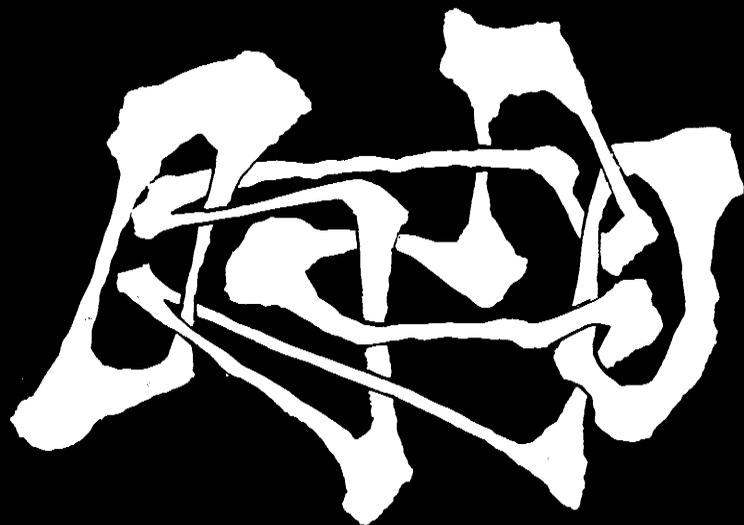


Revue de psychanalyse

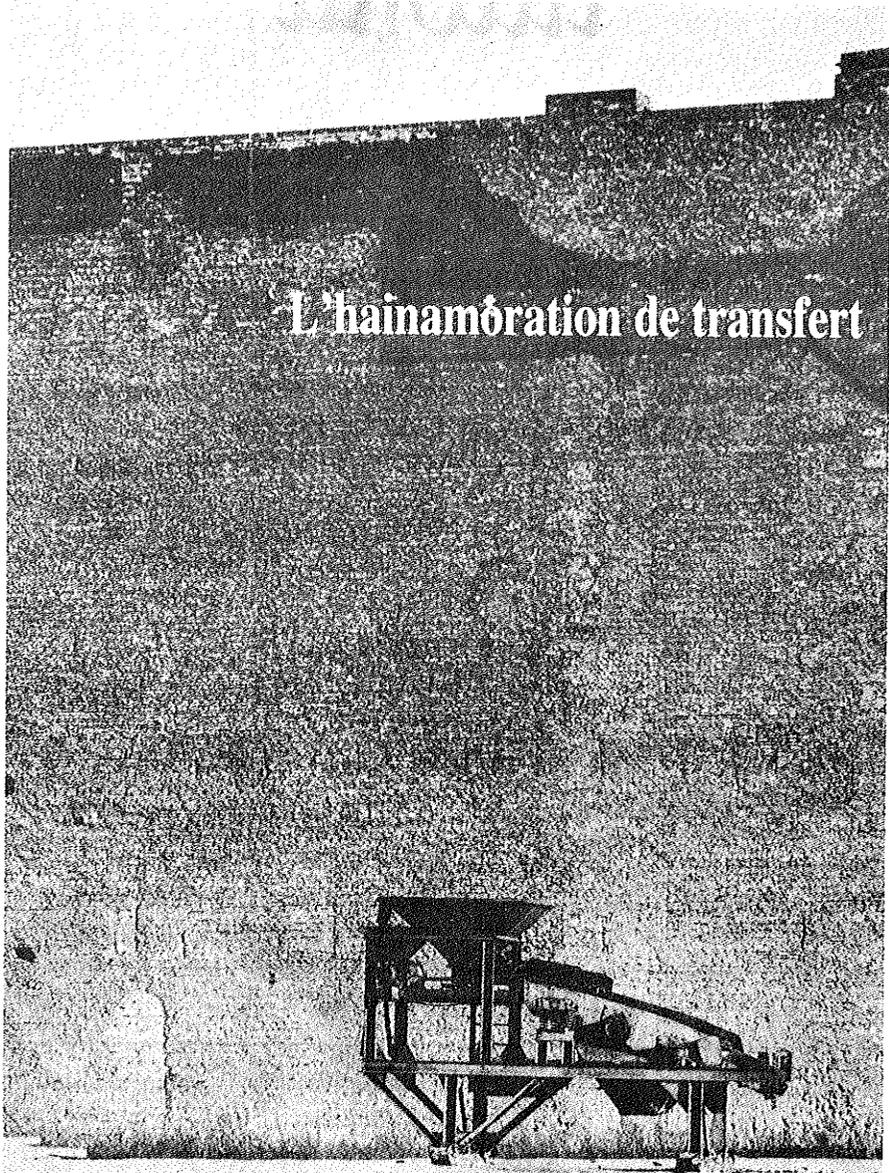
# Littoral



15/16

L'hainamoration  
de transfert

**EPEL**  
29, rue Madame  
75006 PARIS  
Tél. 45.49.29.36



## L'hainamoration de transfert

*Actes du colloque organisé par Littoral  
les samedi 24 et dimanche 25 novembre 1984 à Paris*

# littoral

N° 15/16 - L'HAINAMORATION DE TRANSFERT

---

## SAMEDI MATIN — SÉANCE PLÉNIÈRE

---

Philippe Julien	5	<i>Hainamoration et réalité psychique</i>
Jean Bollack	21	<i>Le modèle scientiste : Empédocle chez Freud</i>

---

## SAMEDI APRÈS-MIDI

---

Jean Allouch	29	<i>So what ?</i>
Danièle Arnoux	41	<i>L'amour entre savoir et ignorance</i>
Didier Cromphout	49	<i>Deuil et passion : un art de perdre</i>
Irène Diamantis	59	<i>Stratégie de la rencontre</i>
Christian Simatos	67	<i>Lacan et son camp</i>
Miguel Felipe Sosa	75	<i>L'objet perdu ne manque pas</i>
Mayette Viltard	83	<i>Sur la « liquidation » du transfert</i>

---

## DIMANCHE MATIN

---

