les gémissements de l'oiseau à qui ses petits ont été ravis.

Singulière image. Plus singulière d'être reprise, et répétée par les auteurs. J'ai extrait des *Phéniennes* d'Euripide les quatre vers où, là aussi, elle est comparée à la mère délaissée d'une couvée dispersée, poussant ses cris pathétiques. Cela montre bien ce que symbolise toujours dans la poésie antique l'évocation de l'oiseau. N'oublions pas combien les mythes païens sont proches de la pensée de la métamorphose – songez à la transformation de Philémon et Baucis. C'est ici le rossignol qui se profile dans Euripide, comme l'image en laquelle l'être

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

L'ascension de la pièce va dès lors vous être accessible.

Il faut que je déblaie, mais impossible de ne pas faire état au passage de quelques vers mis dans la bouche d'Antigone. Les vers 48, 70 et 73, où éclate une espèce d'idiotisme d'Antigone, qui se manifeste dans la chute à la fin de la phrase du mot *μετά*.

*Μετά*, c'est *avec*, et aussi *après*. Les prépositions n'ont pas la même fonction en grec qu'en français, de même que les particules jouent un rôle en anglais que vous ne connaissez pas en français. *Μετά*, c'est à proprement parler ce qui vise la coupure. Elle réplique à propos de l'édit de Créon – Mais il n'a rien à faire *avec* ce qui me concerne. A un autre moment, elle dit à sa sœur – Si tu voulais maintenant encore venir *avec* moi faire ce sacré boulot, je ne t'accepterais plus. Elle dit à son frère – Je reposerai, ami aimant, presque amant, ici *auprès* de toi. *Μετά* est mis à chaque fois à la chute du vers, dans une position inversée, car, d'habitude, cette préposition est mise comme *avec* en français, avant le mot. Ce trait nous signifie de façon signifiante le mode de présence tranchant de notre Antigone.

Je vous passe donc les détails de son dialogue avec Ismène. Le commentaire serait interminable, ça vaudrait une année. Je regrette de ne pas pouvoir faire tenir dans les limites du séminaire l'extraordinaire substance de ce style et de sa scansion. Je franchis. Après cette entrée en matière, qui montre bien que les dés sont jetés, nous avons le Chœur. Cette alternance action/Chœur, nous la retrouvons au cours du drame, cinq fois je crois.

Mais attention. On dit – La tragédie, c'est une action. Est-ce *ἔργον* ? Est-ce *πρόπτειν* ? En fait, il faut choisir. Le signifiant introduit deux ordres dans le monde, la vérité et l'événement. Mais si on veut le tenir au niveau des rapports de l'homme avec la dimension de la vérité, on ne peut le faire servir en même temps à la ponctuation de l'événement. Il n'y a, dans la tragédie en général, aucune espèce de véritable événement. Le héros et ce qui l'entoure se situent par rapport au point de visée du désir. Ce qui se passe, ce sont des effondrements, les tassements des diverses couches de la présence des héros dans le temps. C'est cela qui reste indéterminé – dans l'effondrement du château de cartes que représente la tragédie, une chose peut se tasser avant une

autre, et ce qu'on retrouve à la fin quand on retourne le tout peut se présenter de différentes façons.

Illustration de cela – après avoir claironné qu'il ne cédera jamais en rien sur ses positions de responsable, Créon, quand papa Tirésias lui a suffisamment sonné les cloches, commence d'avoir les foies. Il dit alors au Chœur – quand même faut-il pas ? Faut-il que je cède ? Il le dit dans des termes qui, du point de vue que je vous développe, sont d'une extraordinaire précision, car l'Atè vient encore là avec une particulière opportunité. A ce moment-là, il est clair que s'il avait d'abord été au tombeau avant de rendre enfin, sur le tard, les honneurs funèbres au cadavre, ce qui tout de même prend du temps, le pire aurait peut-être été évité.

Seulement voilà, ce n'est probablement pas sans raisons qu'il commence par le cadavre – il veut d'abord en être quitte, comme on dit, avec sa conscience. C'est toujours, croyez-moi, ce qui perd quiconque dans la voie des réparations. Ceci n'est qu'une petite illustration, car, à tout instant, dans le développement du drame, la question de la temporalité, de la façon dont se rejoignent les fils déjà tout prêts, est décisive, essentielle. Mais ce n'est pas plus comparable à une action que ce que j'ai appelé tout à l'heure tassement, effondrement sur les prémisses.

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

Cette première entrée de musique accomplie – et on sent qu'il y a là de la part de l'auteur quelque ironie –, c'est fini, c'est-à-dire que ça commence.

3

Créon vient nous faire un long discours pour se justifier, et à la vérité, il n'a là pour se faire entendre qu'un Chœur docile, la secte des béni-oui-oui. Dialogue entre Créon et le Chœur. Le Chœur n'est pas sans conserver de par lui-même l'idée qu'il y a peut-être quelque excès dans les propos de Créon, mais au seul moment où il va le laisser

paraître, c'est à savoir quand le messager arrive et raconte ce qui s'est passé, il se fait vertement rabrouer, j'aime mieux vous le dire.

Le personnage du messager se présente dans cette tragédie comme une formidable présence. Il s'amène avec toutes sortes de tortillements de la langue et du torse pour dire – Ce que j'ai pu réfléchir sur la route, et combien de fois je me suis retourné pour prendre mes jambes à mon cou. Et c'est comme ça qu'une route courte devient un long chemin. C'est un formidable discoureur. Il va même jusqu'à dire – Je suis désolé, dit-il, de voir que tu as l'opinion d'avoir l'opinion de croire des mensonges. Bref, je suis suspecté d'être suspect. Ce style du *δοκεῖ ψευδῆ δοκεῖν* a sa vibration dans le discours des sophistes, puisque, aussitôt, Créon lui rétorque – Tu es en train de faire des pointes sur la *δόξα*. Bref, pendant toute une scène dérisoire, le messager se livre à des considérations oiseuses concernant ce qui s'est passé, à savoir des considérations de sécurité, au cours de quoi les gardiens sont entrés dans une panique proche du colletage mutuel pour arriver, après un tirage au sort, à la députation de l'un d'entre eux comme messager. Après avoir lâché son paquet, il reçoit d'abondantes menaces de Créon, le personnage au pouvoir, excessivement borné en l'occasion, à savoir qu'ils passeront tous un mauvais quart d'heure si on ne trouve pas promptement le coupable. Et le messager se tire des pieds avec ces mots – Je m'en tire d'assez bon compte, puisqu'on ne me met pas tout de suite au bout d'une branche. On ne me reverra pas de si tôt.

Cette scène est une espèce d'entrée de clowns. Mais il est bien subtil, ce messager, il a de très grands raffinements quand il dit à Créon – Qu'est-ce qui est offensé pour l'instant ? Est-ce ton cœur ou tes oreilles ? Il fait tourner en rond Créon qui est, bien malgré lui, forcé de faire face. Il lui explique – Si c'est ton cœur, c'est celui qui a fait cela qui l'offense – moi je n'offense que tes oreilles. Nous sommes déjà au sommet de la cruauté, mais on s'amuse.

Tout de suite après, qu'est-ce qui se passe ? Un éloge de l'homme. Le Chœur n'entreprend rien d'autre qu'un éloge de l'homme. L'heure me limite, que je ne peux pas prolonger, et je ne prendrai cet éloge de l'homme que la prochaine fois.

Tout de suite après la formidable galéjade que constitue cet éloge de l'homme, nous voyons rappliquer, sans aucun souci de la vraisemblance, je veux dire la vraisemblance temporelle, le gardien traînant Antigone. Le gardien est épanoui – c'est une chance comme on en a peu, de pouvoir mettre sa responsabilité à l'abri en coinçant à temps la coupable. Le Chœur nous donne alors son chant sur les rapports de l'homme avec *Atè*. Nous y reviendrons également la prochaine fois.

Arrive Hémon, fils de Créon et fiancé d'Antigone, qui se met à dialoguer avec son père. La seule confrontation du père et du fils fait apparaître la dimension que j'ai commencé de vous avancer concernant les rapports de l'homme avec son bien – un fléchissement, une oscillation. Ce point est extrêmement important pour fixer la stature de Créon – nous verrons par la suite ce qu'il est, à savoir ce que sont toujours les bourreaux et les tyrans – en fin de compte, des personnages humains. Il n'y a que les martyrs pour être sans pitié ni crainte. Croyez-moi, le jour du triomphe des martyrs, c'est l'incendie universel. La pièce est bien faite pour nous le démontrer.

Créon ne s'est pas dégonflé, bien loin de là, et laisse partir son fils sur les pires menaces. Qu'est-ce qui éclate à ce moment-là de nouveau ? Le Chœur, et pour quoi dire ? \*Ἐως ἀνικατε μάχην, *Amour invincible au combat*. Je pense que même ceux qui ne savent pas le grec ont entendu à quelque moment ces trois mots qui ont traversé les siècles en entraînant après eux diverses mélodies.

Cela éclate au moment où Créon décrète le supplice auquel Antigone sera vouée – elle va entrer toute vivante au tombeau, ce qui n'est pas une imagination des plus réjouissantes. Je vous assure que dans Sade, c'est mis au septième ou huitième degré des épreuves des héros, sans doute faut-il cette référence pour que vous vous rendiez compte de la portée de la chose. C'est précisément à ce moment que le Chœur dit littéralement – Cette histoire nous rend fous, nous lâchons tout, nous perdons la tête, pour cette enfant nous sommes saisis de ce que le texte appelle, d'un terme dont je vous prie de retenir la propriété, ἱμερος ἐναγωγής.

\*ἱμερος, c'est le même terme qui, dans le *Phèdre*, désigne ce que j'essaie de saisir ici comme le reflet du désir en tant qu'il enchaîne même les dieux. C'est le terme utilisé par Jupiter pour désigner ses rapports avec Ganymède. ἱμερος ἐναγωγής, c'est littéralement le désir rendu visible. Tel est ce qui apparaît au moment où va se dérouler la longue scène de la montée au supplice.

Après le chant d'Antigone, dans lequel s'ingère le passage discuté par Goethe dont je vous ai parlé l'autre jour, le Chœur reprend dans un chant mythologique, où, en trois temps, il fait apparaître trois destinées spécialement dramatiques, qui sont toutes orchestrées à cette limite de la vie et de la mort, du cadavre encore animé. On trouve dans la bouche même d'Antigone l'image de Niobé qui, saisie dans le resserrement du rocher, restera éternellement exposée aux injures de la pluie et du temps. Telle est l'image limite autour de laquelle tourne l'axe de la pièce.

Au moment où elle monte de plus en plus vers je ne sais quelle

explosion de délire divin, Tirésias apparaît, l'aveugle. Ce qu'il formule n'est pas simplement l'annonce de l'avenir, car le dévoilement même de sa prophétie joue son rôle dans l'avènement de l'avenir. Dans son dialogue avec Créon, il retient ce qu'il a à dire, jusqu'à ce que celui-ci, dans sa pensée formée de personnage pour qui tout est affaire de politique, c'est-à-dire de profit, ait l'imprudence de lui dire assez de choses injurieuses pour que l'autre enfin déclenche sa prophétie. La valeur donnée aux paroles de l'inspiré est, comme dans toute dimension traditionnelle, assez décisive pour que Créon perde de sa résistance, et se résigne à revenir sur ses ordres, ce qui va être la catastrophe.

Les choses montent encore d'un ton. Une avant-dernière entrée du Chœur fait éclater l'hymne au dieu le plus caché, suprême, Dionysos. Les auditeurs croient que cet hymne est une fois de plus l'hymne de la libération, qu'on est bien soulagé, que tout va s'arranger. Pour quiconque sait au contraire ce que représente Dionysos et son cortège farouche, c'est bien parce que les limites du champ de l'incendie sont franchies que cet hymne éclate.

Après, il ne reste plus place pour la dernière péripétie, celle où Créon, leurré, va frapper désespérément aux portes d'un tombeau derrière lequel Antigone s'est pendue. Hémon qui l'embrasse pousse ses derniers gémissements, sans que nous puissions savoir, pas plus que dans la sépulture où descend Hamlet, ce qui s'est vraiment passé – car enfin cette Antigone a été emmurée, aux limites de l'Atè, et on peut se demander à juste titre à quel moment Hémon y est entré – tout comme la figure des acteurs se détourne du lieu où disparaît Œdipe, on ne sait pas ce qui s'est passé dans ce tombeau.

Quoi qu'il en soit, quand Hémon en ressort, il est possédé de la *μανία* divine. Il a tous les signes de quelqu'un qui est hors de lui. Il se précipite sur son père, le manque, puis s'assassine. Et quand Créon rentrera au palais où un messager l'a devancé, il trouvera sa femme morte.

A ce moment-là, le texte, avec les termes les plus propres à nous rappeler où est la limite, nous montre Créon démonté demandant qu'on l'emporte – Tirez-moi par les pieds. Et le Coryphée trouve encore la force de faire des jeux de mots, et de dire – T'as bien raison de dire cela, les malheurs qu'on a dans les pieds sont encore les meilleurs, ce sont les plus courts.

Ce n'est pas un cuistre de collègue que Sophocle, mais ce sont malheureusement les cuistres qui le traduisent. Quoi qu'il en soit, c'est bien la fin de la corrida. Ratissez la piste, enlevez le bœuf et coupez-lui ce que vous pensez, s'il en reste. C'est le style – et qu'il s'en aille en soulevant un gai tintement de clochettes.

## LES ARTICULATIONS DE LA PIÈCE

C'est ainsi, presque en ces termes, que se traduit la pièce d'Antigone. Je prendrai la prochaine fois le temps de vous pointer quelques points essentiels qui vous permettront d'amarrer très strictement mon interprétation aux termes mêmes de Sophocle.

J'espère que cela me prendra la moitié du temps, et que je pourrai après vous parler de ce que Kant articule concernant le beau.

1<sup>er</sup> JUIN 1960.



## ANTIGONE DANS L'ENTRE-DEUX-MORTS

*L'à-bout-de-course.  
L'anti-humanisme de Sophocle.  
La loi d'ex nihilo.  
La pulsion de mort illustrée.  
Un complément.*

A ceux qui savent assez le grec pour se débrouiller avec un texte, j'ai conseillé une édition juxtalinéaire, mais elle est introuvable. Prenez la traduction de chez Garnier, qui n'est pas mal faite.

Je vous renvoie aux vers suivants – 4 à 7, 323-325, 332-333, 360-375, 450-470, 559-560, 581-584, 611-614, 620-625, 648-650, 780-805, 839-841, 852-862, 875, 916-924, 1259-1260.

Les vers 559-560 nous donnent la position d'Antigone à l'égard de la vie – elle dit que son âme est morte depuis longtemps, qu'elle est destinée à venir en aide, *ὠφελὲν* – c'est le même mot dont nous avons parlé à propos d'Ophélie – à venir en aide aux morts.

Les vers 611-614 et 620-625 concernent ce que dit le Chœur à propos de la limite de l'*Atè* autour de laquelle se joue ce que veut Antigone.

Le terme qui termine chacun de ces deux passages, *ἐκτός ἄτας*, j'en ai signalé l'importance la dernière fois. *Ἐκτός*, c'est un en-dehors, ce qui se passe une fois franchie la limite de l'*Atè*. Par exemple, le garde venu raconter l'événement attentatoire à l'autorité de Créon dit à la fin qu'il est *ἐκτός ἐλπίδος*, au-delà de toute espérance, il n'espérait plus être sauvé. *Ἐκτός ἄτας* a dans le texte le sens du franchissement d'une limite, et c'est bien autour de cela que le chant du Chœur se développe à ce moment-là, de même qu'il dit que l'homme se dirige *πρὸς ἄταν*, c'est-à-dire vers l'*Atè* – tout le système prépositionnel des Grecs est là-dessus si vif et suggestif. C'est parce que l'homme prend le mal pour le bien, parce que quelque chose d'au-delà des limites de l'*Atè* est devenu pour Antigone son bien à elle, un bien qui n'est pas celui de tous les autres, qu'elle se dirige *πρὸς ἄταν*.

Pour reprendre le problème d'une façon qui me permette d'intégrer nos remarques, il me faut revenir à une vue simple, lavée, dégagée, du héros de la tragédie, et précisément de celui que nous avons devant nous – Antigone.

## 1

Une chose a tout de même frappé certain commentateur de Sophocle – au singulier, car, avec surprise, ce n'est que sous la plume de l'auteur d'un livre relativement récent sur Sophocle, Karl Reinhardt, que j'ai trouvé souligné quelque chose d'assez important, et qui est la solitude particulière des héros sophocléens, *μονοῦμενοι*, très joli terme de Sophocle, *ἄφιλοι*, et aussi *φρενὸς οἰοῦνται*, ceux qui emmènent pâturer à l'écart leurs pensées. Mais il est néanmoins certain que ce n'est pas de cela qu'il s'agit, car, en fin de compte, le héros de la tragédie participe toujours de l'isolement, il est toujours hors des limites, toujours en flèche, et par conséquent, arraché par quelque côté à la structure.

Il est drôle que l'on ne voie pas quelque chose de tout à fait clair et évident. Examinons les sept pièces qui nous restent de Sophocle, sur les quelque cent vingt que fut, dit-on, sa production pendant ses quatre-vingt-dix années d'âge, dont soixante qu'il consacra à la tragédie. Ce sont *Ajax*, *Antigone*, *Électre*, *Œdipe roi*, *les Trachiniennes*, *Philoctète* et *Œdipe à Colone*.

Un certain nombre de ces pièces vivent dans votre esprit, par contre peut-être ne vous rendez-vous pas compte qu'*Ajax* est un drôle de truc. Ça commence par un massacre du troupeau des Grecs par Ajax, qui, du fait qu'Athéna ne lui veut pas de bien, agit là comme un fou. Il croit massacrer l'armée grecque et il massacre les troupeaux. Ensuite, il se réveille, sombre dans la honte, et va se tuer de douleur dans un coin. Il n'y a dans la pièce absolument rien d'autre. C'est tout de même assez drôle. Comme je vous le disais l'autre jour, il n'y a pas l'ombre d'une péripétie. Tout est donné au départ, et les courbes n'ont plus qu'à s'écraser les unes sur les autres comme elles peuvent.

Laissons *Antigone* de côté, puisque nous en parlons.

*Électre* est aussi quelque chose d'assez curieux dans Sophocle. Dans Eschyle, nous avons *les Choéphores*, *les Euménides*, le meurtre d'Agamemnon engendre toutes sortes de choses. Une fois ce meurtre vengé, il faut encore qu'Oreste s'arrange avec les divinités vengeresses qui protègent le sang maternel. Rien de pareil dans Sophocle. *Électre* est

par certains côtés un véritable doublet d'Antigone – morte dans la vie, dit-elle, je suis déjà morte à tout. Et d'ailleurs, au moment suprême, où Oreste fait sauter le pas à Égisthe, il lui dit – Te rends-tu compte que tu parles à des gens qui sont comme des morts ? Tu ne parles pas à des vivants. C'est une note excessivement curieuse, et la chose se termine sec comme cela. Pas la moindre trace de choses qui courent après le superflu. Les choses se terminent de la façon la plus sèche. La fin de l'*Électre* est une exécution au sens propre du terme.

L'*Œdipe roi*, laissons-le de côté du point de vue que je veux aborder ici. D'ailleurs, nous ne prétendons pas faire une loi générale, puisque nous ignorons la plus grande partie de ce qu'a fait Sophocle.

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

Puis, il y a *Philoctète*. Philoctète est un personnage qu'on a abandonné sur une île. Il est là à pourrir tout seul depuis dix ans, et on vient encore lui demander de rendre service à la communauté. Il se passe toutes sortes de choses, en particulier le pathétique du drame de conscience du jeune Néoptolème, chargé de servir d'appât pour tromper le héros.

Enfin, il y a *Œdipe à Colone*.

Ne remarquez-vous pas ceci ? S'il y a un trait différentiel de tout ce que nous appelons du Sophocle, mis à part *Œdipe roi*, c'est la position à bout de course de tous les héros. Ils sont portés sur un extrême, que la solitude définie par rapport au prochain est très loin d'épuiser. Il s'agit d'autre chose – ce sont des personnages situés d'emblée dans une zone limite, entre la vie et la mort. Le thème de l'entre-la-vie-et-la-mort est d'ailleurs formulé comme tel dans le texte, mais il est manifeste dans les situations.