Michel Cresta	101	<i>L'amour Tristan... amour pointilleux des langues</i>
Alain Didier-Weill	115	<i>Les deux haines</i>
Pascale Hassoun	121	<i>La pulsion et l'écart</i>
Guy Le Gaufey	129	<i>Le dés(a)ïr</i>
Jacqueline Poulain-Colombier	139	<i>Dé-supposer le savoir</i>

---

---

**DIMANCHE APRÈS-MIDI**

---

Marie-Claire Boons	147	<i>Dire la haine?</i>
Bernard Casanova	153	<i>Le transfert, quand il fait signe à l'éthique</i>
Barbara Cassin	161	<i>A propos d'Hélène</i>
Henry Debray	177	<i>Comment ça s'écrit?</i>
Erik Porge	185	<i>La certitude anticipée du perdurable</i>
Jean-Louis Sous	201	<i>Allogène</i>
Christine Toutin	211	<i>« Mésalliance » et amour de transfert</i>

---

Dessin de couverture réalisé pour Littoral par Xia Jia-nong  
Publié avec le concours du Centre National des Lettres

Revue trimestrielle      ———      Mars 1985      ———      Editions Erès

SONT DE LA REVUE :

• *un comité de rédaction*

Jean Allouch (direction), Philippe Julien, Guy Le Gaufey, Erik Porge, Mayette Viltard.