On pourrait même faire entrer dans ce cadre général *Œdipe roi*. Le héros – trait unique et paradoxal par rapport aux autres – est, au début du drame, au comble du bonheur, et Sophocle nous le montre acharné à sa propre perte par son obstination à résoudre une énigme, à vouloir la vérité. Tout le monde essaie de le retenir, en particulier Jocaste, qui lui dit à chaque instant – En voilà assez, on en sait assez. Seulement il veut savoir, et il finit par savoir. Mais enfin, je conviens volontiers que, très

exceptionnellement, l'*Œdipe roi* ne rentre pas dans la formule générale du personnage sophocléen, marqué, en première approximation, par l'à-bout-de-course.

Revenons-en maintenant à notre Antigone qui, elle, est à bout de course de la façon la plus avouée.

Un jour, je vous ai montré ici une anamorphose, la plus belle que j'aie trouvée à votre usage, et qui est vraiment exemplaire, au-delà de toute espérance. Vous vous souvenez du cylindre autour de quoi surgit ce singulier phénomène. A proprement parler, on ne peut pas dire, du point de vue optique, qu'il y ait là une image. Sans entrer dans la définition optique de la chose, c'est pour autant que sur chaque génératrice du cylindre se produit un fragment infinitésimal d'image que nous voyons se produire la superposition d'une série de trames, moyennant quoi une merveilleuse illusion, une très belle image de la passion, apparaît dans l'au-delà du miroir, tandis que quelque chose d'assez dissous et dégueulasse s'étale autour.

C'est un peu de cela qu'il s'agit. Quelle est la surface qui permet le surgissement de l'image d'Antigone en tant qu'image d'une passion ? – j'ai évoqué l'autre jour à son propos le *Mon père, pourquoi m'avez-vous abandonné ?*, qui est littéralement dit dans un vers. La tragédie, c'est ce qui se répand en avant pour produire cette image. En l'analysant, nous suivons un processus inverse, nous étudions comment il a fallu construire cette image pour produire cet effet. Eh bien, commençons.

Je vous ai déjà souligné le côté implacable, sans crainte et sans pitié, qui se manifeste à tout instant chez Antigone. Quelque part, et certes pour le déplorer, le Chœur l'appelle, au vers 875, *αὐτόγνωτος*. Il faut le faire retentir à côté du *γνώθι θεαυτόν* de l'oracle de Delphes – on ne saurait négliger le sens de cette sorte d'entière connaissance d'elle-même qu'on lui attribue.

Quand elle confie au départ son projet à Ismène, je vous ai déjà indiqué son extrême dureté – Est-ce que tu te rends compte de ce qui se passe ? Créon vient de promulguer ce que l'on appelle un *κήρυγμα*, terme qui joue un grand rôle dans la théologie protestante moderne comme dimension de l'énoncé religieux. Le style est celui-ci – En somme voilà, c'est ce qu'il a proclamé pour toi et pour moi. Elle ajoute d'ailleurs, dans ce style vivant – Je dis pour moi. Et elle affirme qu'elle, elle enterrera son frère.

Nous verrons ce que cela veut dire.

Les choses vont alors très vite. Le gardien vient annoncer que le frère est enterré. Je vais ici vous arrêter sur quelque chose qui donne la portée de l'œuvre sophocléenne pour nous.

Certains ont dit, je crois même que cela fait le titre d'un des nombreux ouvrages que j'ai dépouillés, que Sophocle, c'est l'humanisme. On le trouve humain, donnant l'idée d'une mesure proprement humaine entre l'enracinement dans les idéaux archaïques que représenterait Eschyle, et l'inflexion vers le pathos, la sentimentalité, la critique, les sophismes, que déjà Aristote reprochait à Euripide.

Je veux bien que Sophocle occupe cette position médiane, mais quant à y voir je ne sais quel parent de l'humanisme, cela serait donner un sens nouveau au mot. Nous nous sentons, quant à nous, au bout de la veine du thème humaniste. L'homme est pour nous en train de se décomposer, comme par l'effet d'une analyse spectrale dont je vous donne ici un exemple en cheminant au joint entre l'imaginaire et le symbolique où nous poursuivons le rapport de l'homme au signifiant, et le *splitting* qu'il engendre chez lui. Un Claude Lévi-Strauss cherche la même chose quand il tente de formaliser le passage de la nature à la culture, et plus exactement la faille entre la nature et la culture.

Il est assez curieux de voir qu'à l'orée de l'humanisme, c'est aussi dans cette analyse, cette béance d'analyse, de confins, dans ce côté à bout de course, que surgissent les images qui ont sans doute été les plus fascinantes de toute la période de l'histoire que nous pouvons mettre sous l'accolade humaniste.

Je crois par exemple très frappant ce moment dont vous avez là un morceau important, vers 360-375, où le Chœur éclate juste après le départ de ce messenger dont je vous ai montré les évolutions bouffonnes, les tortillements, pour venir annoncer une nouvelle qui peut lui coûter très cher. C'est vraiment terrible, dit le Chœur, de voir quelqu'un s'obstiner à croire croire. A croire croire quoi ? Ce que personne pour l'instant n'a le droit d'imaginer, le jeu du *δοκεῖ δοκεῖν*. C'est ce que j'ai voulu souligner dans ce vers, ainsi que l'autre réplique – Tu fais le malin avec des histoires concernant la *δόξα*. Allusion évidente aux jeux philosophiques de l'époque autour d'un thème. La scène est assez dérisoire, car enfin nous ne nous intéressons pas beaucoup au fait que le gardien peut être étripé pour la mauvaise nouvelle qu'il véhicule, et il s'en tire avec une pirouette.

C'est tout de suite après qu'éclate, au vers 332, ce chant du Chœur qui fait ce que j'ai appelé l'autre jour l'éloge de l'homme. Il commence par ces mots –

πολλὰ τὰ δεινὰ κούδὲν ἀν-  
θρώπου δεινότερον πέλει·

ce qui veut dire littéralement – Il y a pas mal de choses formidables dans le monde, mais il n'y a rien de plus formidable que l'homme.

Pour Claude Lévi-Strauss, ce que le Chœur dit ici de l'homme est vraiment la définition de la culture comme opposée à la nature – il cultive la parole et les sciences sublimes, il sait préserver sa demeure des glaces de l'hiver, et des traits de l'orage, il sait ne pas se mouiller. Il y a tout de même ici un glissement, et l'apparition d'une ironie qui me paraît incontestable dans ce qui va suivre au vers 360, ce fameux παντοπόρος ἄπορος qui a pu servir de discussion quant à la ponctuation. La ponctuation généralement admise me semble être la suivante – παντοπόρος, ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται τὸ μέλλον.

Παντοπόρος veut dire *qui connaît des tas de trucs* – il en connaît des trucs, l'homme. Ἄπορος, c'est le contraire, c'est quand on est sans ressources et sans moyens devant quelque chose. Le terme d'aporie vous est tout de même familier. Ἄπορος donc, c'est quand il est couillonné. Comme dit le proverbe vaudois, rien n'est impossible à l'homme, ce qu'il ne peut pas faire il le laisse. C'est le style.

Ensuite, nous avons – ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται τὸ μέλλον.

Ἐρχεται veut dire *il marche*. Ἐπ' οὐδὲν veut dire *sur le rien*. Τὸ μέλλον peut se traduire tout innocemment par *l'avenir*, c'est aussi *ce qui doit venir*, mais, dans d'autres cas, il s'agit de μέλλειν, *tarder*, de telle sorte que τὸ μέλλον ouvre un champ sémantique qui n'est pas facile à identifier strictement dans un terme français correspondant. On s'en tire d'habitude en disant – Comme il est plein de ressources, il ne sera sans ressource envers rien de ce qui peut arriver. La sentence me semble un petit peu prudhommesque. Il n'est pas sûr que ce soit l'intention du poète que de dire pareille platitude.

En premier lieu, il me paraît difficile de disjoindre les termes rapprochés en tête de la phrase, παντοπόρος ἄπορος. Je remarque que nous trouvons plus bas, au vers 370, une autre conjonction, ὑψίπολις ἄπολις, c'est-à-dire *celui qui est au-dessus et aussi en dehors de la cité*, définition d'un personnage généralement identifié, je vous dirai pourquoi, avec Créon, avec son dévoiement. D'autre part, je ne suis pas sûr qu'ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται puisse se traduire par *parce qu'il ne va pas*

*sans ressource vers rien*. Ce n'est pas du tout conforme à ce que comporte ici le génie de la langue grecque. Ἐρχεται exige d'entraîner ἐπ' οὐδὲν avec lui. Le ἐπ' s'accorde bien à l'ἐρχεται, et non pas à l'ἄπορος. C'est nous qui voyons là un bon à tout, alors qu'il s'agit en fait de ceci, littéralement – il va vers rien de ce qui peut arriver, il y va παντοπόρος, roublard, et ἀπορος, toujours couillonné. Il n'en rate pas une. Il s'arrange toujours pour que les trucs lui tombent sur la tête.

C'est dans le style Prévert qu'il faut sentir ce moment tournant. Et je vais vous en donner une confirmation. On trouve en effet juste après Αἰδα μόνον ψεύζιν οὐκ ἐπάξεται, ce qui veut dire qu'il n'y a qu'une chose dont il ne se tire pas, c'est de l'affaire d'Hadès. Pour ce qui est de mourir, il n'en est pas venu à bout. L'important est ce qui suit – νότων δ'ἀμηχάνων φυγὰς. Après avoir dit qu'il y a en tout cas quelque chose dont l'homme n'est pas venu à bout, et c'est la mort, le Chœur dit qu'il a imaginé un truc absolument formidable, à savoir, littéralement, *la fuite dans des maladies impossibles*. Il n'y a pas moyen de donner à cela un autre sens que celui que je lui donne. Les traductions essaient de dire d'habitude qu'avec les maladies encore il s'arrange, mais ce n'est pas ça du tout. Il n'en est pas arrivé au bout avec la mort, mais il trouve des trucs formidables, des maladies qu'il a construites. Il est tout de même assez énorme de voir produire ça en 441 avant J.-C. comme une des dimensions essentielles de l'homme. Cela n'aurait aucun sens que de traduire *la fuite devant les maladies*. Il s'agit d'une maladie μηχανόεν – c'est un sacré truc qu'il a inventé, débrouillez-vous avec ça.

D'ailleurs, le texte répète que l'homme n'a pas réussi devant l'Hadès, et nous entrons tout de suite après dans le μηχανόεν. Il y a là quelque chose de σοφόν, terme qui n'est pas si simple. Je vous prie de vous rappeler, dans le texte de Heidegger que j'ai traduit moi-même pour le premier numéro de *la Psychanalyse*, l'analyse du sens héraclitéen de σοφόν, *sage*, et de ὁμολογεῖν, *dire la même chose*. Ce σοφόν a encore toute sa verdeur primitive. Il y a quelque chose de *sophos* dans le mécanisme, μηχανόεν. Il y a là quelque chose ὑπὲρ ἐλπίδ' ἔχων, qui va au-delà de tout espoir, et qui ἔρπει. C'est cela qui le dirige tantôt vers le mal, tantôt vers le bien. C'est dire que ce pouvoir, ce mandat – c'est ainsi que je traduis *sophos* dans l'article dont je vous parle – de ce qui est déféré à lui par ce bien, est éminemment ambigu.

Nous avons tout de suite après ce passage, νόμους παρείρων etc., qui est ce autour de quoi va tourner toute la pièce. Car παρείρων veut dire incontestablement *combinant de travers, tressant de travers, mêlant à tort et à travers les lois*. Χθονὸς, c'est la terre, θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν, ce qui est formulé, dit, dans la loi. C'est ce à quoi nous faisons appel dans le

silence de l'analysé – on ne lui dit pas *Parlez*, on ne lui dit pas *Énoncez*, *Racontez*, on lui dit *Dites*. C'est justement ce qu'il ne faut pas faire. Cette *Δίκη* est essentielle, et la dimension proprement énonciatrice, *ἔνορκον*, confirmée par serment des dieux.

Il y a là deux dimensions très nettes qui sont suffisamment distinguées – d'un côté les lois de la terre, de l'autre ce que commandent les dieux. Mais on peut les mêler. Ce n'est pas du même ordre, et si on les embrouille, ça va aller mal. Ça va tellement mal que d'ores et déjà le Chœur, qui, tout vacillant qu'il soit, a quand même sa petite ligne de navigation, dit – En aucun cas, celui-là, je ne veux m'associer à lui. Car s'avancer dans cette direction est à proprement parler *τὸ μὴ καλόν*, ce qui n'est pas beau – et non pas, comme l'on traduit à cause de l'audace que cela comporte, ce qui n'est pas bien. Et il ne veut pas l'avoir, le Chœur, ce personnage, pour *παρέβτιος*, compagnon ou voisin de foyer. Il ne veut pas être avec lui dans le même point central dont nous parlons. Avec celui-là, il préfère n'avoir pas des relations de prochain, ni non plus *ἴσον φρονῶν*, avoir le même désir. C'est de ce désir de l'autre qu'il sépare son désir. Je ne crois pas forcer les choses en trouvant ici l'écho de certaines des formules que je vous ai données.

Est-ce que Créon confond *νόμους χθονος* avec la *Δίκη* des dieux ? L'interprétation classique est claire – Créon représente les lois du pays et les identifie aux décrets des dieux. Mais ce n'est pas si sûr que cela, car on ne peut nier que ces lois chthoniennes, les lois du niveau de la terre, c'est tout de même bien ce dont se mêle Antigone. C'est pour son frère, je le souligne sans cesse, passé dans le monde souterrain, c'est au nom des attaches les plus radicalement chthoniennes des liens du sang, qu'elle s'oppose au *κήρυγμα*, au commandement de Créon. En somme, elle se trouve en position de mettre de son côté la *Δίκη* des dieux. L'ambiguïté est en tous les cas nettement discernable. Et c'est ce que nous allons voir maintenant confirmé.

Je vous ai déjà indiqué comment le Chœur, après la condamnation d'Antigone, met tout l'accent sur le fait qu'elle a été chercher son *Atè*. De même, quand Électre dit – Pourquoi est-ce que tu remues, tu te fourres sans cesse dans l'*Atè* de ta maison, pourquoi t'obstines-tu à réveiller sans cesse devant Égisthe et devant ta mère le meurtre fatal ? N'est-ce pas toi qui t'attires tout ce qui en résulte comme maux sur ta tête ? A quoi l'autre répond – Je suis bien d'accord, mais je ne peux pas faire autrement.

Ici, c'est pour autant qu'elle va vers cette *Atè*, et qu'il s'agit même d'aller *ἐκτὸς ἅτας*, de franchir la limite de l'*Atè*, qu'Antigone intéresse le Chœur. C'est celle, dit-il, qui, par son désir, viole les limites de l'*Atè*.

C'est à quoi se rapportent les vers dont je vous ai donné l'indication, et spécialement ceux qui se terminent par la formule ἐκτὸς ἄτας, passer la limite de l'Atè. L'Atè, ce n'est pas l'ἁμαρτία, la faute ou l'erreur, ce n'est pas faire une bêtise.

Quand à la fin, Créon va revenir tenant dans ses bras quelque chose, nous dit le Chœur, et il semble bien que ce ne soit rien d'autre que le corps de son fils qui s'est suicidé, le Chœur dit (1259-1260) – S'il est permis de le dire, il ne s'agit pas là d'un malheur qui lui soit étranger, mais αὐτὸς ἁμαρτών, de sa propre erreur. Lui-même s'étant foutu dedans, il a fait une bêtise. Ἅμαρτία, l'erreur, la bétise.

C'est le sens sur lequel insiste Aristote, et à mon avis, il a tort, car ce n'est pas là la caractéristique de ce qui mène le héros tragique à sa perte. Ce n'est vrai que pour Créon, le contre-héros, ou le héros secondaire, qui est effectivement ἁμαρτών. Au moment où Eurydice se suicide, le messager emploie le mot ἁμαρτάνειν. Il espère, qu'on nous dit, qu'elle ne va pas faire une bêtise. Et naturellement, lui et le Coryphée tendent le dos parce qu'on n'entend pas de bruit. Le Coryphée dit – C'est mauvais signe. Le fruit mortel que Créon recueille de son obstination et de ses commandements insensés, c'est ce fils mort qu'il a dans ses bras. Il a été ἁμαρτών, il a fait une erreur. Il ne s'agit pas de l'ἄλλοτρία ἄτη. L'Atè, qui relève de l'Autre, du champ de l'Autre, n'appartient pas à Créon, c'est par contre le lieu où se situe Antigone.

## 3

Voilà où il nous faut bien en venir – Antigone.

Est-ce, selon l'interprétation classique, la servante d'un ordre sacré, de respect de la substance vivante ? Est-ce l'image de la charité ? Peut-être, mais c'est assurément au prix de donner au mot de charité une dimension brute. Tout de même, le chemin est long à parcourir de la passion d'Antigone à son avènement.

Quand elle s'explique devant Créon sur ce qu'elle a fait, Antigone s'affirme d'un *c'est comme ça parce que c'est comme ça*, comme la présentification de l'individualité absolue. Au nom de quoi ? Et d'abord, sur quel appui ? Il faut que je vous cite le texte.

Elle dit très nettement – Toi, tu as fait des lois. Et là encore on élude le sens. Pour traduire mot à mot – *Car nullement Zeus était celui qui a proclamé ces choses à moi*. Naturellement, on comprend qu'elle veut dire, et je vous ai toujours dit qu'il est important de ne pas comprendre pour

comprendre – Ce n'est pas Zeus qui te donne le droit de dire cela. Mais ce n'est pas ce qu'elle dit. Elle répudie que ce soit Zeus qui lui ait ordonné de faire cela. Ni non plus la Δίκη, qui est la compagne, la collaboratrice des dieux d'en bas. Précisément, elle se désolidarise de la Δίκη. Tu t'emmêles à tort et à travers. Il se peut même que tu aies tort dans ta façon de l'éviter, cette Δίκη. Mais, moi, justement, je ne m'en mêle pas, de tous ces dieux d'en bas, qui ont fixé les lois parmi les hommes. ὠρισαν, ὀρίζω, ὄρος, c'est précisément l'image de l'horizon, de la limite. Il ne s'agit de rien d'autre que d'une limite sur laquelle elle se campe, et sur laquelle elle se sent inattaquable, et sur laquelle rien ne peut faire que quelqu'un de mortel puisse ὑπερδραμεῖν, passer au-delà, νόμιμα, des lois. Ce ne sont plus les lois, νόμος, mais une certaine légalité, conséquence des lois ἀγραπτα – traduit toujours par *non écrites*, parce que cela veut dire en effet cela – des dieux. Il s'agit ici de l'évocation de ce qui est en effet de l'ordre de la loi, mais qui n'est développé dans aucune chaîne signifiante, dans rien.

Il s'agit de l'horizon déterminé par un rapport structural – il n'existe qu'à partir du langage de mots, mais il en montre la conséquence infranchissable. C'est qu'à partir du moment où les mots et le langage et le signifiant entrent en jeu, quelque chose peut être dit, qui se dit comme ceci – Mon frère, il est tout ce que vous voudrez, le criminel, il a voulu ruiner les murs de la patrie, emmener ses compatriotes en esclavage, il a conduit les ennemis sur le territoire de la cité, mais enfin, il est ce qu'il est, et ce dont il s'agit, c'est de lui rendre les honneurs funéraires. Sans doute, il n'a pas le même droit que l'autre, vous pouvez bien me raconter ce que vous voudrez, que l'un est le héros et l'ami, que l'autre est l'ennemi, mais moi, je vous réponds que peu m'importe que cela n'ait pas la même valeur en bas. Pour moi, cet ordre que vous osez m'intimer compte pour rien, car pour moi en tout cas, mon frère est mon frère.

C'est le paradoxe sur quoi achoppe et vacille la pensée de Goethe. Mon frère est ce qu'il est, et c'est parce qu'il est ce qu'il est, et qu'il n'y a que lui qui peut l'être, que je m'avance vers cette limite fatale. Si c'était qui que ce soit d'autre avec qui je puisse avoir une relation humaine, mon mari, mes enfants, ils sont remplaçables, ce sont des relations, mais ce frère qui est ἄθαρτος, qui a cette chose commune avec moi d'être né dans la même matrice – l'étymologie d'ἀδελφός fait allusion à la matrice – et d'être lié au même père, le père criminel dont Antigone est en train d'essayer les suites du crime – ce frère est ce quelque chose d'unique, et c'est cela seul qui motive que je m'oppose à vos édits.

Antigone n'évoque aucun autre droit que ceci, qui surgit dans le

langage du caractère ineffaçable de ce qui est – ineffaçable à partir du moment où le signifiant qui surgit l'arrête comme une chose fixe à travers tout flux de transformations possibles. Ce qui est est, et c'est à cela, à cette surface, que se fixe la position imbrisable, infranchissable d'Antigone.

Tout le reste, elle le repousse. Le à-bout-de-course n'est nulle part mieux illustré, et tout ce que l'on met autour n'est qu'une façon de faire flotter, d'éluder le caractère absolument radical de la position du problème dans ce texte.

Au passage, le fait que c'est l'homme qui a inventé la sépulture est évoqué discrètement. Il ne s'agit pas d'en finir avec celui qui est un homme comme avec un chien. On ne peut en finir avec ses restes en oubliant que le registre de l'être de celui qui a pu être situé par un nom doit être préservé par l'acte des funérailles.

Toutes sortes de choses sans doute se rajoutent à cela. Viennent s'accumuler autour tous les nuages de l'imaginaire, et toutes les influences qui se dégagent des fantômes qui se multiplient dans les environs de la mort. Mais le fond apparaît justement dans la mesure où les funérailles sont refusées à Polynice. Parce qu'il est livré aux chiens et aux oiseaux, et va finir son apparition sur la terre dans l'impureté, ses membres dispersés offensant la terre et le ciel, on voit bien qu'Antigone représente par sa position cette limite radicale qui, au-delà de tous les contenus, de tout ce que Polynice a pu faire de bien et de mal, de tout ce qui peut lui être infligé, maintient la valeur unique de son être.

Cette valeur est essentiellement de langage. Hors du langage, elle ne saurait même être conçue, et l'être de celui qui a vécu ne saurait être ainsi détaché de tout ce qu'il a véhiculé comme bien et comme mal, comme destin, comme conséquences pour les autres, et comme sentiments pour lui-même. Cette pureté, cette séparation de l'être de toutes les caractéristiques du drame historique qu'il a traversé, c'est là justement la limite, l'*ex nihilo* autour de quoi se tient Antigone. Ce n'est rien d'autre que la coupure qu'instaure dans la vie de l'homme la présence même du langage.

Cette coupure est manifeste à tout instant par ceci, que le langage scande tout ce qui se passe dans le mouvement de la vie. *Αὐτόνομος*, c'est ainsi que le Chœur situe Antigone, lui disant – Tu t'en vas vers la mort, ne connaissant pas ta propre loi. Antigone sait à quoi elle est condamnée – à jouer, si l'on peut dire, dans un jeu dont le résultat est connu d'avance. Cela est effectivement posé comme un jeu par Créon. Elle est condamnée à la chambre close du tombeau où doit se jouer l'épreuve, celle de savoir si les dieux d'en bas lui seront de quelque

secours. C'est à ce point d'ordalie que se propose la condamnation de Créon, qui lui dit – On verra bien ce à quoi ça te servira, cette fidélité aux dieux d'en bas. Tu auras la nourriture qui est toujours mise auprès des morts en manière d'offrande, et on verra bien combien de temps tu vivras avec ça.

C'est alors que se produit le véritable changement d'éclairage de la tragédie, à savoir le *κοιμμός*, la plainte, la lamentation d'Antigone, et il est très significatif que certains commentateurs s'en soient scandalisés.

## 4

Quand commence cette plainte ? A partir du moment où elle franchit l'entrée de la zone entre la vie et la mort, où prend forme au-dehors ce qu'elle a déjà dit qu'elle était. Il y a longtemps en effet qu'elle nous a dit qu'elle était déjà dans le royaume des morts, mais cette fois-ci la chose est consacrée dans le fait. Son supplice va consister à être enfermée, suspendue, dans la zone entre la vie et la mort. Sans être encore morte, elle est déjà rayée du monde des vivants. Et c'est à partir de là seulement que se développe sa plainte, à savoir la lamentation de la vie.

Longuement Antigone va se plaindre de s'en aller *ἄταφος*, sans tombeau, encore qu'elle doive être enfermée dans un tombeau, sans demeure, pleurée par aucun ami. Sa séparation est alors vécue comme un regret, une lamentation, sur tout ce qui, de la vie, lui est refusé. Elle évoque même qu'elle n'aura pas le lit conjugal, le lien de l'hymen, qu'elle n'aura pas d'enfants. Cela est très long dans la pièce.

La pensée peut venir à tel auteur de mettre en doute la légitimité de cette face de la tragédie, au nom de je ne sais quelle unité du caractère de l'inflexible Antigone, de la froide Antigone. Le terme *ψυχρόν* est celui de froideur et de frigidité. Un objet de caresse froid, c'est ainsi que l'appelle Créon dans le dialogue avec son fils, au vers 650, pour lui dire qu'il n'y perd rien. On oppose à sa plainte le caractère d'Antigone afin de marquer l'in vraisemblance d'une incursion dont on voudrait épargner la responsabilité et la paternité au poète.

Insensé contresens, car pour Antigone, la vie n'est abordable, ne peut être vécue et réfléchie, que de cette limite où déjà elle a perdu la vie, où déjà elle est au-delà – mais de là, elle peut la voir, la vivre sous la forme de ce qui est perdu.

Et c'est aussi de là que l'image d'Antigone nous apparaît sous l'aspect qui littéralement, il nous le dit, fait perdre la tête au Chœur, rend les

justes injustes et lui, à lui le Chœur, fait franchir toutes les limites, jeter aux orties tout le respect qu'il peut avoir pour les édits de la cité. Rien n'est plus touchant que cet *ἕμερος ἐναγώνης*, ce désir visible qui se dégage des paupières de l'admirable jeune fille.

L'illumination violente, la lueur de la beauté, coïncident avec le moment de franchissement, de réalisation, de l'*Atè* d'Antigone, c'est là le trait sur lequel j'ai mis éminemment l'accent, et qui nous a introduits à la fonction exemplaire du problème d'Antigone pour déterminer la fonction de certains effets. C'est par là que s'établit pour nous un certain rapport à l'au-delà du champ central, mais aussi ce qui nous interdit d'en voir la véritable nature, ce qui nous éblouit et nous sépare de sa véritable fonction. Le côté touchant de la beauté fait vaciller tout jugement critique, arrête l'analyse, et plonge les différentes formes en jeu dans une certaine confusion, ou plutôt un aveuglement essentiel.

L'effet de beauté est un effet d'aveuglement. Il se passe quelque chose encore au-delà, qui ne peut être regardé. En effet, Antigone a déclaré d'elle-même, et depuis toujours – Je suis morte et je veux la mort. Lorsque Antigone se dépeint comme Niobé se pétrifiant, à quoi s'identifie-t-elle ? – sinon à cet inanimé où Freud nous apprend à reconnaître la forme dans laquelle se manifeste l'instinct de mort. C'est bien d'une illustration de l'instinct de mort qu'il s'agit.

C'est au moment où Antigone évoque Niobé que le Coryphée lui lance sa louange – Alors, tu es une demi-déesse. Alors éclate la riposte d'Antigone, qui n'est nullement une demi-déesse – Ceci est une dérision, vous vous moquez de moi. Et le terme qui vient là dans sa bouche, au vers 840, est celui de l'outrage, dont j'ai déjà manifesté devant vous la corrélation essentielle au moment du passage, et il est ici employé dans sa forme propre, qui est exactement calquée sur le terme de franchissement, de passage – l'outrage, c'est aller outre, outrepasser le droit qu'on a de faire bon marché de ce qui arrive, au plus grand malheur. *ὑβρίσεις*, voilà ce qu'Antigone oppose au Chœur – Là, vous ne savez plus ce que vous dites, vous m'outragez. Mais sa stature est loin d'en être diminuée, et sa plainte, le *κοιμμός*, la longue plainte, suit immédiatement.

Le Chœur fait ensuite une référence énigmatique à trois épisodes de l'histoire mythologique dans leur disparate. D'abord Danaé, qui fut enfermée dans une chambre d'airain. Puis Lycurgue, fils de Dryas, roi des Édoniens, qui eut la folie de persécuter les servants de Dionysos, de poursuivre, d'effrayer, voire de violenter les femmes et de faire sauter le dieu Dionysos dans la mer. C'est la première mention que nous ayons du dionysiaque. Au chant II de *l'Iliade*, nous voyons Dionysos comme

mort, qui se vengera ensuite en frappant Lycurgue de folie. Il y a différents modes de mythes – peut-être a-t-il été enfermé, aveuglé par la folie de Dionysos il lui est arrivé de tuer ses propres fils, qu'il a pris proprement pour des sarments de vigne, et il s'est tranché ses propres membres – mais peu importe, puisqu'il n'y a dans le texte que le rappel de la vengeance du dieu Dionysos. Troisième exemple, encore plus obscur, celui du héros Phinée, centre d'une foison de légendes extraordinairement contradictoires et très difficiles à concilier. On le rencontre sur une coupe, objet d'un conflit entre les Harpyes, qui le harcèlent, et les Boréades, à savoir les deux fils du vent Borée, qui le protègent, tandis qu'à l'horizon passe, très curieusement, le cortège des noces de Dionysos et d'Ariane.

Pour sûr, nous avons encore beaucoup à gagner dans le déchiffrement de ces mythes, si tant est que c'est possible. Leur disparate, et leur peu d'appropriation apparente à ce dont il s'agit, est certainement une des croix que les textes tragiques peuvent proposer aux commentateurs. Je ne me fais pas fort de le résoudre, mais c'est bien pour attirer l'attention de mon ami Claude Lévi-Strauss sur les difficultés de ce passage que je fus amené à l'intéresser récemment à Antigone.

Il y a tout de même quelque chose que l'on peut mettre en valeur dans cette irruption d'épisodes tragiques évoqués par le Chœur au moment où Antigone est sur les confins. Dans tous les cas, il s'agit du rapport des mortels avec les dieux. Danaé est mise au tombeau à cause de l'amour d'un dieu, Lycurgue subit un châtement pour avoir voulu faire violence à un dieu, et c'est aussi par son appartenance à une lignée divine que Cléopâtre, la Boréade, compagne répudiée de Phinée, est ici intéressée – on l'appelle ἄμπρος, à savoir rapide comme les chevaux, et on dit qu'elle file plus rapide que tous les coursiers sur la glace qui résiste aux pieds, c'est une patineuse. Or, ce qui frappe dans la fin d'Antigone, c'est qu'elle subit un malheur égal à tous ceux qui sont pris dans le jeu cruel des dieux. Du dehors, et pour nous τραγῳδοί, elle apparaît même en tant que victime au centre du cylindre anamorphique de la tragédie. Victime et holocauste, c'est malgré elle qu'elle est là.

Antigone se présente comme αὐτόνομος, pur et simple rapport de l'être humain avec ce dont il se trouve être miraculeusement porteur, à savoir la coupure signifiante, qui lui confère le pouvoir infranchissable d'être, envers et contre tout, ce qu'il est.

Tout peut être invoqué là autour, et c'est ce que fait le Chœur dans le cinquième acte, en invoquant le dieu sauveur.

Dionysos est ce dieu, sinon pourquoi viendrait-il là ? Rien de moins dionysiaque que l'acte et la figure d'Antigone. Mais Antigone mène

jusqu'à la limite l'accomplissement de ce que l'on peut appeler le désir pur, le pur et simple désir de mort comme tel. Ce désir, elle l'incarne.

Réfléchissez-y bien – qu'en est-il de son désir ? Ne doit-il pas être le désir de l'Autre, et se brancher sur le désir de la mère ? Le désir de la mère, le texte y fait allusion, est l'origine de tout. Le désir de la mère est à la fois le désir fondateur de toute la structure, celui qui a fait venir au jour ces rejetons uniques, Étéocle, Polynice, Antigone, Ismène, mais c'est en même temps un désir criminel. Nous retrouverons là, à l'origine de la tragédie et de l'humanisme, une impasse semblable à celle d'Hamlet, et, chose singulière, plus radicale.

Aucune médiation n'est ici possible, si ce n'est ce désir, son caractère radicalement destructif. La descendance de l'union incestueuse s'est dédoublée en deux frères, l'un qui représente la puissance, l'autre qui représente le crime. Il n'y a personne pour assumer le crime, et la validité du crime, si ce n'est Antigone.

Entre les deux, Antigone choisit d'être purement et simplement la gardienne de l'être du criminel comme tel. Sans doute les choses auraient-elles pu avoir un terme si le corps social avait bien voulu pardonner, oublier, et couvrir tout cela des mêmes honneurs funéraires. C'est dans la mesure où la communauté s'y refuse qu'Antigone doit faire le sacrifice de son être au maintien de cet être essentiel qu'est l'Atè familiale – motif, axe véritable, autour de quoi tourne toute cette tragédie.

Antigone perpétue, éternise, immortalise cette Atè.

8 JUIN 1960.

### COMPLÉMENT

Je voudrais pointer le sens que je donne à une pareille exploration de la tragédie d'*Antigone*.

Cela a pu paraître, à plus d'un, éprouvant. Je me suis longtemps servi de la métaphore du lapin et du chapeau à propos d'une certaine façon de sortir du discours analytique ce qui n'y est pas – je pourrais maintenant

dire que je vous expose à l'épreuve de vous donner à manger des lapins crus. Remettez-vous. Prenez leçon du boa – dormez un peu, et cela passera. Vous vous apercevrez au réveil que vous avez quand même digéré quelque chose.

C'est justement par ce procédé, un peu dur évidemment, un peu coriace, qui consiste à vous mettre avec moi à casser les cailloux sur la route du texte, que cela vous passera dans la peau. Vous vous apercevrez rétrospectivement que, même si vous ne vous en doutiez pas, cette image d'Antigone, latente, fondamentale, fait partie de votre morale, que vous le vouliez ou non. C'est pourquoi il est important d'en interroger le sens – qui n'est pas le sens édulcoré à travers quoi en est d'habitude véhiculée la leçon.

Il s'agit de rien de moins que de la ré-interprétation du message sophocléen. Vous pouvez, certes, résister à ce ré-aiguïsement des arêtes du texte, mais si vous voulez maintenant relire Sophocle, vous vous apercevrez de la distance parcourue. Même si l'on peut m'arrêter sur tel point – car je n'exclus pas que je puisse à l'occasion, moi aussi, faire un contresens –, je pense avoir levé le non-sens global dans lequel Sophocle est conservé par le soin d'une certaine tradition.

Alors que je discutais de cela avec certains d'entre vous qui m'opposaient les souvenirs qu'ils ont de la lecture d'*Œdipe à Colone*, souvenirs évidemment influencés par l'interprétation scolaire, je me suis rappelé une petite note en bas de page. Il y a ici des gens qui aiment les notes en bas de page. Je vais vous en lire une dans un ouvrage qu'il conviendrait tout de même que des analystes aient au moins lu une fois, le *Psyche* d'Erwin Rohde, dont nous avons une excellente traduction française.

Dans l'ensemble, vous y apprendrez plus, et des choses plus certaines, sur ce que nous lègue la civilisation grecque, que dans aucun ouvrage original en français. Le peuple le plus spirituel de la terre n'a pas toutes les cordes à son arc. Nous avons déjà le malheur d'avoir un romantisme qui ne s'est pas élevé beaucoup plus haut que le niveau d'une certaine sottise, et nous n'avons pas non plus tous les privilèges dans l'ordre de l'érudition.

A la page 463 d'Erwin Rohde, on trouve une petite note en bas de page sur l'*Œdipe à Colone*, dont je vous ai déjà parlé dans des termes qui sont exactement dans la ligne de ce que je poursuis aujourd'hui.

*Il suffit de lire la pièce sans parti pris, écrit-il, pour voir que ce vieillard sauvage, irrité, impitoyable, qui prononce sur ses fils les malédictions horribles – c'est juste, car vingt minutes avant le terme de la pièce, Œdipe en est encore à écraser Polynice sous ses malédictions – et qui jouit d'avance, en*

*homme assoiffé de vengeance, des malheurs qui vont fondre sur sa ville natale, n'a rien de cette profonde paix des dieux, de cette transfiguration du pénitent que l'exégèse traditionnelle se plaît à constater surtout en lui. Le poète, qui n'a pas l'habitude de voiler les réalités de la vie, s'est clairement rendu compte que la misère et le malheur n'ont pas pour effet ordinaire de transfigurer l'homme, mais de le déprimer, et de lui enlever sa noblesse. Son Œdipe est pieux. Il l'était dès l'origine même dans l'Œdipe roi, mais il est devenu sauvage dans sa détresse.*

Voilà le témoignage d'un lecteur qui n'est pas spécialement orienté sur les problèmes de la tragédie, puisque cet ouvrage est l'historique des concepts que les Grecs se sont faits de l'âme.

Pour nous, j'essaie de vous montrer qu'à une époque qui précède l'élaboration éthique de Socrate, Platon et Aristote, Sophocle nous présente l'homme et l'interroge dans les voies de la solitude, et nous situe le héros dans une zone d'empiétement de la mort sur la vie, dans son rapport à ce que j'ai appelé ici la seconde mort. Ce rapport à l'être suspend tout ce qui a rapport à la transformation, au cycle des générations et des corruptions, à l'histoire même, et nous porte à un niveau plus radical que tout, en tant que comme tel il est suspendu au langage.

Pour l'exprimer dans les termes de M. Lévi-Strauss – et je suis sûr de ne pas me tromper en l'invoquant ici, car, incité par moi à la relecture d'*Antigone*, c'est proprement en ces termes qu'il s'est exprimé parlant à ma personne –, Antigone, en face de Créon, se situe comme la synchronie opposée à la diachronie.

J'ai laissé à mi-chemin ce que j'aurais pu vous dire sur le texte. Nous ne pouvons l'épuiser cette année, ne serait-ce que pour des raisons de temps, mais il est clair que la question est posée à la fin de ce que j'appellerai l'utilisation divine d'Antigone.

On pourrait à cet égard apporter plus d'un rapprochement. Antigone pendue dans son tombeau évoque bien autre chose que l'acte du suicide, car il y a toutes sortes de mythes d'héroïnes, de jeunes filles, pendues, tel celui d'Érigone par exemple, lié à l'avènement du culte de Dionysos. Son père, à qui Dionysos a donné le vin, a, faute d'en connaître bien l'usage, abusé d'elle, il est mort, et sa fille vient à se pendre sur son tombeau. C'est là un mythe explicatif de tout un rite où nous voyons des images plus ou moins simplifiées, symbolisées, de jeunes filles suspendues à des arbres. Bref, il y a là tout un arrière-plan rituel et mythique, qui peut revenir pour replacer dans son harmonie religieuse ce qui est ici promu sur la scène. Il n'en reste pas moins que, dans la perspective sophocléenne, le héros n'a rien à faire avec cette utilisation.

Antigone est celle qui a déjà choisi sa visée vers la mort. L'invocation qui s'enroule autour de cette tige est autre chose, elle ne rejoint pas dans l'occasion le défi humain.

J'en resterai là aujourd'hui. Ce dont il s'agit au moment où j'ai achevé ce que j'ai à vous transmettre sur la catharsis, c'est de l'effet du beau. L'effet du beau résulte du rapport du héros à la limite, définissable en cette occasion par une certaine *Atè*. Là-dessus, je veux maintenant, usant des définitions mêmes de la structure du séminaire, passer la parole.

En effet, je ne veux pas être celui qui se charge à lui tout seul, tel Maître Jacques, de remuer toutes les zones plus ou moins hétérogènes de ce qui nous est légué de l'élaboration traditionnelle en ces matières.

Pour toute une certaine zone d'entre vous, je veux dire chacun de vous, à un certain moment de sa pensée, il y a un mode de résister à ce que j'essaie de faire entendre, qui consiste à commenter sympathiquement, d'une façon plus ou moins ambiguë d'ailleurs, ce qu'il est convenu d'appeler l'ampleur de mon information ou, comme on dit encore, de ma culture. Je n'aime pas cela du tout. Cela a d'ailleurs une contrepartie – on se demande où je prends le temps de rassembler tout cela. Vous omettez que j'ai sur vous un peu d'avance dans l'existence. Sans avoir deux cents ans de tondeuse comme une pelouse anglaise, cela commence à s'approcher – enfin, j'en suis plus près que vous, et j'ai eu le temps d'oublier plusieurs fois les choses dont je vous parle.

Je voudrais donc aujourd'hui, concernant le beau, céder la parole à quelqu'un qui m'a paru particulièrement compétent pour la prendre dans un champ, en un point d'articulation que je considère comme essentiel pour la poursuite de mon discours, c'est à savoir la définition du beau et du sublime, telle qu'elle a été posée par Kant.