• *des correspondants*

en France :

C. Amirault (Bordeaux), C. Bertrand (Le Havre), J. Briffe (Antibes), B. Casanova (Tours), E. Decocq (Reims), M. Demangeat (Bordeaux), J.-P. Dreyfuss (Strasbourg), J. Fourton (Limoges), J. François (Marseille), M. Gauthron (Angers), N. Glissant-Succab (Antilles), A. Gorges (Orléans), P. Marie (Nice), J. Milhau (Nîmes), D. Poissonnier (Lille), A.-M. Ringenbach (Le Havre), P. Sorel (Lyon), M. Thiberge (Toulouse), F. Wilder (Montpellier), H. Zysman (Besançon);

à l'étranger :

J. Bennani (Rabat), Clinica de atendimentos psicológicos e psiquiátricos (Salvador de Bahia-Brésil), D. Cromphout (Bruxelles), M. Drazien (Rome), I. Garate (Madrid), B. Garber (Barcelone), S. Gilbert (Oslo), M. Halayem (Tunisie), G. Izaguirre (Buenos Aires), E. Maldonado (Cordoba-Argentine), A. Patsalides (Californie), F. Peraldi (Montréal), W.J. Richardson (Boston), S. Schneiderman (New York), C. Simoes (Brasilia), M.F. Sosa (Mexico).

---

*Rédaction* : Littoral, 1, rue des Feuillantines, 75005 Paris.

*Administration* : Editions Erès, 19, rue Gustave-Courbet, F 31400 Toulouse.

*Conditions générales d'abonnement* :

— annuel (4 numéros) : France : 305 F.  
Etranger : 340 F.

(Pour les envois par avion, ajouter 50 F)

— de soutien : 500 F.

Tout changement d'adresse est à signaler aux éditions Erès.

## Hainamoration et réalité psychique

(Foucault-Aristote, Lacan-Freud)

« Ils ne savent pas ce qu'ils disent, ceux qui parlent de réalité psychique. Je n'appellerai pas quoi que ce soit d'un terme pareil. »

Lacan. R.S.I., séminaire du 15 avril 1975.

C'est en 1973, il y a onze ans, dans le Séminaire *Encore*<sup>1</sup>, que Lacan a introduit un néologisme : *hainamoration*.

Il y a dans cette création de mot la tentative d'aller plus loin que la notion facile, trop facile, d'ambivalence amour-haine. Par celle-ci, il est supposé que amour et haine sont deux sentiments contraires, mais portant sur un *même* objet. Plus encore, il y aurait sous-jacence de l'un à l'autre : le sujet croit tout-aimer dans l'ignorance qu'il hait ; il croit tout-haïr, alors qu'il aime toujours. Ainsi, il y aurait duplicité subjective, avec la supposition que ce qui est méconnu — amour ou haine — serait *déjà là* quoiqu'ignoré du sujet.

Parler d'hainamoration, c'est s'engager dans une tout autre voie, que le génie de Dante a repéré, quand il lui a fait écrire que sur la porte de l'enfer étaient inscrits en toutes lettres les mots d'éternel amour. L'amour est au seuil de l'enfer ; et Lacan enchaîne en cette année de 1973 :

« La vraie amour débouche sur la haine »<sup>2</sup>.

---

1. J. Lacan, Le Séminaire, Livre XX : *Encore*, Seuil, 1975.

2. *Loc. cit.*, p. 133.

## L'AGRESSIVITÉ

De quelle haine s'agit-il ? Il arrive souvent à Freud d'assimiler haine, agressivité, pulsion de destruction, — chaque fois comme manifestations de la pulsion de mort. Eh bien ! l'avancée de Lacan sera de disjoindre de plus en plus fermement agressivité et haine.

Il commence par la mise en évidence de l'agressivité avec l'invention de *la phase du miroir*, donc dès 1936. Ce que le phénomène du miroir illustre (ce n'est qu'une illustration !), c'est, chez l'enfant ne parlant pas encore, la naissance du moi par identification à l'image du semblable. De lui vient la structure narcissique de l'amour : ce que j'aime en l'autre, c'est ce que j'y vois de mon propre moi, anticipé, pré-venu, pré-formé en sa statue et stature d'*imago*.