Il y a là, en effet, un mode d'analyse catégorielle qui est d'une haute portée pour rejoindre l'effort de structuration topologique qui est celui que je poursuis devant vous. Le rappel des aperçus de Kant pour ceux d'entre vous qui auraient déjà ouvert *la Critique du jugement*, ou leur présentation, pour ceux qui ne l'ont pas encore fait, me paraît un temps essentiel, et c'est pour cela que je demande à M. Kaufmann de prendre tout de suite la parole.

Vous verrez ensuite l'usage que nous pourrions faire du travail qu'il rapporte aujourd'hui à votre intention. [*Suit l'exposé de M. Kaufmann.*]

## ANTIGONE DANS L'ENTRE-DEUX-MORTS

Vous avez certainement raison de dire que le calcul infinitésimal est évoqué derrière l'expérience du sublime. Il faut dire qu'à l'époque de Kant, le calcul infinitésimal recélait encore je ne sais quel mystère du signifiant, qui a totalement disparu depuis.

Le passage de Kant que vous avez cité, de 1764, est vraiment à communiquer à Claude Lévi-Strauss, car tout le discours d'inauguration de sa chaire au Collège de France est déjà là indiqué, c'est-à-dire non pas forcément antidaté, mais précisé d'une manière que l'on ne trouve nulle part accentuée comme cela dans Rousseau. Kant y fonde déjà l'éthique de l'ethnographe.

Le travail que vous nous avez donné aujourd'hui a fait sentir à notre assemblée, qui est hétérogène dans sa formation, l'idée des structures autour desquelles Kant regroupe et dissocie à la fois l'idée de beau. Nous aurions pu placer en arrière-fond l'idée du plaisir chez Aristote, et citer la très jolie définition qu'il en donne dans la *Rhétorique*.

Cela nous servira de point pivot, comme il est naturel en toute matière philosophique traditionnelle, pour reprendre au point où nous l'avons laissée la question de l'effet de la tragédie. Malgré que nous croyions toujours devoir en référer à Aristote, cet effet ne saurait se suffire de l'idée de catharsis morale.

15 JUIN 1960.



**LA DIMENSION TRAGIQUE  
DE L'EXPÉRIENCE PSYCHANALYTIQUE**



## XXII

### LA DEMANDE DU BONHEUR ET LA PROMESSE ANALYTIQUE

*Le désir et le Jugement dernier.  
La seconde mort.  
Apologue des croquenots.  
Hadès et Dionysos.  
Le désir de l'analyste.*

Le rapport que j'ai fait à Royaumont il y a deux ans sur *la Direction de la cure* doit paraître dans le prochain numéro de notre revue. C'est un texte un peu jeté, puisque je l'ai composé entre deux séminaires d'ici. J'en garderai la forme improvisée, tout en essayant de compléter et de rectifier certaines des choses qui y sont contenues.

#### 1

Je dis quelque part que l'analyste doit payer quelque chose pour tenir sa fonction.

Il paie de mots – ses interprétations. Il paie de sa personne; en ceci que, par le transfert, il en est littéralement dépossédé. Toute l'évolution présente de l'analyse en est la méconnaissance mais quoi qu'il en pense, et quel que soit son recours panique à *the Counter-Transference*, il faut bien qu'il en passe par là. Ce n'est pas seulement lui qui est là avec celui vis-à-vis de qui il a pris un certain engagement.

Enfin, il faut qu'il paie d'un jugement concernant son action. C'est un minimum d'exigence. L'analyse est un jugement. C'est exigible partout ailleurs, mais si cela peut paraître scandaleux de l'avancer ici, c'est probablement pour quelque raison. C'est pour la raison que par un certain côté, l'analyste a hautement conscience qu'il ne peut pas savoir ce qu'il fait en psychanalyse. Il y a une part de cette action qui lui reste à lui-même voilée.

C'est ce qui justifie le point où je vous ai amenés cette année, je veux dire où je vous ai proposé de me suivre, et où s'ouvre la question de savoir quelles sont les conséquences éthiques générales que comporte le rapport à l'inconscient tel qu'il a été ouvert par Freud.

L'aspect de détour, je le concède, de notre chemin, était pour vous rapprocher de notre éthique, à nous analystes. Quelques rappels étaient nécessaires avant de vous ramener de façon plus proche à la pratique de l'analyse et à ses problèmes techniques. Dans l'état actuel des choses, ils ne sauraient être résolus dans ces rappels.

Premièrement, la fin de l'analyse est-elle ce que l'on nous demande ? Ce que l'on nous demande, il faut l'appeler d'un mot simple, c'est le bonheur. Je n'apporte là rien de nouveau – une demande de bonheur, de la *happiness* comme écrivent les auteurs anglais dans leur langage, c'est bien de cela qu'il s'agit.

Dans le rapport que je mentionnais tout à l'heure, et dont la rédaction m'a paru maintenant, à le publier, un tout petit peu trop aphorismatique – ce pourquoi j'essaie de mettre aujourd'hui un peu d'huile dans les gonds –, je fais allusion au fait sans m'expliquer autrement. L'affaire n'est pas autrement facilitée par le fait que le bonheur est devenu un facteur de la politique. Je n'en dis pas plus long, mais c'est bien ce qui m'avait fait terminer la conférence, intitulée *la Psychanalyse, dialectique*, par laquelle j'avais clos une certaine ère de mon activité dans un groupe dont nous nous sommes séparés depuis, par le propos suivant – *Il ne saurait y avoir de satisfaction d'aucun hors de la satisfaction de tous.*

Recentrer l'analyse sur la dialectique vient présentifier pour nous que le but apparaît indéfiniment reculé. Ce n'est pas la faute de l'analyse si la question du bonheur ne peut pas s'articuler autrement à l'heure actuelle. Je dirai que c'est dans la mesure où, comme le dit Saint-Just, le bonheur est devenu un facteur de la politique. C'est du fait de l'entrée du bonheur dans la politique que la question du bonheur n'a pas pour nous de solution aristotélicienne possible, et que l'étape préalable se situe au niveau de la satisfaction des besoins pour tous les hommes. Tandis qu'Aristote fait un choix entre les biens qu'il offre au maître, et lui dit que seuls certains de ces biens sont dignes de sa dévotion, à savoir de la contemplation, la dialectique du maître est pour nous dévalorisée, j'y insiste, pour des raisons historiques, qui tiennent au moment historique que nous vivons, et qui s'expriment dans la politique par la formule suivante – *Il ne saurait y avoir de satisfaction d'aucun sans la satisfaction de tous.*

C'est dans ce contexte que l'analyse apparaît – sans que nous puissions savoir au juste ce qui justifie que ce soit dans ce contexte –,

et que l'analyste s'offre à recevoir, c'est un fait, la demande du bonheur.

Ce que j'ai articulé cette année a consisté à vous montrer, en choisissant des termes parmi les plus saillants, la distance parcourue, disons depuis Aristote – et à vous faire sentir à quel point nous prenons les choses à un niveau différent, combien nous sommes loin de toute formulation d'une discipline du bonheur.

Dans Aristote, il y a une discipline du bonheur. Il montre les chemins où il entend conduire quiconque le suit dans sa problématique, et qui, dans chacun des versants de l'activité possible de l'homme, réalisent une fonction de la vertu. Cette vertu s'obtient par un *μεσότης*, qui est loin d'être seulement un juste milieu, un procès lié au principe de l'évitement de tout excès, mais qui doit permettre à l'homme de choisir ce qui raisonnablement peut le faire se réaliser dans son bien propre.

Il n'y a rien de semblable dans l'analyse, observez-le bien. Nous prétendons, par des voies qui, pour quelqu'un arrivant du Lycée, paraîtraient surprenantes, permettre au sujet de se placer dans une position telle que les choses, mystérieusement et presque miraculeusement, lui arrivent à bien, qu'il les prenne par le bon bout. Dieu sait quelles obscurités restent dans une prétention comme l'avènement de l'objectalité génitale et, ajoute-t-on, avec Dieu sait quelle imprudence, l'accord avec la réalité.

Une seule chose fait allusion à une possibilité heureuse de satisfaction de la tendance, et c'est la notion de sublimation. Mais il est clair qu'à prendre sa formulation la plus exotérique dans Freud, quand il nous la représente comme éminemment réalisée par l'activité de l'artiste, cela veut dire littéralement la possibilité pour l'homme de rendre ses désirs commerciaux, vendables sous forme de produits. La franchise et même le cynisme d'une telle formulation garde à mes yeux un mérite immense, quoiqu'elle n'épuise pas le fond de la question, qui est – comment cela est-il donc possible ?

L'autre formulation consiste à nous dire que la sublimation est la satisfaction de la tendance dans le changement de son objet, ceci sans refoulement – définition plus profonde, mais qui ouvre, me semble-t-il, une problématique plus épineuse, si ce que je vous enseigne ne vous permettait de voir où gît le lièvre.

En effet, le lapin qu'il s'agit de sortir du chapeau est déjà dans la tendance. Ce lapin, ce n'est pas un nouvel objet, c'est le changement d'objet en lui-même. Si la tendance permet le changement d'objet, c'est parce qu'elle est déjà profondément marquée par l'articulation du

signifiant. Dans le graphe que je vous ai donné du désir, la tendance, située au niveau de l'articulation inconsciente d'une succession signifiante, est de ce fait constituée dans une aliénation fondamentale. De ce fait aussi, en retour, chacun des signifiants composant cette succession typique est lié par un facteur commun.

Dans la définition de la sublimation comme satisfaction sans refoulement, il y a, implicite ou explicite, passage du non-savoir au savoir, reconnaissance de ceci, que le désir n'est rien d'autre que la métonymie du discours de la demande. C'est le changement comme tel. J'y insiste – ce rapport proprement métonymique d'un signifiant à l'autre que nous appelons le désir, ce n'est pas le nouvel objet, ni l'objet d'avant, c'est le changement d'objet en soi-même.

Je prendrai un exemple qui me passait par la tête au moment où je préparais ces propos pour vous, afin d'imager ce que je veux dire concernant la sublimation. Pensons au passage, disons, d'un verbe à ce que la grammaire appelle son complément, ou une grammaire plus philosophique, son déterminatif. Prenons le verbe le plus radical dans l'évolution des phases de la tendance, le verbe *manger*. Il y a *du manger*. C'est comme cela que, dans beaucoup de langues, se propose d'abord, bille en tête, le verbe, l'action, avant qu'on détermine de qui il s'agit. On voit bien ici le caractère secondaire du sujet, puisque nous n'avons pas même le sujet, ce quelque chose qu'il peut bien y avoir à manger.

Il y a du manger – quoi ? Le livre.

Quand nous lisons dans *l'Apocalypse* cette image puissante, *manger le livre*, qu'est-ce que cela veut dire ? – sinon que le livre prend lui-même la valeur d'une incorporation, et l'incorporation du signifiant lui-même, le support de la création proprement apocalyptique. Le signifiant en cette occasion devient Dieu, l'objet de l'incorporation elle-même.

En osant formuler une satisfaction qui n'est pas payée d'un refoulement, le thème mis au centre, promu dans sa primauté, est – qu'est-ce que le désir ? Et à ce propos je ne puis que vous rappeler ce que j'ai articulé en son temps – réaliser son désir se pose toujours nécessairement dans une perspective de condition absolue. C'est pour autant que la demande est à la fois au-delà et en deçà d'elle-même, que, s'articulant avec du signifiant, elle demande toujours autre chose, que, dans toute satisfaction du besoin, elle exige autre chose, que la satisfaction formulée s'étend et se cadre dans cette béance, que le désir se forme comme ce qui supporte cette métonymie, à savoir ce que veut dire la demande au-delà de ce qu'elle formule. Et c'est pourquoi la question de la réalisation du désir se formule nécessairement dans une perspective de Jugement dernier.

Essayez de vous demander ce que peut vouloir dire *avoir réalisé son désir* – si ce n'est de l'avoir réalisé, si l'on peut dire, à la fin. C'est cet empiètement de la mort sur la vie qui donne son dynamisme à toute question quand elle essaie de se formuler sur le sujet de la réalisation du désir. Pour illustrer ce que nous disons, si nous posons directement la question du désir à partir de l'absolutisme parméniidien, en tant qu'il annule tout ce qui n'est pas l'être, nous dirons – rien n'est de ce qui n'est pas né, et tout ce qui existe ne vit que dans le manque à être.

2

La vie a-t-elle quelque chose à faire avec la mort ? Peut-on dire que le rapport à la mort supporte, sous-tend, comme la corde l'arc, le sinus de la montée et de la retombée de la vie ? Il nous suffit pour reprendre la question que Freud ait cru pouvoir la poser à partir de son expérience – et tout prouve qu'elle est effectivement posée par notre expérience.

Dans ce que je vous dis à l'instant, ce n'est pas de cette mort-là qu'il s'agit. Il s'agit de la seconde mort, celle que l'on peut encore viser après que la mort est accomplie, comme je vous l'ai montré concrètement dans le texte de Sade.

Après tout, la tradition humaine n'a jamais cessé de conserver présente cette seconde mort, en y voyant le terme des souffrances, comme elle n'a jamais cessé d'imaginer une seconde souffrance, souffrance d'au-delà de la mort, indéfiniment soutenue sur l'impossibilité de franchir la limite de la seconde mort. Et c'est pourquoi la tradition des enfers est toujours restée si vivante, et elle est encore présente dans Sade, avec son idée de faire se perpétuer les souffrances infligées à la victime. Ce raffinement est attribué à l'un de ses héros de roman, sadique s'assurant de la damnation de celui qu'il fait passer de vie à trépas.

Quelle que soit donc la portée de cette imagination métapsychologique de Freud qu'est l'instinct de mort, que l'avoir forgé soit fondé ou pas, la question, par le seul fait qu'elle a été posée, s'articule sous la forme suivante – comment l'homme, c'est-à-dire un vivant, peut-il accéder, cet instinct de mort, son propre rapport à la mort, à en connaître ?

Réponse – par la vertu du signifiant et sous sa forme la plus radicale. C'est dans le signifiant et pour autant que le sujet articule une chaîne signifiante, qu'il touche du doigt qu'il peut manquer à la chaîne de ce qu'il est.

A la vérité, c'est bête comme chou. Ne pas le reconnaître, ne pas le promouvoir comme étant l'articulation essentielle du non-savoir comme valeur dynamique, ne pas reconnaître que c'est là la découverte de l'inconscient, littéralement, sous la forme de cette parole dernière, veut seulement dire qu'ils ne savent pas ce qu'ils font. Ne pas rappeler ce principe fondamental est ce qui entraîne la pullulation que l'on peut constater dans la théorie analytique, cette jungle, cette pluie – *il pleut comme qui la jette*, comme on dit en Charente, – de références, dont on ne peut manquer d'être frappé de la note de désorientation dont elle résonne.

J'ai lu, sans doute un peu rapidement, la traduction qui nous a été donnée du dernier ouvrage de Bergler. Tout ce qu'il nous apporte n'est pas dépourvu de mordant ni d'intérêt, à ceci près que l'on a l'impression d'un déchaînement délirant de notions immaîtrisées.

J'ai voulu vous montrer que la fonction du signifiant dans l'accès du sujet à son rapport à la mort pouvait vous être rendue plus tangible que par une référence connotatrice. C'est pourquoi j'ai essayé de vous le faire reconnaître dans ces dernières rencontres sous une forme esthétique, c'est-à-dire sensible, celle du beau – la fonction du beau étant précisément de nous indiquer la place du rapport de l'homme à sa propre mort, et de ne nous l'indiquer que dans un éblouissement.

Ayant demandé à M. Kaufmann la dernière fois de vous rappeler les termes dans lesquels, à l'orée de cette étape où nous sommes des rapports de l'homme au bonheur, Kant a cru devoir définir la relation du beau, j'ai pu entendre cette plainte, que la chose ne vous avait pas été animée par un exemple. Eh bien, je vais essayer de vous en donner un.

Rappelez-vous les quatre moments du beau tels qu'ils vous ont été articulés. Je vais essayer, par un procès gradué, de l'illustrer. J'emprunterai le premier échelon à un fait de mon expérience la plus familière.

Mon expérience n'est pas immense, et je me dis bien souvent que peut-être n'ai-je pas toujours eu pour l'expérience le goût qui convient – les choses ne me paraissent pas toujours assez amusantes. Mais tout de même, il se trouve toujours à l'occasion quelque ressource pour imaginer ce chemin de l'entre-deux où j'essaie de vous mener.

Disons qu'à la différence de M. Teste, si la bêtise n'est pas mon fort, je n'en suis pas plus fier pour ça.

C'est donc un tout petit fait que je vais vous raconter.

J'étais un jour à Londres, dans une sorte de *Home*, comme on dit là-bas, destiné à me recevoir à titre d'invité dans un Institut qui répand la culture française. C'était un de ces charmants petits quartiers éloignés

de Londres, vers la fin octobre, où le temps est souvent radieux. C'est ainsi que je reçus une hospitalité dans un charmant petit édifice, marqué du style d'un conventualisme victorien. Une bonne odeur de toasts grillés et l'ombre de ces gelées immangeables dont il est d'usage là-bas de se repaître donnaient à cette maison son style.

Je n'y étais pas seul, mais avec quelqu'un qui veut bien m'accompagner dans la vie, et dont une des caractéristiques est une extrême présence à l'unicité. Au matin, cette personne, mon épouse, me dit tout à trac – *Le professeur D\* est ici* – il s'agit d'un de mes maîtres, quelqu'un qui fut mon maître à l'École des langues orientales. C'était fort tôt le matin. *Comment le savez-vous ?* demandai-je, car je puis vous dire que le professeur D\* n'est pas un intime. On me répondit – *J'ai vu ses chaussures.*

Je dois dire que je ne manquais pas d'éprouver à cette réponse un certain frisson, et aussi quelque ombre de scepticisme – le caractère hautement caractéristique d'une individualité dans une paire de croquenots posés là à une porte ne me paraissait pas porter des caractères suffisants d'évidence, et rien d'autre part ne m'avait laissé pressentir que le professeur D\* pût être à Londres. Je trouvai la chose plutôt humoristique, et n'y attachai plus d'importance.

A l'heure précoce qu'il était, je me rendis sans plus y penser le long des couloirs, et c'est alors qu'à ma stupeur, je vis se glisser en robe de chambre, laissant voir par l'intervalle de ses pans un caleçon long hautement universitaire, le professeur D\* en personne, qui effectivement sortait de sa chambre.

Cette expérience me paraît hautement instructive, et c'est par elle que j'entends vous amener à la notion de ce que c'est que le beau.

Il fallait rien de moins qu'une expérience où fût aussi intensément conjointe l'universalité comportant le propre des chaussures chez l'universitaire, avec ce que pouvait présenter d'absolument particulier la personne du professeur D\*, pour que je puisse vous inviter simplement à penser maintenant aux vieux souliers de Van Gogh, dont Heidegger nous fit l'image émerveillante de ce qu'est une œuvre de beauté.

Il faut que vous imaginiez les croquenots du professeur D\* *ohne Begriff*, sans la conception de l'universitaire, sans aucun rapport avec sa personnalité si attachante, pour que vous commenciez à voir vivre les croquenots de Van Gogh dans leur incommensurable qualité de beau.

Ils sont là, ils nous font un signe d'intelligence, situé très précisément à égale distance de la puissance de l'imagination et de celle du signifiant. Ce signifiant n'est même plus là signifiant de la marche, de la fatigue, de

tout ce que vous voudrez, de la passion, de la chaleur humaine, il est seulement signifiant de ce que signifie une paire de croquenots abandonnés, c'est-à-dire à la fois d'une présence et d'une absence pure – chose, si l'on peut dire, inerte, faite pour tous, mais chose qui, par certains côtés, toute muette qu'elle est, parle –, empreinte qui émerge à la fonction de l'organique et, pour tout dire, du déchet, évoquant le commencement d'une génération spontanée.

Ce qui, par magie, fait de ces croquenots une sorte d'envers et d'analogue d'une paire de bourgeons, montre qu'il ne s'agit pas là d'imitation – c'est ce qui a toujours trompé les auteurs sur la paire de croquenots –, mais de la saisie de ce par quoi, du fait de leur position dans un certain rapport temporel, ils sont eux-mêmes la manifestation visible du beau.

Si cet exemple ne vous paraît pas convaincant, cherchez-en d'autres. Il s'agit de montrer ici que le beau n'a rien à faire avec ce qu'on appelle le beau idéal. C'est seulement à partir de l'appréhension du beau dans la ponctualité de la transition de la vie à la mort, que nous pouvons essayer de restituer le beau idéal, à savoir la fonction que peut y prendre à l'occasion ce qui se présente à nous comme la forme idéale du beau, et au premier plan la fameuse forme humaine.

Si vous lisez le *Laocoon* de Lessing, lecture précieuse et riche de toutes sortes de pressentiments, vous le voyez pourtant arrêté au départ devant la conception de la dignité de l'objet. Non pas que ce soit par l'effet d'un progrès historique que cette fameuse dignité de l'objet ait été enfin, Dieu merci, abandonnée, car elle l'a toujours été, tout le laisse apparaître. L'activité des Grecs ne se limitait pas à faire des images de dieux, et l'on achetait très cher les tableaux représentant des oignons, nous avons là-dessus les textes d'Aristophane. Ce n'est donc pas depuis les peintres hollandais qu'on s'est aperçu que n'importe quel objet peut être le signifiant par quoi vient vibrer ce reflet, ce mirage, cet éclat plus ou moins insoutenable, qui s'appelle le beau.

Mais puisque j'ai évoqué les Hollandais, prenez la nature morte. Vous y trouverez, en sens contraire de celui des croquenots de tout à l'heure, commençant à bourgeonner, le même passage de la ligne. Comme l'a admirablement démontré Claudel dans son étude sur la peinture hollandaise, c'est pour autant que la nature morte nous montre à la fois et nous cache ce qui est en elle menace, dénouement, déroulement, décomposition, qu'elle présentifie pour nous le beau comme fonction d'un rapport temporel.

Aussi bien la question du beau, en tant qu'elle fait entrer en fonction l'idéal, ne peut se retrouver à ce niveau qu'en fonction d'un passage à la

limite. Encore au temps de Kant, ce qui nous est présenté comme la limite des possibilités du beau, comme l'*ideale Erscheinen*, c'est la forme du corps humain. Elle a été, parce qu'elle ne l'est plus, forme divine. Elle est l'enveloppe de tous les fantasmes possibles du désir humain. Les fleurs du désir sont contenues dans ce vase dont nous essayons de fixer les parois.

C'est ce qui amène à poser la forme du corps, et très précisément l'image, telle que je l'ai déjà articulée ici dans la fonction du narcissisme, comme ce qui représente, dans un certain rapport, le rapport de l'homme à sa seconde mort, le signifiant de son désir, son désir visible.

Ἰμερος ἐναγωγής, c'est là qu'est le mirage central, qui à la fois indique la place du désir en tant qu'il est désir de rien, rapport de l'homme à son manque à être, et empêche de la voir.

3

Nous pouvons ici redoubler la question. Est-ce cette même ombre, que représente la forme du corps, est-ce cette même image qui fait barrière à l'Autre-chose qui est au-delà ?

Ce qui est au-delà n'est pas seulement le rapport avec la seconde mort, c'est-à-dire avec l'homme en tant que le langage exige de lui de rendre compte de ceci, qu'il n'est pas. Il y a aussi la libido, à savoir ce qui, en des instants fugitifs, nous emporte au-delà de cet affrontement qui nous le fait oublier. Et Freud est le premier à articuler avec audace et puissance que le seul moment de jouissance que connaisse l'homme est à la place même où se produisent les fantasmes, qui représentent pour nous la même barrière quant à l'accès à cette jouissance, la barrière où tout est oublié.

Je voudrais ici introduire, en parallèle à la fonction du beau, une autre fonction que j'ai déjà ici nommée à plusieurs reprises sans jamais trop insister, mais qui me paraît pourtant essentielle à produire, et que nous appellerons, si vous le voulez bien, Αἰδώς, autrement dit la pudeur. L'omission de cette barrière, qui garde l'appréhension directe de ce qu'il y a au centre de la conjonction sexuelle, me paraît à la source de toutes sortes de questions sans issue, et nommément concernant la sexualité féminine, sujet mis à l'ordre du jour de nos recherches – je n'y suis pas absolument pour rien.

La fin de l'*Antigone* nous présente la substitution de je ne sais quelle image sanglante de sacrifice que réalise le suicide mystique. Assurément, à partir d'un certain moment, nous ne savons plus ce qui se passe au tombeau d'Antigone. Tout nous indique que ce qui vient se passer

s'accomplit dans une crise de *μανία*, Antigone étant parvenue à ce niveau où périssent également Ajax et Hercule – je laisse de côté la fin d'Œdipe.

Je n'ai pas trouvé à ce propos de meilleure référence que les aphorismes héraclitéens que nous devons à la référence persécutive de saint Clément d'Alexandrie, qui y voit le signe des abominations païennes. Nous gardons un petit morceau qui dit – *εἰ μὴ γὰρ Διονύσωι Πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον αἶσμα*, si certes, ils ne faisaient cortèges et fêtes à Dionysos en chantant les hymnes – et c'est ici que commence l'ambiguïté – *αἰδοίσιον ἀναιδέστατα εἴργαστ' ἄν*, qu'est-ce qu'ils feraient ? les hommages les plus déshonorants à ce qui est honteux. Voilà comment on peut le lire, en un sens. Et, continue Héraclite, c'est la même chose qu'Hadès et Dionysos, pour autant que l'un et l'autre *μαίνονται*, ils délirent, et qu'ils se livrent aux manifestations des hyènes – il s'agit des cortèges bacchiques liés à l'apparition de toutes sortes de formes de transes.

Vous savez qu'Héraclite n'a aucun goût pour les manifestations religieuses radicales, n'a qu'éloignement pour l'extase – éloignement qui n'a rien à voir avec l'éloignement chrétien, ou le rationaliste. Et voici qu'il nous mène à cette conjonction, de dire que, s'il ne s'agissait pas d'une référence à l'Hadès, d'une manifestation d'extase, ce ne serait qu'une odieuse manifestation phallique, objet de dégoût.

Cependant, il n'est pas certain que l'on puisse s'en tenir à cette traduction. Il y a un jeu de mots évident entre *αἰδοίσιον ἀναιδέστατα* et *Ἄιδης*, qui veut dire aussi invisible. *Αἰδοῖα* veut dire les parties honteuses, mais peut vouloir dire aussi chose respectable et vénérable. Le terme de chant n'est pas absent. En fin de compte, en chantant en grande pompe les louanges de Dionysos, ses sectateurs ne savent pas vraiment ce qu'ils font – Hadès et Dionysos ne sont-ils pas une seule et même chose ?

C'est bien là en effet que la question se pose aussi pour nous. Est-ce au même niveau que le fantasme du phallus et la beauté de l'image humaine ont leur place légitime ? Ou y a-t-il au contraire entre eux une imperceptible distinction, une différence irréductible ? Toute l'entreprise freudienne a achoppé là-dessus. Freud, à la fin d'un de ses derniers articles, *Analyse finie et infinie*, nous dit qu'au terme dernier, l'aspiration du patient se brise en une nostalgie irréductible sur ceci que le phallus, d'aucune façon il ne saurait l'être, et que pour ne pas l'être, il ne saurait l'avoir qu'à la condition du *Penisneid* chez la femme, de la castration chez l'homme.

Voici ce qu'il convient de rappeler au moment où l'analyste se trouve

en position de réponse à qui lui demande le bonheur. La question du Souverain Bien se pose ancestralement pour l'homme, mais lui, l'analyste, sait que cette question est une question fermée. Non seulement ce qu'on lui demande, le Souverain Bien, il ne l'a pas bien sûr, mais il sait qu'il n'y en a pas. Avoir mené à son terme une analyse n'est rien d'autre qu'avoir rencontré cette limite où se pose toute la problématique du désir.

Que cette problématique soit centrale pour tout accès à une réalisation quelconque de soi-même, c'est la nouveauté de l'analyse. Sans doute sur le chemin de cette gravitation le sujet rencontrera-t-il beaucoup de bien, tout ce qu'il peut faire de bien, mais n'oublions pas ce que nous savons fort bien parce que nous le disons tous les jours de la façon la plus claire – il ne le rencontrera qu'à extraire à tout instant de son vouloir les faux biens, qu'à épuiser non seulement la vanité de ses demandes, pour autant que toutes ne sont jamais pour nous que des demandes régressives, mais aussi la vanité de ses dons.

La psychanalyse fait tourner tout l'accomplissement du bonheur autour de l'acte génital. Il convient tout de même d'en tirer les conséquences. Sans doute dans cet acte, en un seul moment, quelque chose peut-il être atteint par quoi un être pour un autre est à la place vivante et morte à la fois de la Chose. Dans cet acte, et à ce seul moment, il peut simuler avec sa chair l'accomplissement de ce qu'il n'est nulle part. Mais la possibilité de cet accomplissement, si elle est polarisante, si elle est centrale, ne saurait être considérée comme ponctuelle.

Ce que le sujet conquiert dans l'analyse, ce n'est pas seulement cet accès, une fois même répété, toujours ouvert, c'est dans le transfert quelque chose d'autre qui donne à tout ce qui vit sa forme – c'est sa propre loi, dont, si je puis dire, le sujet dépouille le scrutin. Cette loi est d'abord toujours acceptation de quelque chose qui a commencé de s'articuler avant lui dans les générations précédentes, et qui est à proprement parler l'Atè. Cette Atè, pour ne pas toujours atteindre au tragique de l'Atè d'Antigone, n'en est pas moins parente du malheur.

Ce que l'analyste a à donner, contrairement au partenaire de l'amour, c'est ce que la plus belle mariée du monde ne peut dépasser, à savoir ce qu'il a. Et ce qu'il a, ce n'est rien d'autre que son désir, comme l'analysé, à ceci près que c'est un désir averti.

Que peut être un tel désir, le désir de l'analyste nommément ? Dès maintenant, nous pouvons tout de même dire ce qu'il ne peut pas être. Il ne peut pas désirer l'impossible.

Je vais vous en donner un exemple dans la définition, là plus serrée, qu'un auteur a réussi à livrer avant de disparaître, d'une fonction qui lui

paraît essentielle dans le rapport duel à l'analyste, rapport qui existe pour autant que nous répondons à la demande de bonheur, mais qui n'épuise pas l'analyse. Cette fonction, qui est celle dite de la distance, est définie en ces termes – la béance qui sépare la façon dans laquelle un sujet exprime ses *drives* instinctuels de la façon dont il pourrait les exprimer si le procès d'arranger et d'aménager ses expressions n'intervenait pas.

Le caractère vraiment aberrant, en impasse, d'une pareille formulation est sensible après ce que je vous enseigne. Si la tendance est l'effet de la marque du signifiant sur les besoins, leur transformation par l'effet du signifiant en ce quelque chose de morcelé et d'affolé qu'est la pulsion, que peut vouloir dire cette définition de la distance ?

De même, il est impossible au psychanalyste, si son désir est averti, qu'il consente à s'arrêter au leurre que constitue l'aspiration à une réduction de cette distance jusqu'à rien. La fonction de l'analyste serait essentiellement d'un *rapprocher*, comme le même théoricien s'exprime. C'est toujours le même fantasme qui intervient en cette occasion, à savoir celui de l'incorporation, ou de la manducation, de l'image phallique, en tant qu'elle se présente dans un rapport entièrement orienté dans l'imaginaire. Le sujet ne peut d'aucune façon réaliser là autre chose qu'une forme quelconque, si atténuée soit-elle, de psychose ou de perversion, car le terme de *rapprocher* mis par cet auteur au centre de la dialectique analytique ne fait que refléter un désir de l'analyste dont celui-ci méconnaît la nature en raison d'une élaboration insuffisante de sa position – celui de se rapprocher, jusqu'à se confondre, avec celui dont il a la charge.

De cette aspiration, on ne peut que dire qu'elle est pathétique dans sa naïveté, et on est surpris qu'elle ait pu être formulée autrement que comme une impasse à rejeter.

Voilà ce qu'aujourd'hui je voulais vous rappeler pour vous donner le sens de notre recherche concernant la nature du beau, et j'ajouterai, du sublime. Sur le sublime, nous n'avons pas encore tiré des définitions kantienne toute la substance que nous pouvons en obtenir. La conjonction de ce terme avec celui de sublimation n'est probablement pas seulement de hasard, ni simplement homonymique.

Nous reviendrons avec fruit la prochaine fois sur cette satisfaction, la seule permise par la promesse analytique.

## XXIII

### LES BUTS MORAUX DE LA PSYCHANALYSE

*La rêverie bourgeoise.*  
*Œdipe, Lear, et le service des biens.*  
*L'incorporation du surmoi.*  
*Les trois Pères.*  
*Œdipe irrécilié.*

Au moment de clore le sujet risqué où j'ai choisi de vous promener cette année, je crois ne pouvoir trop faire dans le sens de vous articuler la limite du pas que j'ai entendu vous faire faire.

Je m'emploierai l'an prochain à articuler les unes par rapport aux autres les fins et les moyens de l'analyse – ce n'est pas forcément le titre que je donnerai à ce séminaire. Il me semble indispensable que nous nous soyons au moins arrêtés un instant sur ce qu'il y a de toujours voilé dans ce que l'on peut appeler les buts moraux de l'analyse.

#### 1

Promouvoir dans l'ordonnance de l'analyse la normalisation psychologique inclut ce que nous pouvons appeler une moralisation rationalisante. Aussi bien, viser l'achèvement de ce que l'on appelle le stade génital, la maturation de la tendance et de l'objet, qui donnerait la mesure d'un rapport juste au réel, comporte certainement une certaine implication morale.

La perspective théorique et pratique de notre action doit-elle se réduire à l'idéal d'une harmonisation psychologique ? Devons-nous, dans l'espoir de faire accéder nos patients à la possibilité d'un bonheur sans ombres, penser que la réduction peut être totale de l'antinomie que Freud lui-même a articulée si puissamment ? Je parle de ce qu'il énonce dans le *Malaise dans la civilisation*, quand il formule que la forme sous laquelle l'instance morale s'inscrit concrètement dans l'homme, et qui

n'est rien moins que rationnelle à son dire, cette forme qu'il a appelée le surmoi, est d'une économie telle qu'elle devient d'autant plus exigeante qu'on lui fait plus de sacrifices.

Cette menace, ce déchirement de l'être moral chez l'homme, nous est-il permis de l'oublier dans la doctrine et la pratique analytiques ? A la vérité, c'est bien ce qui se passe – nous ne sommes que trop portés à l'oublier, autant dans les promesses que nous croyons pouvoir faire, que dans celles que nous croyons pouvoir nous faire à propos de telle issue de notre thérapeutique. C'est grave, et c'est encore plus grave quand nous sommes en posture de donner à l'analyse toute sa portée, je veux dire que nous sommes en face de l'issue concevable de l'analyse dans sa fonction didactique au plein sens du terme.

Une analyse, si nous devons la concevoir comme pleinement terminée pour quelqu'un qui doit se trouver ensuite en position responsable par rapport à l'analyse, c'est-à-dire lui-même analyste, doit-elle idéalement, en droit dirais-je, se terminer sur cette perspective de confort que j'ai épinglée tout à l'heure de la note de rationalisation moralisante où elle tend à s'exprimer trop souvent ?

Quand on a articulé, dans la droite ligne de l'expérience freudienne, la dialectique de la demande, du besoin et du désir, est-il tenable de réduire le succès de l'analyse à une position de confort individuel, liée à cette fonction assurément fondée et légitime que nous pouvons appeler le service des biens ? – biens privés, biens de la famille, biens de la maison, autres biens aussi qui nous sollicitent, biens du métier, de la profession, de la cité.

Cette cité, pouvons-nous, de nos jours, si facilement la clore ? Qu'importe. Quelque régularisation que nous apportions à la situation de ceux qui ont concrètement recours à nous dans notre société, il n'est que trop manifeste que leur aspiration au bonheur impliquera toujours une place ouverte à un miracle, une promesse, un mirage de génie original ou d'excursion vers la liberté, caricaturons, de possession de toutes les femmes pour un homme, de l'homme idéal pour une femme. Se faire le garant que le sujet puisse d'aucune façon trouver son bien même dans l'analyse est une sorte d'escroquerie.

Il n'y a aucune raison que nous nous fassions les garants de la rêverie bourgeoise. Un peu plus de rigueur et de fermeté est exigible dans notre affrontement de la condition humaine, et c'est pourquoi j'ai rappelé la dernière fois que le service des biens a des exigences, que le passage de l'exigence du bonheur sur le plan politique a des conséquences. Le mouvement dans lequel est entraîné le monde où nous vivons en promouvant jusqu'à ses dernières conséquences la mise en ordre

universelle du service des biens, implique une amputation, des sacrifices, à savoir ce style de puritanisme dans le rapport au désir qui s'est instauré historiquement. La mise en ordre du service des biens sur le plan universel ne résout pas pour autant le problème du rapport actuel de chaque homme, dans ce court espace de temps entre sa naissance et sa mort, avec son propre désir – il ne s'agit pas du bonheur des générations futures.

Comme je crois vous l'avoir montré ici dans la région que j'ai pour vous cette année dessinée, la fonction du désir doit rester dans un rapport fondamental avec la mort. Je pose la question – la terminaison de l'analyse, la véritable, j'entends celle qui prépare à devenir analyste, ne doit-elle pas à son terme affronter celui qui la subit à la réalité de la condition humaine ? C'est proprement ceci que Freud, parlant de l'angoisse, a désigné comme le fond où se produit son signal, à savoir l'*Hilflosigkeit*, la détresse, où l'homme dans ce rapport à lui-même qui est sa propre mort – mais au sens que je vous ai appris à la dédoubler cette année –, n'a à attendre d'aide de personne.

Au terme de l'analyse didactique, le sujet doit atteindre et connaître le champ et le niveau de l'expérience du désarroi absolu, au niveau duquel l'angoisse est déjà une protection, non pas *Abwarten*, mais *Erwartung*. L'angoisse déjà se déploie en laissant se profiler un danger, alors qu'il n'y a pas de danger au niveau de l'expérience dernière de l'*Hilflosigkeit*.

Comment la limite de cette région s'exprime pour l'homme en ses termes derniers, je vous l'ai dit – toucher au terme de ce qu'il est et de ce qu'il n'est pas. C'est bien pourquoi le mythe d'Œdipe prend ici sa portée complète.

## 2

Je vais une fois de plus vous ramener aujourd'hui à la traversée de cette région intermédiaire, en vous rappelant qu'il ne faut point négliger dans l'histoire d'Œdipe le temps qui s'écoule entre le moment où celui-ci est aveugle, et le moment où il meurt – mort privilégiée, unique, dont je vous ai déjà dit dans Sophocle l'énigme qu'elle constitue.

Œdipe, en un sens, n'a pas fait de complexe d'Œdipe, il faut s'en souvenir, et il se punit d'une faute qu'il n'a pas commise. Il a seulement tué un homme dont il ne savait pas que c'était son père, et qu'il a rencontré sur la route – pour prendre un mode vraisemblable selon

lequel nous est présenté le mythe – où il fuyait pour avoir eu vent de quelque chose qui lui était promis de peu reluisant à l'endroit de son père. Il fuit ceux qu'il croit ses parents, et voulant éviter le crime, il le rencontre.

Il ne sait pas non plus qu'en atteignant le bonheur, bonheur conjugal, et celui de son métier de roi, d'être le guide d'une cité heureuse, c'est avec sa mère qu'il couche. On peut donc poser la question de ce que signifie le traitement qu'il s'inflige. Quel traitement ? Il renonce à ceci même qui l'a captivé. Proprement, il a été joué, dupé, par son accès même au bonheur. Au-delà du service des biens, et même de la pleine réussite de ses services, il entre dans la zone où il cherche son désir.

Observez bien les dispositions d'Œdipe – à l'article de la mort, il n'a pas bronché. L'ironie de l'expression *bon pied bon œil* ne saurait dans son cas prendre trop de portée, puisque l'homme aux pieds enflés a alors les yeux crevés. Mais cela ne l'empêche pas d'exiger encore tout, c'est à savoir les honneurs dus à son rang. Le souvenir de la légende nous laisse apercevoir ce que souligne l'ethnographie la plus moderne – parce qu'après le sacrifice on lui a envoyé la cuisse de la victime au lieu de l'épaule, à moins que ce ne soit l'inverse, il relève ce manquement comme une injure intolérable, et il rompt avec ses fils, à qui il avait remis le pouvoir. Et au terme, sa malédiction éclate, à l'endroit de ses fils, absolue.

Il convient d'explorer ce que peut contenir ce moment où, Œdipe ayant renoncé au service des biens, rien pourtant n'est par lui abandonné de la prééminence de sa dignité sur ces biens mêmes, et où, dans cette liberté tragique, il a affaire à la suite de ce désir qui l'a porté à franchir ce terme, et qui est le désir de savoir. Il a su, il veut savoir plus loin encore.