Mais, l'autre reste autre, un semblable certes, mais devant moi, hors de moi ; d'où l'*agressivité*. Elle vient de cette logique de l'amour : ou bien, ou bien. *Ou bien*, je m'identifie à l'autre, je l'aime ; mais alors son *imago me tue*, puisque je ne suis rien qu'elle en l'aimant. *Ou bien*, je la repousse pour être moi sans l'autre, en mon corps propre enfin ! Je tente de me désengluier de cette aliénation, et pour cela je l'agresse, je *le tue*. Mais alors, c'est pire : l'image de mon corps se morcelle en perdant le soutien narcissique et totalisant de mon semblable : c'est la dépression ! D'où le retour au premier temps, celui de l'amour.

Dans cette relation duelle, il y a une oscillation pendulaire sans fin entre amour et agressivité, entre agressivité et amour. Pas de stabilité, selon l'histoire des porc-épics en plein hiver : pour se tenir chauds, ils se rapprochent, mais alors ils se piquent ; pour ne pas se piquer, ils s'éloignent, mais alors ils ont froid. Ils se rapprochent donc, et se piquent à nouveau<sup>3</sup>.

Pas de juste distance possible. Ce balancement, c'est l'*envibalance*. Dans envibalance, il y a envie : l'*invidia* latine, très exactement la jalousie. Or, la jalousie se soutient d'un enjeu mis en position tierce dans ce rapport duel entre le moi et l'autre. C'est ce que Lacan désigne dès 1938 dans son article sur « La Famille »<sup>4</sup>, dans le récit qu'il emprunte à saint Augustin au Livre I des *Confessions*, et qu'il répètera régulièrement tout au long de son enseignement :

« J'ai vu, de mes yeux vu, un tout petit en proie à la jalousie : il ne parlait pas encore, mais livide il contemplait d'un regard empoisonné (*amaro aspectu*) son frère de lait. »

3. Histoire racontée par Freud dans *Psychologie des masses et analyse du moi*, chap. 6. Mais, contrairement à ce que conclut Freud, c'est sans solution imaginaire.

4. Réédité sous le titre *Les complexes familiaux*, Paris, 1984.

L'agressivité de ce regard amer vise justement le « *conlactaneum suum* », le frère de lait, soit celui qui est vu là, suspendu à la mamme, à la tétine en position tierce de cause du désir, en ce lieu de l'Autre occupé par la mère. L'objet du besoin est élevé à la condition de cause du désir. Pour qui ? Pour celui qui regarde, pour le jaloux. Heureuse jalousie ! Opportune privation, puisque c'est d'elle que naît le désir ; et Lacan en fait l'éloge en définissant la jalousie comme l'archétype des sentiments sociaux, la genèse même de la socialité<sup>5</sup>.

Autrement dit, il n'y aurait pas de formations collectives, pas de collectivités fraternelles, *sans* qu'il n'y ait quelque part un privateur qui posséderait ce que les autres n'ont pas. C'est grâce à ce privateur que les membres d'un groupe s'unissent et s'aiment fraternellement. *La ségrégation fonde la fraternité* raciale, politique ou religieuse<sup>6</sup>. Ainsi, par l'intégration sociale l'*envibalance* subjective se stabilise en dualité d'objet : pour le privateur (l'étranger, le capitaliste, le juif...) l'agressivité ; pour les frères mes semblables, l'amour. Un dehors exclu engendre un dedans sympathique !

Or, il s'agit là d'agressivité, de *destrudo*, comme dit Freud. Qu'en est-il de la haine ? C'est sur ce point qu'il y a à avancer.

En effet, la première lecture que fait Lacan du texte d'Augustin laisse en suspens une question : si je vois que le petit frère jouit de la mamme, qu'en est-il par contre de la jouissance de la mère ? Le frangin a la mamme certes, mais qu'en est-il de lui et de moi *pour* elle ? Que suis-je donc, qu'est-il donc pour ma mère, *son* bonheur, *sa* jouissance ? Telle est la demande analytique, qui relève de tout autre chose que de la psychosociologie. De quoi donc, sinon de la chose freudienne, *das Ding* ?