Faut-il, pour me faire comprendre, que j'évoque une autre figure tragique, sans doute plus proche de nous, c'est à savoir le roi Lear ?

Je ne puis ici m'étendre sur la portée de cette pièce, je veux simplement vous faire entendre ce qu'est le franchissement d'Œdipe, à partir du *Roi Lear*, où nous avons ce franchissement sous une forme dérisoire.

Le roi Lear renonce lui aussi au service des biens, aux devoirs royaux – il croit qu'il est fait pour être aimé, ce vieux crétin, il remet donc le service des biens à ses filles. Mais il ne faut pas croire qu'il renonce pour autant à quoi que ce soit – c'est la liberté qui commence, la vie de fête avec cinquante chevaliers, la rigolade, tandis qu'il est reçu alternativement par l'une et par l'autre des deux mégères auxquelles il a cru pouvoir remettre les charges du pouvoir.

Dans l'intervalle, le voilà avec la seule garantie de la fidélité, due au pacte d'honneur, puisque c'est librement qu'il a transmis ce qui lui assurait la force. La formidable ironie shakespearienne mobilise toute une pullulation de destinées qui s'entre-dévorent, car ce n'est pas seulement Lear, mais tous ceux qui sont des gens bien dans la pièce, que nous voyons condamnés sans rémission au malheur pour se fonder sur la seule fidélité, et sur le pacte d'honneur. Je n'ai pas besoin d'insister – rouvrez la pièce.

Lear comme Œdipe nous montrent que celui qui s'avance dans cette zone, qu'il s'y avance par la voie dérisoire de Lear ou par la voie tragique d'Œdipe, s'y avancera seul et trahi.

La parole dernière d'Œdipe, c'est, vous le savez, ce μή φῶναι que j'ai devant vous tant de fois répété, qui comporte toute cette exégèse de la négation. Je vous en ai montré l'approche en français, dans ce petit *ne* dont on ne sait rien faire, là suspendu dans cette expression *je crains qu'il ne vienne*, qui s'accommoderait si bien qu'il ne soit pas là comme une particule se baladant entre la crainte et la venue. Il n'a aucune raison d'être, si ce n'est que c'est le sujet lui-même. C'est, en français, le reste de ce que veut dire en grec le μή qui n'est pas de négation. Je pourrais avec vous reprendre n'importe quel texte.

D'autres textes encore vous le manifestent, par exemple, dans *Antigone*, le passage où le garde, parlant de celui dont on ne sait pas encore que c'est Antigone, dit – Il est parti sans laisser de traces. Et il ajoute, dans la leçon que choisit l'édition – ἐφευγε μή εἶδεναι. Cela veut dire, en principe – il a évité que l'on sache que c'est lui, τό μή εἶδεναι, comme le propose une variante. Mais si, dans la première version, l'on prenait les deux négations au pied de la lettre, on dirait – qu'il a évité qu'on ne sache pas que c'est lui. Le μή est là pour la *Spaltung* de l'énonciation et de l'énoncé que je vous ai expliquée. Le μή φῶναι veut dire – *plutôt, ne pas être*.

C'est là la préférence sur laquelle doit se terminer une existence humaine, celle d'Œdipe, si parfaitement achevée que ce n'est pas de la mort de tous qu'il meurt, à savoir d'une mort accidentelle, mais de la vraie mort, où lui-même raye son être. C'est une malédiction consentie, de cette vraie subsistance qu'est celle de l'être humain, subsistance dans la soustraction de lui-même à l'ordre du monde. Cette attitude est belle, et comme on dit dans le madrigal, deux fois belle d'être belle.

Œdipe nous montre où s'arrête la zone limite intérieure du rapport au désir. Dans toute expérience humaine, cette zone est toujours rejetée au-delà de la mort, puisque l'être humain commun règle sa conduite sur ce qu'il faut faire pour ne pas risquer l'autre mort, celle qui consiste

simplement à claquer le bec. *Primum vivere*, les questions d'être sont toujours rejetées à plus tard, ce qui ne veut pas dire qu'elles ne soient pas là à l'horizon.

Voici les notions topologiques sans lesquelles il est impossible de s'y retrouver dans notre expérience, et de dire autre chose que ce qui n'est que tournage en rond et confusion, même sous les plumes éminentes. Prenez par exemple cet article, d'ailleurs en tous points remarquable, de Jones sur *Haine, Culpabilité et Crainte*, où il montre la circularité, qui n'est pas absolue, de ces termes. Je vous prie de l'étudier la plume à la main, car nous aurons affaire à lui l'année prochaine – vous verrez combien de choses s'éclaireraient à condition de mettre en avant les principes que nous sommes en train d'articuler.

Reprenons ces principes au niveau de cet homme du commun auquel nous avons affaire, et tâchons de voir ce qu'ils impliquent. Jones, par exemple, a peut-être mieux exprimé que d'autres l'alibi moral, qu'il a appelé *moralisches Entgegenkommen*, c'est-à-dire la complaisance de l'exigence morale. Il montre en effet qu'il n'y a bien souvent, dans ce que l'homme s'impose de devoirs, que la crainte des risques à prendre si on ne se les imposait pas. Il faut bien appeler les choses par leur nom et ce n'est pas parce que l'on met là, derrière, un triple voile analytique, que ce n'est pas cela que ça veut dire – ce que l'analyse articule, c'est que, dans le fond, il est plus commode de subir l'interdit que d'encourir la castration.

Essayons encore un tout petit peu de nous laver la cervelle. Avant que l'on approfondisse la question, ce qui est bien souvent une façon de l'éviter, qu'est-ce que cela veut dire, que le surmoi se produit, selon Freud, au moment du déclin de l'Œdipe ? Bien sûr, on a fait depuis quelques pas en avant, en montrant qu'il y en avait un, né auparavant, dit Melanie Klein, en rétorsion des pulsions sadiques, encore que personne ne soit capable de justifier que ce soit toujours le même surmoi. Mais tenons-nous-en au surmoi œdipien. Qu'il naisse au déclin de l'Œdipe veut dire que le sujet en incorpore l'instance.

Cela devrait vous mettre sur la voie. Dans un article célèbre qui s'appelle *Deuil et Mélancolie*, Freud dit aussi que le travail du deuil s'applique à un objet incorporé, à un objet auquel, pour une raison ou une autre, on ne veut pas tellement de bien. Cet être aimé dont nous faisons si grand cas dans notre deuil, ce n'est pas uniquement des louanges que nous lui adressons, ne serait-ce qu'à cause de cette saloperie qu'il nous a faite en nous quittant. Alors, si nous incorporons le père pour être si méchants avec nous-mêmes, c'est peut-être que nous avons, à ce père, beaucoup de reproches à lui faire.

C'est ici que les distinctions auxquelles je vous ai introduits les années précédentes peuvent vous servir. La castration, la frustration, la privation, sont choses différentes. Si la frustration est l'affaire propre de la mère symbolique, le responsable de la castration, à lire Freud, c'est le père réel, et au niveau de la privation, c'est le père imaginaire. Tâchons de bien voir la fonction de l'une et de l'autre de ces pièces au déclin de l'Œdipe, et dans la formation du surmoi. Peut-être cela nous apportera-t-il quelque clarté, et n'aurons-nous pas l'impression de jouer deux lignes écrites sur la même portée, quand nous faisons entrer en ligne de compte, d'une part, le père comme castrateur, et, d'autre part, le père comme origine du surmoi. Cette distinction est essentielle dans tout ce que Freud a articulé, et d'abord sur la castration, quand il s'est mis à l'épeler, par un phénomène véritablement stupéfiant puisque cela n'avait jamais été même esquissé avant lui.

Le père réel, nous dit Freud, est castrateur. En quoi ? Pour sa présence de père réel, comme effectivement besognant le personnage vis-à-vis de quoi l'enfant est en rivalité avec lui, la mère. Que ce soit ou non comme cela dans l'expérience, dans la théorie ça ne fait aucun doute – le père réel est promu comme Grand Fouteur – et pas devant l'Éternel, croyez-moi, qui n'est même pas là pour compter les coups. Seulement, ce père réel et mythique ne s'efface-t-il pas au déclin de l'Œdipe derrière celui que l'enfant, à cet âge tout de même avancé de cinq ans, peut très bien avoir déjà découvert ? – à savoir le père imaginaire, le père qui l'a, lui le gosse, si mal foutu.

N'est-ce pas ce que les théoriciens de l'expérience analytique épellent en ânonnant ? Et n'est-ce pas là que gît la nuance ? N'est-ce pas autour de l'expérience de la privation que fait le petit enfant – non pas tant parce qu'il est petit que parce qu'il est homme – n'est-ce pas autour de ce qui est pour lui privation, que se foment et se forge le deuil du père imaginaire ? – c'est-à-dire d'un père qui serait vraiment quelqu'un. Le reproche perpétuel qui naît alors, d'une façon plus ou moins définitive et bien formée selon les cas, reste fondamental dans la structure du sujet. Ce père imaginaire, c'est lui, et non pas le père réel, qui est le fondement de l'image providentielle de Dieu. Et la fonction du surmoi, à son dernier terme, dans sa perspective dernière, est haine de Dieu, reproche à Dieu d'avoir si mal fait les choses.

Telle est, je le crois, la vraie structure de l'articulation du complexe d'Œdipe. Si vous la répartissez ainsi, vous trouverez beaucoup plus clairs les détours, hésitations, tâtonnements, des auteurs pour s'en expliquer les accidents et les détails. En particulier, et jamais autrement, vous pourrez voir avec cette clé ce que Jones veut vraiment dire quand il

parle du rapport entre haine, crainte et culpabilité au sujet de la genèse du surmoi.

3

Pour reprendre, disons que plutôt au ciel que le drame se passât au niveau sanglant de la castration, et que le pauvre petit homme inondât de son sang, comme Cronos Uranos, le monde entier.

Chacun sait que cette castration est là à l'horizon, et bien entendu, ne se produit jamais nulle part. Ce qui s'effectue est en rapport avec le fait que de cet organe, de ce signifiant, le petit homme est un support plutôt piètre, et qu'il en apparaît avant tout plutôt privé. C'est là que nous pouvons entrevoir la communauté de son sort avec ce qu'éprouve la petite fille, laquelle s'inscrit également de façon beaucoup plus claire dans cette perspective.

Ce dont il s'agit, c'est de ce tournant où le sujet s'aperçoit tout simplement, chacun le sait, que son père est un idiot, ou un voleur selon les cas, ou simplement un pauvre type, ou ordinairement un croulant, comme dans le cas de Freud. Croulant sans doute bien sympathique et bien bon, mais qui a bien dû communiquer malgré lui, comme tous les pères, les mouvements en bousculade, de ce que l'on appelle les antinomies du capitalisme – il a quitté Freiberg où il n'y avait plus rien à faire, pour s'installer à Vienne, et c'est une chose qui ne passe pas inaperçue pour l'esprit d'un enfant, même quand il a trois ans. Et c'est bien parce que Freud aimait son père qu'il a fallu qu'il lui redonne une stature, jusqu'à lui donner cette taille du géant de la horde primitive.

Ce n'est pas ce qui résout les questions de fond, ce n'est pas la question essentielle, comme nous le montre l'histoire d'Œdipe. Si Œdipe est un homme complet, si Œdipe n'a pas de complexe d'Œdipe, c'est que, dans son histoire, il n'y a pas de père du tout. Celui qui lui a servi de père, c'est son père adoptif. Et nous en sommes tous là, mes bons amis, parce qu'après tout, *pater is est quem justae nuptiae demonstrant*, ce qui revient à dire que le père est celui qui nous a reconnu. Nous en sommes foncièrement au même point qu'Œdipe, encore que nous ne le sachions pas. Quant au père qu'Œdipe a connu, lui, ce n'est, très précisément, comme le mythe de Freud l'indique, que le père une fois mort.

Aussi est-ce là, comme je vous l'ai cent fois indiqué, qu'est la fonction du père. La seule fonction du père, dans notre articulation, c'est d'être un mythe, toujours et uniquement le Nom-du-Père,

c'est-à-dire rien d'autre que le père mort, comme Freud nous l'explique dans *Totem et Tabou*. Mais bien entendu, pour que ceci soit pleinement développé, il faut que l'aventure humaine, ne serait-ce qu'en esquisse, soit poussée jusqu'à son terme, à savoir que soit explorée la zone où Œdipe s'avance après s'être déchiré les yeux.

C'est toujours par quelque franchissement de la limite, bénéfique, que l'homme fait l'expérience de son désir. D'autres avant moi l'ont articulé. C'est tout le sens de ce que Jones produit quand il parle d'*aphanisis*, lié à ce risque majeur qui est tout simplement de ne pas désirer. Le désir d'Œdipe, c'est le désir de savoir le fin mot sur le désir.

Quand je vous dis que le désir de l'homme est le désir de l'Autre, quelque chose me revient à l'esprit qui chante dans Paul Eluard comme *le dur désir de durer*. Ce n'est rien d'autre que le désir de désirer.

Pour l'homme du commun, en tant que le deuil de l'Œdipe est à l'origine du surmoi, la double limite, de la mort réelle risquée à la mort préférée, assumée, à l'être-pour-la-mort, ne se présente que sous un voile. Ce voile s'appelle dans Jones la haine. Vous pouvez saisir par là pourquoi c'est dans l'ambivalence de l'amour et de la haine que tout auteur analytique conscient, si je puis dire, situe le dernier terme de la réalité psychique à laquelle nous avons affaire.

La limite extérieure qui est celle qui retient l'homme dans le service du bien est le *primum vivere*. C'est la crainte, comme on nous le dit, mais vous voyez combien son incidence est superficielle.

Entre les deux, gît pour l'homme du commun l'exercice de sa culpabilité, reflet de sa haine pour le créateur quel qu'il soit – car l'homme est créationniste – qui l'a fait si faible et si insuffisante créature.

Ces balivernes ne sont rien pour le héros, pour celui qui s'est effectivement avancé dans cette zone, pour Œdipe qui va jusqu'au *μη φῶναι* du véritable être-pour-la-mort, à sa malédiction consentie, aux épousailles avec l'anéantissement, considéré comme le terme de son vœu. Il n'y a ici rien d'autre que la véritable et invisible disparition qui est la sienne. L'entrée dans cette zone est faite pour lui de ce renoncement aux biens et au pouvoir en quoi consiste la punition, qui n'en est pas une. S'il s'arrache au monde par l'acte qui consiste à s'aveugler, c'est que celui-là seul qui échappe aux apparences peut arriver à la vérité. Les anciens le savaient – le grand Homère est aveugle, Tirésias aussi.

C'est entre les deux que se joue pour Œdipe le règne absolu de son désir, ce qui est suffisamment souligné par le fait qu'on nous le montre

irréductible jusqu'au terme, exigeant tout, n'ayant renoncé à rien, absolument irréconcilié.

Cette topologie, qui est en l'occasion la topologie tragique, je vous en ai montré l'envers et la dérision, parce qu'elle est illusoire, avec ce pauvre Lear qui n'y comprend rien, et fait retentir l'océan et le monde pour avoir, lui, voulu entrer dans cette même région de façon bénéfique, avec l'accord de tous. Il nous apparaît enfin, n'ayant toujours rien compris, et tenant, morte dans ses bras, celle qui est l'objet, bien entendu méconnu par lui, de son amour.

Cette région ainsi définie nous permet de poser les limites qui font la clarté sur un certain nombre de problèmes que posent notre théorie et notre expérience. L'intériorisation de la Loi, nous ne cessons de le dire, n'a rien à faire avec la Loi. Encore faudrait-il savoir pourquoi. Il est possible que le surmoi serve d'appui à la conscience morale, mais chacun sait bien qu'il n'a rien à faire avec elle en ce qui concerne ses exigences les plus obligatoires. Ce qu'il exige n'a rien à faire avec ce dont nous serions en droit de faire la règle universelle de notre action, c'est le b-a ba de la vérité analytique. Mais il ne suffit pas de le constater, il faut en rendre raison.

Je pense que le schéma que je vous propose en est capable, et que si vous vous y tenez fermement, vous y trouverez moyen de ne pas vous perdre dans ce dédale.

La prochaine fois, j'amorcerai la voie vers quoi tout ceci est dirigé – une appréhension plus sûre de la catharsis, et des conséquences du rapport de l'homme au désir.

29 JUIN 1960.

## XXIV

### LES PARADOXES DE L'ÉTHIQUE

ou

As-tu agi en conformité avec ton désir ?

*La dimension comique.  
Apologue de la caisse enregistreuse.  
Le désir et la culpabilité.  
Céder sur son désir.  
La religion, la science et le désir.*

Nous voici donc à notre dernier entretien.

Pour conclure, je vais vous proposer aujourd'hui un certain nombre de remarques, les unes conclusives, les autres d'expérience, suggestives. Vous ne vous en étonnerez pas, car nous n'avons pas clos notre discours, et il n'est pas facile de trouver un médium quand il s'agit de terminer sur un sujet par essence excentrique. Disons que ce que je vous apporte aujourd'hui est un *mixed grill*.

#### 1

L'éthique consiste essentiellement – il faut toujours repartir des définitions – en un jugement sur notre action, à ceci près qu'elle n'a de portée que pour autant que l'action impliquée en elle comporte aussi ou est censée comporter un jugement, même implicite. La présence du jugement des deux côtés est essentielle à la structure.

S'il y a une éthique de la psychanalyse – la question se pose –, c'est pour autant qu'en quelque façon, si peu que ce soit, l'analyse apporte quelque chose qui se pose comme mesure de notre action – ou simplement le prétend. L'idée peut venir à première inspection qu'elle nous propose comme mesure de notre action un retour à nos instincts. C'est un moment déjà depuis longtemps périmé, mais il y en a peut-être encore quelques-uns par-ci par-là à qui cela peut faire peur – j'ai même

entendu, dans une *société* philosophique, quelqu'un m'apporter des objections de cette espèce, qui me paraissaient évanouies depuis une quarantaine d'années. Mais à la vérité, tout le monde est maintenant assez rassuré sur ce sujet, personne ne songe à craindre un ravalement moral de cette espèce dans la suite de l'analyse.

Je vous ai souvent montré qu'en bâtissant, si je puis dire, les instincts, en en faisant la loi naturelle de la réalisation de l'harmonie, la psychanalyse prend la tournure d'un alibi assez inquiétant, d'une esbrouffe moralisante, d'un bluff, dont on ne saurait trop montrer les dangers. C'est pour vous un lieu commun, je ne m'y arrête donc pas plus.

Pour nous en tenir à ce qui peut se dire au premier pas, que chacun sait depuis longtemps, et qui est ce qu'il y a de plus modeste dans notre pratique, disons que la psychanalyse procède par un retour au sens de l'action. Voilà qui, à soi seul, justifie que nous soyons dans la dimension morale. L'hypothèse freudienne de l'inconscient suppose que l'action de l'homme, qu'il soit sain ou malade, qu'elle soit normale ou morbide, a un sens caché auquel on peut aller. Dans cette dimension, la notion se conçoit d'emblée d'une catharsis qui est purification, décantation, isolement de plans.

Voilà qui n'est pas une découverte, il me semble, mais la position minimale, qui me paraît heureusement n'être pas trop obscurcie dans la notion commune que l'on peut avoir de l'analyse – il y a à ce qui se passe au niveau du vécu un sens plus profond, qui guide ce vécu, auquel on peut accéder, et les choses ne doivent pas être les mêmes quand les deux couches sont séparées.

Cela ne va pas très loin – c'est la forme embryonnaire d'un très vieux γνώθι σεαυτόν, avec un accent évidemment particulier, qui rejoint une forme excessivement générale de tout progrès que l'on peut appeler intérieur. Mais cela suffit déjà à mettre à sa place l'abrupte différence apportée sinon par l'expérience analytique, en tout cas par la pensée freudienne, sur quoi j'ai tellement insisté cette année.

En quoi consiste-t-elle ? Elle se mesure à la réponse apportée à la question que les gens du commun se posent, et à laquelle nous répondons de façon plus ou moins directe – une fois cette affaire faite, une fois opéré ce retour au sens, une fois le sens profond libéré, c'est-à-dire simplement séparé par une catharsis au sens de décantation, tout va-t-il tout seul ? Et pour mettre les points sur les i – n'y a-t-il plus que bienveillance ?

Cela nous met sur la plus vieille question. Un nommé Mencius – c'est le nom dont l'ont appelé les jésuites – nous dit qu'elle se juge de la façon suivante – la bienveillance est à l'origine naturelle à l'homme, elle est

comme une montagne couverte d'arbres. Seulement, des habitants des environs commencent à couper les arbres. Le bienfait de la nuit est d'apporter un nouveau foisonnement de surgeons, mais au matin, les troupeaux viennent, qui les dévorent, et finalement, la montagne est une surface chauve, sur laquelle rien ne pousse.

Vous voyez que le problème ne date pas d'hier. Cette bienveillance est pour nous si peu assurée par l'expérience que nous partons, nous, de ce que l'on appelle pudiquement la réaction thérapeutique négative, et que, d'une façon plus relevée par sa généralité littéraire, j'ai appelé la dernière fois la malédiction assumée, consentie, du μή φῶναι d'Œdipe. Non que le problème ne reste entier, de tout ce qui se décide au-delà du retour au sens.

Je vous ai cette année invités à entrer dans une expérience mentale, *experimentum mentis* comme dit Galilée – contrairement à ce que vous croyez, il avait beaucoup plus d'expérience mentale que de laboratoire, et en tout cas il n'aurait certainement pas fait sans cela le pas décisif. L'*experimentum mentis* que je vous ai proposé ici tout au long de l'année, est dans la droite ligne de ce à quoi nous incite notre expérience quand, au lieu de la ramener à un commun dénominateur, à une commune mesure, au lieu de la faire rentrer dans les tiroirs déjà établis, nous essayons de l'articuler dans sa topologie, dans sa structure, propre. Elle a consisté à prendre ce que j'ai appelé la perspective du Jugement dernier, je veux dire de choisir comme l'étalon de la révision de l'éthique à quoi nous mène la psychanalyse, le rapport de l'action au désir qui l'habite.

Pour vous le faire entendre, j'ai pris le support de la tragédie, référence qui n'est pas évitable, comme le prouve le fait que, dès ses premiers pas, Freud a dû la prendre. L'éthique de l'analyse n'est pas une spéculation portant sur l'ordonnance, l'arrangement, de ce que j'appelle le service des biens. Elle implique à proprement parler la dimension qui s'exprime dans ce qu'on appelle l'expérience tragique de la vie.

C'est dans la dimension tragique que s'inscrivent les actions, et que nous sommes sollicités de nous repérer quant aux valeurs. C'est aussi bien d'ailleurs dans la dimension comique, et quand j'ai commencé de vous parler des formations de l'inconscient, c'est, comme vous le savez, le comique que j'avais à l'horizon.

Disons en première approximation que le rapport de l'action au désir qui l'habite dans la dimension tragique s'exerce dans le sens d'un triomphe de la mort. Je vous ai appris à rectifier – triomphe de l'être-pour-la-mort, formulé dans le μή φῶναι d'Œdipe, où figure ce

μή, la négation identique à l'entrée du sujet, sur le support du signifiant. C'est le caractère fondamental de toute action tragique.

Dans la dimension comique, en première approximation, il s'agit sinon de triomphe, au moins de jeu futile, dérisoire de la vision. Si peu que j'aie pu jusqu'à présent aborder devant vous le comique, vous avez pu voir qu'il s'agit aussi du rapport de l'action au désir, et de son échec fondamental à le rejoindre.

La dimension comique est créée par la présence en son centre d'un signifiant caché, mais qui, dans l'ancienne comédie, est là en personne – le phallus. Peu importe qu'on nous l'escamote par la suite, il faut simplement se souvenir que ce qui nous satisfait dans la comédie, nous fait rire, nous la fait apprécier dans sa pleine dimension humaine, l'inconscient non excepté, ce n'est pas tant le triomphe de la vie que son échappée, le fait que la vie glisse, se dérobe, fuit, échappe à tout ce qui lui est opposé de barrières, et précisément des plus essentielles, celles qui sont constituées par l'instance du signifiant.

Le phallus n'est rien d'autre qu'un signifiant, le signifiant de cette échappée. La vie passe, triomphe tout de même, quoi qu'il arrive. Quand le héros comique trébuche, tombe dans la mélasse, eh bien, quand même, petit bonhomme vit encore.

Le pathétique de cette dimension est, vous le voyez, exactement l'opposé, le pendant du tragique. Ils ne sont pas incompatibles, puisque le tragi-comique existe. C'est là que gît l'expérience de l'action humaine, et c'est parce que nous savons mieux que ceux qui nous ont précédés, reconnaître la nature du désir qui est au cœur de cette expérience, qu'une révision éthique est possible, qu'un jugement éthique est possible, qui représente cette question avec sa valeur de Jugement dernier – Avez-vous agi conformément au désir qui vous habite ?

Ceci n'est pas une question facile à soutenir. Je prétends qu'elle n'a jamais été posée ailleurs avec cette pureté, et qu'elle ne peut l'être que dans le contexte analytique.

A ce pôle du désir s'oppose l'éthique traditionnelle – non pas, bien sûr, dans son entier, car rien n'est nouveau, et tout l'est, dans l'articulation humaine. C'est ce que j'ai voulu vous faire sentir en prenant dans une tragédie l'exemple de l'antithèse du héros tragique, qui, comme antithèse, n'en participe pas moins d'un certain caractère héroïque – c'est Créon. Autour de ce support, je vous ai parlé du service des biens qui est la position de l'éthique traditionnelle. Ravalement du désir, modestie, tempérament – cette voie médiane que nous voyons si remarquablement articulée dans Aristote, il s'agit de savoir de quoi elle prend mesure, et si sa mesure peut être fondée.

Un examen attentif montre que sa mesure est toujours profondément marquée d'ambiguïté. En fin de compte, l'ordre des choses sur lequel elle prétend se fonder est l'ordre du pouvoir, d'un pouvoir humain, trop humain. Ce n'est pas nous qui le disons, mais il est clair qu'il ne peut même faire trois pas pour s'articuler sans dessiner la circonvallation du lieu où, pour nous, se déchaînent les signifiants et où, pour Aristote, règne le caprice des dieux, pour autant qu'à ce niveau dieux et bêtes se réunissent pour signifier le monde de l'impensable.

Les dieux ? Il ne s'agit certainement pas du premier moteur, mais des dieux de la mythologie. Nous savons, quant à nous, réduire ce déchaînement du signifiant, mais ce n'est pas parce que nous avons mis presque tout entier notre jeu sur le Nom-du-Père que la question est simplifiée. La morale d'Aristote – allez-y voir de près, cela vaut la peine – se fonde tout entière sur un ordre sans doute arrangé, idéal, mais qui répond tout de même à la politique de son temps, à la structure de la cité. Sa morale est une morale du maître, faite pour les vertus du maître, et liée à un ordre des pouvoirs. L'ordre des pouvoirs n'est point à mépriser – ce ne sont point ici propos d'anarchisme –, il faut simplement en savoir la limite concernant le champ offert à notre investigation.

Concernant ce dont il s'agit, à savoir ce qui se rapporte au désir, à son arroi et à son désarroi, la position du pouvoir, quel qu'il soit, en toute circonstance, dans toute incidence, historique ou pas, a toujours été la même.

Quelle est la proclamation d'Alexandre arrivant à Persépolis comme celle d'Hitler arrivant à Paris ? Le préambule importe peu – *Je suis venu vous libérer de ceci ou cela*. L'essentiel est ceci – *Continuez à travailler. Que le travail ne s'arrête pas*. Ce qui veut dire – *Qu'il soit bien entendu que ce n'est en aucun cas une occasion de manifester le moindre désir*.

La morale du pouvoir, du service des biens, c'est – *Pour les désirs, vous repasserez. Qu'ils attendent*.

2

Il vaut la peine de rappeler ici la ligne de démarcation par rapport à laquelle se pose pour nous la question éthique, et qui marque aussi bien un terme essentiel dans l'articulation de la philosophie.

Kant – c'est de lui qu'il s'agit – nous rend le plus grand service, de poser la borne topologique qui distingue le phénomène moral, je veux dire le champ qui intéresse le jugement moral comme tel. Opposition

catégorielle limite, purement idéale sans doute, mais il est essentiel que quelqu'un un jour l'ait articulée en la purifiant – catharsis – de tout intérêt, *pathologisches*, ce qui ne veut pas dire des intérêts liés à la pathologie mentale, mais simplement des intérêts humains, sensibles, vitaux. Pour qu'il s'agisse du champ qui peut être valorisé comme proprement éthique, il faut que nous n'y soyons, par aucun biais, intéressés en rien.

Un pas est là franchi. La morale traditionnelle s'installait dans ce que l'on devait faire *dans la mesure du possible*, comme on dit, et comme on est bien forcé de le dire. Ce qu'il y a à démasquer, c'est le point pivot par où elle se situe ainsi – ce n'est rien d'autre que l'impossible, où nous reconnaissons la topologie de notre désir. Le franchissement nous est donné par Kant, quand il pose que l'impératif moral ne se préoccupe pas de ce qui se peut ou ne se peut pas. Le témoignage de l'obligation, en tant qu'elle nous impose la nécessité d'une raison pratique, est un *Tu dois* inconditionnel. Ce champ prend précisément sa portée du vide où le laisse, à l'appliquer en toute rigueur, la définition kantienne.

Or, cette place, nous pouvons, nous analystes, reconnaître que c'est la place occupée par le désir. Le renversement que comporte notre expérience met en place au centre une mesure incommensurable, une mesure infinie, qui s'appelle le désir. Je vous ai montré comme, au *Tu dois* de Kant, se substitue aisément le fantasme sadien de la jouissance érigée en impératif – pur fantasme bien sûr, et presque dérisoire, mais qui n'exclut nullement la possibilité de son érection en loi universelle.

Arrêtons-nous ici pour voir ce qui reste à l'horizon. Si Kant n'avait fait que nous désigner ce point crucial, tout serait bien, mais on voit aussi sur quoi ouvre l'horizon de la raison pratique – sur le respect et l'admiration que lui inspirent le ciel étoilé au-dessus de nous et la loi morale au-dedans. On peut se demander pourquoi. Le respect et l'admiration suggèrent un rapport personnel. C'est bien là, chez Kant, que tout subsiste, quoique démystifié – et que sont essentielles les remarques que je vous propose concernant le fondement qui nous est donné par l'expérience analytique, de la dimension du sujet dans le signifiant. Permettez-moi de vous l'illustrer rapidement.

Kant prétend trouver la preuve renouvelée de l'immortalité de l'âme en ceci, que rien ne saurait ici-bas satisfaire les exigences de l'action morale. C'est pour autant que l'âme sera restée sur sa faim qu'il lui faut une vie au-delà, afin que cet accord inachevé puisse quelque part, on ne sait où, trouver sa résolution.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Ce respect et cette admiration pour les cieux étoilés étaient déjà fragiles en ce moment de l'histoire. Subsist-

taient-ils encore à l'époque de Kant ? Et pour nous, ne nous semble-t-il pas plutôt, à considérer ce vaste univers, que nous sommes en présence d'un vaste chantier en construction, de nébuleuses diverses, avec un coin bizarre, celui que nous habitons, qui ressemble un peu, comme on l'a toujours montré, à une montre abandonnée dans un coin ? A part cela, il est simple de regarder s'il n'y a personne, si tant est que nous donnions son sens à ce qui peut y constituer une présence – et il n'y a pas d'autre sens articulable à cette présence divine, sinon ce qui nous sert pour critère du sujet, à savoir la dimension du signifiant.

Les philosophes peuvent bien spéculer sur cet Être dont l'acte et la connaissance se confondent, la tradition religieuse, elle, ne s'y trompe pas – n'a droit à la reconnaissance d'une ou plusieurs personnes divines que ce qui peut s'articuler dans une révélation. Pour nous, une seule chose pourrait faire que les cieux soient habités par une personne transcendante, c'est que nous y apparaisse le signal. Quel signal ? Non pas celui qui définit la théorie de la communication, qui passe son temps à nous raconter que l'on peut interpréter en termes de signes ce qui se véhicule de rayons avertisseurs à travers l'espace. La distance crée ici des mirages. Parce que cela nous vient de très loin, on croit que ce sont des messages que nous recevons des astres à quelque trois cents années-lumière, mais ce ne sont pas plus des messages que quand nous regardons cette bouteille. Ce qui en serait un, c'est si, à quelque explosion d'étoile se passant à ces myriades distancielles, correspondait quelque chose qui s'inscrirait quelque part sur le Grand Livre – en d'autres termes, quelque chose qui ferait, de ce qui se passe, une réalité.

Un certain nombre d'entre vous ont vu récemment un film dont je n'ai pas été complètement enchanté, mais avec le temps je reviens sur mon impression, car il y a de bons détails. C'est le film de Jules Dassin, *Jamais le dimanche*. Le personnage qui nous y est présenté comme merveilleusement lié à l'immédiateté de ses sentiments prétendus primitifs, dans un petit bar du Pirée, se met à casser la gueule à ceux qui l'entourent pour ne pas avoir parlé convenablement, c'est-à-dire selon ses normes morales. A d'autres moments, il prend un verre pour marquer l'excès de son enthousiasme et de sa satisfaction, et le fracasse sur le sol. Chaque fois qu'un de ces fracas se produit, nous voyons s'agiter frénétiquement la caisse enregistreuse. Je trouve cela très beau, et même génial. Cette caisse définit très bien la structure à laquelle nous avons affaire.

Ce qui fait qu'il peut y avoir désir humain, que ce champ existe, c'est la supposition que tout ce qui se passe de réel est comptabilisé quelque

part. Kant a pu réduire à sa pureté l'essence du champ moral, il reste en son point central qu'il faut qu'il y ait quelque part place pour la comptabilisation. Ce n'est rien d'autre que signifie l'horizon de son immortalité de l'âme. Nous n'avons pas été assez emmerdés sur cette terre avec le désir, il faut qu'une partie de l'éternité s'emploie à faire, de tout cela, les comptes. Dans ces fantasmes ne se projette rien d'autre que le rapport structural que j'ai essayé d'inscrire sur le graphe avec la ligne du signifiant. C'est en tant que le sujet se situe et se constitue par rapport au signifiant, que se produit en lui cette rupture, cette division, cette ambivalence, au niveau de laquelle se place la tension du désir.

Le film auquel j'ai fait allusion à l'instant, et où, je ne l'ai appris qu'après, joue le metteur en scène lui-même – c'est Dassin qui joue le rôle de l'Américain –, nous présente un bien joli, un curieux modèle de quelque chose qui peut s'exprimer ainsi du point de vue structural. Le personnage qui joue en position satirique, proposé à la dérision, Dassin nommément, en tant que l'Américain, se trouve, en tant que *producer*, concepteur du film, dans une position plus américaine que ceux qu'il livre à la dérision, à savoir que les Américains.

Entendez-moi bien. Il est là à entreprendre la rééducation, voire le salut, d'une aimable fille publique, et l'ironie du scénariste nous le montre dans la position de se trouver, dans l'accomplissement de cette œuvre pie, à la solde de celui que l'on peut appeler ici le Grand Maître du bordel. On nous signale assez son sens profond en nous mettant sous les yeux une énorme paire de lunettes noires – c'est celui dont personne, et pour cause, ne voit jamais la figure. Bien entendu, au moment où la fille apprend que c'est ce personnage, lequel est son ennemi juré, qui paie les frais de la fête, elle nous vide la belle âme de l'Américain en question, qui, après avoir conçu les plus grands espoirs, se retrouve quinaud.

S'il y a dans ce symbolisme quelque dimension de critique sociale, à savoir que ce n'est rien d'autre que les forces de l'ordre, si je puis dire, qui se dissimulent derrière le bordel, il y a sans doute quelque naïveté à nous faire espérer, en queue du scénario, qu'il suffirait de la suppression du bordel pour résoudre la question des rapports entre la vertu et le désir. Perpétuellement dans ce film court cette ambiguïté véritablement fin du dernier siècle, qui consiste à prendre l'Antiquité pour le champ du désir libre. C'est en être encore à Pierre Louÿs que de croire que c'est ailleurs que dans sa position que l'aimable putain athénienne peut concentrer sur elle tout le feu des mirages au centre desquels elle se trouve. Pour tout dire, Dassin n'a pas à confondre ce qu'il y a d'effusif à la vue de cette aimable silhouette avec un retour à la morale aristotéli-

cienne, dont on ne nous donne heureusement pas ici la leçon détaillée.

Revenons à notre voie. Cela nous montre qu'à l'horizon de la culpabilité, pour autant qu'elle occupe le champ du désir, il y a les chaînes de la comptabilité permanente, et ceci, indépendamment d'aucune articulation particulière qui puisse en être donnée.

Une part du monde s'est orientée résolument dans le service des biens, rejetant tout ce qui concerne le rapport de l'homme au désir – c'est ce qu'on appelle la perspective post-révolutionnaire. La seule chose qu'on puisse dire, c'est qu'on n'a pas l'air de se rendre compte qu'en formulant ainsi les choses, on ne fait que perpétuer la tradition éternelle du pouvoir, à savoir – *Continuons à travailler, et pour le désir, vous repasserez.* Mais qu'importe. Dans cette tradition, l'horizon communiste ne se distingue de celui de Créon, de celui de la cité, de celui qui répartit amis et ennemis en fonction du bien de la cité, qu'à supposer, ce qui n'est pas rien en effet, que le champ des biens, au service desquels nous avons à nous mettre, puisse englober à un certain moment tout l'univers.

En d'autres termes, cette opération ne se justifie que pour autant que nous avons à l'horizon l'État universel. Rien pourtant ne nous dit qu'à cette limite le problème s'évanouisse, puisqu'il subsiste dans la conscience de ceux qui vivent dans cette perspective. Ou bien ils laissent entendre que disparaîtront les valeurs proprement étatiques de l'État, à savoir l'organisation et la police, ou bien ils introduisent un terme comme celui d'État universel concret, ce qui ne veut rien dire d'autre que supposer que les choses changeront au niveau moléculaire, au niveau du rapport qui constitue la position de l'homme en face des biens, pour autant que jusqu'à maintenant, là n'est pas son désir.

Quoi qu'il en soit de cette perspective, rien n'est structurellement changé. Le signe en est que, quoique de façon orthodoxe la présence divine en soit absente, la comptabilité ne l'est assurément pas, et qu'à cet inexhaustible qui nécessite pour Kant l'immortalité de l'âme, se substitue la notion, bel et bien articulée comme telle, de culpabilité objective. Du point de vue structural en tout cas, rien n'est résolu.

Je pense avoir maintenant assez fait le tour de l'opposition du centre désirant avec le service des biens. Venons-en donc au vif du sujet.

C'est à titre expérimental que j'avance devant vous ces propositions. Formulons-les en manière de paradoxes. Voyons ce que ça donne pour des oreilles d'analystes.

Je propose que la seule chose dont on puisse être coupable, au moins dans la perspective analytique, c'est d'avoir cédé sur son désir.

Cette proposition, recevable ou non dans telle ou telle éthique, exprime assez bien ce que nous constatons dans notre expérience. Au dernier terme, ce dont le sujet se sent effectivement coupable quand il fait de la culpabilité, de façon recevable ou non pour le directeur de conscience, c'est toujours, à la racine, pour autant qu'il a cédé sur son désir.

Allons plus loin. Il a souvent cédé sur son désir pour le bon motif, et même pour le meilleur. Ceci n'est pas non plus pour nous étonner. Depuis que la culpabilité existe, on a pu s'apercevoir depuis longtemps que la question du bon motif, de la bonne intention, pour constituer certaines zones de l'expérience historique, pour avoir été promue au premier plan des discussions de théologie morale, disons, au temps d'Abélard, n'en a pas laissé les gens plus avancés. La question, à l'horizon, se reproduit toujours la même. Et c'est bien pourquoi les chrétiens de la plus commune observance ne sont jamais bien tranquilles. Car s'il faut faire les choses pour le bien, en pratique on a bel et bien toujours à se demander pour le bien de qui. A partir de là, les choses ne vont pas toutes seules.

Faire les choses au nom du bien, et plus encore au nom du bien de l'autre, voilà qui est bien loin de nous mettre à l'abri non seulement de la culpabilité, mais de toutes sortes de catastrophes intérieures. En particulier, cela ne nous met certainement pas à l'abri de la névrose et de ses conséquences. Si l'analyse a un sens, le désir n'est rien d'autre que ce qui supporte le thème inconscient, l'articulation propre de ce qui nous fait nous enraciner dans une destinée particulière, laquelle exige avec insistance que la dette soit payée, et il revient, il retourne, et nous ramène toujours dans un certain sillage, dans le sillage de ce qui est proprement notre affaire.

J'ai opposé la dernière fois le héros à l'homme du commun, et quelqu'un s'en est offensé. Je ne les distingue pas comme deux espèces humaines – en chacun de nous, il y a la voie tracée pour un héros, et c'est justement comme homme du commun qu'il l'accomplit.

Les champs que je vous ai tracés la dernière fois – le cercle interne que j'ai appelé du nom de l'être-pour-la-mort, dans le milieu les désirs, le renoncement à l'entrée du cercle externe – ne s'opposent pas au triple champ de la haine, de la culpabilité et de la crainte comme à ce qui serait, ici, l'homme du commun, et, ici, le héros. Ce n'est pas ça du tout. Cette forme générale est bel et bien tracée par la structure dans et pour l'homme du commun, et c'est précisément pour autant que le héros s'y guide correctement, qu'il passe par toutes les passions où s'embrouille l'homme du commun, à ceci près que, chez lui, elles sont pures, et qu'il s'y soutient entièrement.

La topologie que je vous ai dessinée cette année, quelqu'un ici l'a baptisée, non sans bonheur d'expression, encore que non sans une note humoristique, la zone de *l'entre-deux-morts*. Vos vacances vous permettront de dire si sa rigueur vous paraît effectivement efficace. Je vous prie d'y revenir.

Vous reverrez dans Sophocle la danse dont il s'agit entre Créon et Antigone. Il est clair que le héros, pour autant que sa présence dans cette zone indique que quelque chose est défini et libéré, y entraîne son partenaire. A la fin de *l'Antigone*, Créon parle bel et bien désormais de lui-même comme d'un mort parmi les vivants, pour autant qu'il a littéralement perdu tous ses biens dans cette affaire. A travers l'acte tragique, le héros libère son adversaire lui-même.

Il n'y a pas lieu de limiter l'exploration de ce champ à la seule Antigone. Prenez *Philoctète*, vous y apprendrez bien d'autres dimensions, à savoir qu'un héros n'a pas besoin d'être héroïque pour être un héros. Philoctète, c'est un pauvre type. Il était parti tout chaud, plein d'ardeur, mourir pour la patrie sur les rives de Troie, et on n'a même pas voulu de lui pour cela. On l'a vidé dans une île parce qu'il sentait trop mauvais. Il y a passé dix ans à se consumer de haine. Le premier type qui vient le retrouver, un gentil jeune homme, Néoptolème, il se laisse couillonner par lui comme un bébé, et en fin de compte il ira tout de même aux rives de Troie, parce que Hercule, *deus ex machina*, apparaît pour lui proposer la solution de tous ses maux. Ce *deus ex machina* n'est pas rien, mais chacun sait depuis longtemps qu'il sert seulement de cadre et de limite à la tragédie, que nous n'avons pas plus à en tenir compte que des portants qui cernent ce qui soutient l'endroit de la scène.

Qu'est-ce qui fait que Philoctète est un héros ? Rien d'autre que ceci, qu'il adhère avec acharnement à sa haine jusqu'à la fin, lorsque apparaît le *deus ex machina* qui est là comme le rideau. Ceci nous découvre non seulement qu'il est trahi et qu'il est détrompé sur le fait qu'il est trahi,

mais aussi qu'il est trahi impunément. Ceci nous est souligné dans la pièce par le fait que Neoptolème, plein de remords d'avoir trahi le héros, en quoi il se montre une âme noble, vient faire amende honorable, et lui rend cet arc qui joue un rôle si essentiel dans la dimension tragique de la pièce, pour autant qu'il est là comme un sujet duquel on parle, auquel on s'adresse. C'est une dimension du héros, et pour cause.

Ce que j'appelle *céder sur son désir* s'accompagne toujours dans la destinée du sujet – vous l'observerez dans chaque cas, notez-en la dimension – de quelque trahison. Ou le sujet trahit sa voie, se trahit lui-même, et c'est sensible pour lui-même. Ou, plus simplement, il tolère que quelqu'un avec qui il s'est plus ou moins voué à quelque chose ait trahi son attente, n'ait pas fait à son endroit ce que comportait le pacte – le pacte quel qu'il soit, faste ou néfaste, précaire, à courte vue, voire de révolte, voire de fuite, qu'importe.

Quelque chose se joue autour de la trahison, quand on la tolère, quand, poussé par l'idée du bien – j'entends, du bien de celui qui a trahi à ce moment –, on cède au point de rabattre ses propres prétentions, et de se dire – Eh bien puisque c'est comme ça, renonçons à notre perspective, ni l'un ni l'autre, mais sans doute pas moi, nous ne valons mieux, rentrons dans la voie ordinaire. Là, vous pouvez être sûr que se retrouve la structure qui s'appelle *céder sur son désir*.

Franchie cette limite où je vous ai lié en un même terme le mépris de l'autre et de soi-même, il n'y a pas de retour. Il peut s'agir de réparer, mais non pas de défaire. Ne voilà-t-il pas un fait de l'expérience qui nous montre que la psychanalyse est capable de nous fournir une boussole efficace dans le champ de la direction éthique ?

Je vous ai donc articulé trois propositions.

La seule chose dont on puisse être coupable, c'est d'avoir cédé sur son désir.

Deuxièmement, la définition du héros – c'est celui qui peut impunément être trahi.

Troisièmement, ceci n'est point à la portée de tout le monde, et c'est la différence entre l'homme du commun et le héros, plus mystérieuse donc qu'on ne le croit. Pour l'homme du commun, la trahison, qui se produit presque toujours, a pour effet de le rejeter de façon décisive au service des biens, mais à cette condition qu'il ne retrouvera jamais ce qui l'oriente vraiment dans ce service.

Enfin, le champ des biens, naturellement ça existe, il ne s'agit pas de les nier, mais renversant la perspective je vous propose ceci, quatrième proposition – Il n'y a pas d'autre bien que ce qui peut servir à payer le

prix pour l'accès au désir – en tant que ce désir, nous l'avons défini ailleurs comme la métonymie de notre être. Le ru où se situe le désir n'est pas seulement la modulation de la chaîne signifiante, mais ce qui court dessous, qui est à proprement parler ce que nous sommes, et aussi ce que nous ne sommes pas, notre être et notre non-être – ce qui dans l'acte est signifié, passe d'un signifiant à l'autre de la chaîne, sous toutes les significations.

Je vous l'ai expliqué la dernière fois dans la métonymie du *manger le livre* que j'ai prise sans doute d'inspiration, mais à la regarder de près, vous verrez que c'est la métonymie la plus extrême, ce qui ne nous étonne pas de la part de saint Jean, celui qui a mis le Verbe au commencement. C'est tout de même une idée d'écrivain – il l'était comme pas un –, mais enfin, manger le livre, c'est bien ce qui confronte ce que Freud nous a dit imprudemment n'être pas susceptible de substitution et de déplacement, à savoir la faim, avec quelque chose qui n'est plutôt pas fait pour qu'on le mange, c'est-à-dire un livre. Manger le livre, c'est bien là où nous touchons du doigt ce que veut dire Freud quand il parle de la sublimation comme d'un changement non d'objet, mais de but. Cela ne se voit pas tout de suite.

La faim dont il s'agit, la faim sublimée, tombe dans l'intervalle entre les deux, parce que ce n'est pas le livre qui nous remplit l'estomac. Quand j'ai mangé le livre, je ne suis pas pour autant devenu livre, pas plus que le livre n'est devenu chair. Le livre *me* devient si je puis dire. Mais pour que cette opération puisse se produire – et elle se produit tous les jours –, il faut bien que je paie quelque chose. La différence, Freud la pèse dans un coin du *Malaise dans la civilisation*. Sublimez tout ce que vous voudrez, il faut le payer avec quelque chose. Ce quelque chose s'appelle la jouissance. Cette opération mystique, je la paie avec une livre de chair.

Voilà l'objet, le bien, que l'on paie pour la satisfaction du désir. Et voilà où je voulais vous mener pour vous donner une petite lumière sur quelque chose qui est essentiel, et qu'on ne voit pas assez.

C'est là en effet que gît l'opération religieuse, toujours si intéressante pour nous à repérer. Ce qui est sacrifié de bien pour le désir – et vous observerez que cela veut dire la même chose que ce qui est perdu de désir pour le bien –, cette livre de chair, c'est justement ce que la religion se fait office et emploi de récupérer. C'est le seul trait commun à toutes les religions, cela s'étend à toute la religion, à tout le sens religieux.

Je ne peux ici développer davantage, mais je vais vous en donner deux applications expressives autant que sommaires. Ce qui, dans l'office religieux, est offert de chair au Dieu sur l'autel, le sacrifice,

animal ou autre, ce sont les gens de la communauté religieuse, et en général le prêtre tout simplement, qui se l'envoient – je veux dire qui le bâfrent. Forme exemplaire, mais c'est tout aussi vrai au niveau du saint, dont la visée est effectivement l'accès au désir sublime, pas du tout son désir forcément, car le saint vit et paie pour les autres. L'essentiel de sa sainteté tient en ceci, qu'il consomme le prix payé sous la forme de la souffrance aux deux points extrêmes – le point classique des pires ironies faites sur la mystification religieuse, comme le gueuleton des prêtres derrière l'autel, et aussi bien la dernière frontière de l'héroïsme religieux. Nous trouvons là le même processus de récupération.

C'est en cela que le grand œuvre religieux se distingue de ce dont il s'agit dans une catharsis de nature éthique qui réunit des choses aussi étrangères en apparence que la psychanalyse et le spectacle tragique des Grecs. Si nous y avons trouvé notre module, ce n'est pas sans raison. Catharsis a le sens de purification du désir. Cette purification ne peut s'accomplir, comme il est clair à lire simplement la phrase d'Aristote, que pour autant que l'on a à tout le moins situé le franchissement de ses limites, qui s'appellent la crainte et la pitié.

C'est pour autant que l'*épos* tragique ne laisse pas ignorer au spectateur où est le pôle du désir, montre que l'accès au désir nécessite de franchir non seulement toute crainte, mais toute pitié, que la voix du héros ne tremble devant rien, et tout spécialement pas devant le bien de l'autre, c'est pour autant que tout ceci est éprouvé dans le déroulement temporel de l'histoire, que le sujet en sait un petit peu plus qu'avant sur le plus profond de lui-même.

Ça dure ce que ça dure, pour celui qui va au Théâtre-Français ou au Théâtre d'Athènes. Mais enfin, si les formules d'Aristote signifient quelque chose, c'est cela. On sait ce qu'il en coûte de s'avancer dans une certaine direction, et mon Dieu, si on n'y va pas, on sait pourquoi. On peut même pressentir que si on n'est pas tout à fait au clair de ses comptes avec son désir, c'est parce qu'on n'a pas pu mieux faire, car ce n'est pas une voie où l'on puisse s'avancer sans rien payer.

Le spectateur est détrompé sur ceci, que même pour celui qui s'avance à l'extrême de son désir, tout n'est pas rose. Mais il est également détrompé – et c'est l'essentiel – sur la valeur de la prudence qui s'y oppose, sur la valeur toute relative des raisons bénéfiques, des attachements, des intérêts pathologiques, comme dit M. Kant, qui peuvent le retenir sur cette voie risquée.

Je vous donne là, de la tragédie et de son effet, une interprétation presque prosaïque, et quelle que soit la vivacité de ses arêtes, je ne suis

pas enchanté de la réduire à un niveau qui pourrait vous faire croire que ce qui me paraît l'essentiel de la catharsis est pacifiant. Ce peut n'être pas pacifiant pour tout le monde. Mais c'est la façon la plus directe de concilier ce que certains ont perçu comme la face moralisatrice de la tragédie, et le fait que la leçon de la tragédie, dans son essence, n'est pas du tout morale au sens commun du mot.

Bien entendu, toute catharsis ne se réduit pas à quelque chose, je dirai, d'aussi extérieur qu'une démonstration topologique. Quand il s'agit des pratiques de ceux que les Grecs appellent *μαινόμενοι*, ceux qui se rendent fou de la transe, de l'expérience religieuse, de la passion, ou de tout ce que vous voudrez, la valeur de la catharsis suppose que le sujet entre, d'une façon plus ou moins dirigée ou plus ou moins sauvage, dans la zone ici décrite, et son retour comporte des acquis que l'on appellera possession – vous savez que Platon n'hésite pas à en faire état dans les procédés cathartiques – ou comme on voudra. Il y a là toute une gamme, un éventail de possibilités, dont le catalogue demanderait une longue année.

L'important est de savoir où cela se place dans le champ, celui-là même dont je vous ai marqué les limites.

4

Un mot de conclusion.

Le champ qui est le nôtre pour autant que nous l'explorons se trouve faire de quelque façon l'objet d'une science. La science du désir, allez-vous me dire, va-t-elle entrer dans le cadre des sciences humaines ?

Avant de vous quitter cette année, je désirerais prendre position là-dessus une bonne fois. Je ne conçois pas qu'au train où se prépare ce cadre, qui va être soigné, je vous l'assure, il puisse constituer autre chose qu'une méconnaissance systématique et principielle de tout ce dont il s'agit dans l'affaire, à savoir de ce dont je vous parle ici. Les programmes qui se dessinent comme devant être ceux des sciences humaines n'ont à mes yeux pas d'autre fonction que d'être une branche, sans doute avantageuse quoique accessoire, du service des biens, autrement dit du service de pouvoirs plus ou moins branlants dans le manche. Ceci comporte, dans tous les cas, une méconnaissance non moins systématique de tous les phénomènes de violence qui montrent que la voie de l'avènement des biens dans le monde n'est pas tracée comme sur des roulettes.

Autrement dit, selon la formule d'un des rares hommes politiques qui ait fonctionné à la tête de la France, j'ai nommé Mazarin, la politique est la politique, mais l'amour reste l'amour.

Quant à ce qui peut se situer comme science à cette place que je désigne comme celle du désir, quoi cela peut-il être ? Eh bien, vous n'avez pas à chercher très loin. Ce qui, en fait de science, occupe actuellement la place du désir, c'est tout simplement ce que l'on appelle couramment la science, celle que vous voyez pour l'heure cavalier si allègrement, et accomplir toutes sortes de conquêtes dites physiques.

Je crois qu'au long de cette période historique, le désir de l'homme, longuement tâté, anesthésié, endormi par les moralistes, domestiqué par des éducateurs, trahi par les académies, s'est tout simplement réfugié, refoulé, dans la passion la plus subtile, et aussi la plus aveugle, comme nous le montre l'histoire d'Œdipe, la passion du savoir. C'est celle-là qui est en train de mener un train qui n'a pas dit son dernier mot.

L'un des traits les plus amusants de l'histoire des sciences est la propagande que savants et alchimistes ont faite auprès des pouvoirs, au temps où ils commençaient à battre un petit peu de l'aile, leur disant – *Donnez-nous de l'argent, vous ne vous rendez pas compte, si vous nous donniez un peu d'argent, qu'est-ce qu'on mettrait comme machines, comme trucs et machins, à votre service.* Comment les pouvoirs ont-ils pu se laisser faire ? La réponse à ce problème est à chercher du côté d'un certain effondrement de la sagesse. C'est un fait qu'ils se sont laissé faire, que la science a obtenu des crédits, moyennant quoi nous avons actuellement cette vengeance sur le dos. Chose fascinante, mais qui pour ceux qui sont au point le plus avancé de la science ne va pas sans la vive conscience qu'ils sont au pied du mur de la haine. Ils sont eux-mêmes chavirés par l'écoulement le plus vacillant d'une lourde culpabilité. Mais cela n'a aucune importance, parce que, à la vérité, ce n'est pas une aventure que les remords de M. Oppenheimer puissent arrêter du jour au lendemain. C'est tout de même là que, pour l'avenir, gît le secret du problème du désir.

L'organisation universelle a à faire avec le problème de savoir ce qu'elle va faire de cette science où se poursuit manifestement quelque chose dont la nature lui échappe. La science, qui occupe la place du désir, ne peut guère être une science du désir que sous la forme d'un formidable point d'interrogation, et ce n'est pas sans doute sans un motif structural. Autrement dit, la science est animée par quelque mystérieux désir, mais elle ne sait pas, pas plus que rien dans l'inconscient, ce que veut dire ce désir. L'avenir nous le révélera, et

## LES PARADOXES DE L'ÉTHIQUE

peut-être du côté de ceux qui, par la grâce de Dieu, ont mangé le plus récemment le livre, je veux dire ceux qui n'ont pas hésité à écrire avec leurs efforts, voire avec leur sang, le livre de la science occidentale – ce n'en est pas moins un livre comestible.

Je vous ai parlé tout à l'heure de Mencius. Après avoir tenu ces propos que vous auriez tort de croire optimistes sur la bonté de l'homme, il explique très bien comment il se fait que ce sur quoi on est le plus ignorant, c'est sur les lois en tant qu'elles viennent du ciel, les mêmes lois qu'Antigone. Sa démonstration est absolument rigoureuse, mais il est trop tard pour que je vous la dise ici. Les lois du ciel en question, ce sont bien les lois du désir.

De celui qui a mangé le livre et ce qu'il soutient de mystère, on peut en effet se poser la question – est-il bon, est-il méchant ? Cette question apparaît maintenant sans importance. L'important n'est pas de savoir si l'homme est bon ou mauvais à l'origine, l'important est de savoir ce que donnera le livre quand il aura été tout à fait mangé.

6 JUILLET 1960.



## NOTICE

Mort le 9 septembre 1981 à Paris, Jacques Lacan avait prévu la poursuite de l'édition intégrale du *Séminaire*, selon les principes qui sont indiqués dans la notice et la postface du premier volume paru (*les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Éd. du Seuil, 1973) et que j'ai rappelés dans un opuscule récent (*Entretien sur le Séminaire avec François Ansermet*, Navarin, 1985).

L'édition du livre VII a bénéficié du travail de Mme Judith Miller sur les références grecques, spécialement sophocléennes ; M. Franz Kaltenbeck a vérifié les citations allemandes, surtout freudiennes ; les professeurs Quackelbeen, de l'université de Gand, et Rey-Flaud, de l'université de Montpellier, m'ont procuré, l'un *le Mariage parfait*, de Th. H. Van de Velde, l'autre le texte reproduit d'Arnaud Daniel ; M. François Wahl, des Éditions du Seuil, a relu le manuscrit ; les docteurs Danièle Silvestre et Patrick Valas, Mmes Elisabeth Doisneau et Annie Staricky ont participé à la correction des épreuves. Qu'ils en soient remerciés – comme est remercié par avance le lecteur qui voudra bien, en m'adressant ses remarques par le canal de l'éditeur, collaborer à la révision d'un texte qui fait l'objet d'un travail permanent.

J.-A. M.



## **TABLE**



I Notre programme .....	9
-------------------------	---

#### INTRODUCTION DE LA CHOSE

II Plaisir et réalité .....	27
III Une relecture de l' <i>Entwurf</i> .....	45
IV <i>Das Ding</i> .....	55
V <i>Das Ding</i> (II) .....	71
VI De la loi morale .....	87

#### LE PROBLÈME DE LA SUBLIMATION

VII Les pulsions et les leurrex .....	105
VIII L'objet et la chose .....	121
IX De la création <i>ex nihilo</i> .....	139
X Petits commentaires en marge .....	153
XI L'amour courtois en anamorphose .....	167
XII Critique de Bernfeld .....	185

#### LE PARADOXE DE LA JOUISSANCE

XIII La mort de Dieu .....	197
XIV L'amour du prochain .....	211

XV	La jouissance de la transgression .....	225
XVI	La pulsion de mort .....	243
XVII	La fonction du bien .....	257
XVIII	La fonction du beau .....	271

**L'ESSENCE DE LA TRAGÉDIE**  
**Un commentaire de l'*Antigone* de Sophocle**

XIX	L'éclat d'Antigone .....	285
XX	Les articulations de la pièce .....	299
XXI	Antigone dans l'entre-deux-morts .....	315

**LA DIMENSION TRAGIQUE**  
**DE L'EXPÉRIENCE PSYCHANALYTIQUE**

XXII	La demande du bonheur et la promesse analytique .....	337
XXIII	Les buts moraux de la psychanalyse .....	349
XXIV	Les paradoxes de l'éthique <i>ou</i> As-tu agis en conformité avec ton désir ? .....	359
	<i>Notice</i> .....	377

**IMPRIMERIE HÉRISSEY À ÉVREUX (EURE).**  
**DÉPÔT LÉGAL : SEPTEMBRE 1986. N° 9162 (39833).**