## ARISTOTE ET FOUCAULT

Vous avez pu remarquer que dans ce séminaire *Encore* de 1972-73, où Lacan introduit l'hainamoration, il y a au centre un chapitre sur Aristote et Freud. En effet cette année-là, Lacan reprend son séminaire de 1959-60 sur l'éthique de la psychanalyse. Et pour cela, il n'y a rien de mieux à faire que de commencer par relire Aristote.

5. *Loc. cit.*, p. 46.

6. Et même psychanalytique ! Sur ce point, le discours éloquent de Ferenczi au II<sup>e</sup> Congrès de Nuremberg, le 10 mai 1910, la veille de la fondation de l'I.P.A. : « Rapport sur la nécessité d'une union plus étroite des tenants de la doctrine freudienne et projet pour la constitution d'une organisation internationale permanente. » Cf. *Psychanalyse I*, Paris, Payot, 1968, pp. 162-171.

En effet, il n'y a rien de mieux à faire pour saisir ce qu'est la morale de nos sociétés que de relire Aristote. Il a admirablement écrit ce qui la fonde... encore, — que nous lisions Aristote ou non, c'est la bonne morale, la morale du bon sens.

1) Toute activité tend évidemment à une fin ; cette fin est évidemment un bien à obtenir, avec un plaisir spécifique qui s'y adjoint. Or, ce bien-ci, et ce bien-là, tous ces biens particuliers ne sont pas recherchés pour eux-mêmes, mais en vue d'autre chose dont ils sont le reflet. Ils sont recherchés finalement, à toute fin, pour le Bien tout court, avec un grand B, le Bien suprême, dit Aristote. *Bien suprême* qui est notre bonheur.

Dans notre monde sublunaire il n'y a que changement et instabilité : rien de sûr ni de garanti. Mais voilà ! nos activités sont mises en mouvement par ce qui les meut sans être mû lui-même : l'Être parfait, l'Être du bi, du bon, du bonnet. Il est cette sphère immobile, qui fait mouvoir les astres d'un mouvement circulaire. Ça, c'est le réel, sûr et garanti : le réel, c'est ce qui revient à la même place, disait Lacan.

Ainsi, le Bien suprême *attire* tout à lui en finalisant toutes nos actions ; c'est par là qu'elles sont dites bonnes. Bref, il est le grand *éromène* (pas éraсте du tout, car nous ne sommes pas en Israël !), l'ultime désirable, l'attraction universelle : la cause de tout désir. Comme l'écrivait Etienne Gilson, que Lacan savait lire attentivement : « Pour qui réduit en effet le bien à l'être, c'est à l'être, à travers le bien, que se réduit la finalité. En d'autres termes, le bien n'est autre chose que la désirabilité de l'être, de telle sorte que le souverain désirable, du fait même qu'il est le souverain bien, se confond par définition avec le souverain être<sup>7</sup>. » Ainsi, accomplir le bien, c'est être plus, en accomplissant son être.

Autrement dit, il y a cette supposition d'un lieu d'inscription où *se sait* quel est notre bien, où est programmé notre bonheur. Et à la fois — et cette jonction est capitale ! — ce bien est celui de l'Être qui *est* notre bien même, en tant qu'éromène recelant et totalisant tous les *agalmata*, objets de notre désir.

Eh bien ! C'est exactement de ce que Freud appellera le *transfert*, lieu du savoir (Lacan le note grand A). Et il y *joint* l'amour de transfert, en tant que ce bien contient la cause du désir (Lacan le note petit a). Pourquoi ? Tout simplement, parce que Freud prend le relais de ce qui se trouve déjà là, dans notre culture : la morale du bon sens est la chose du

7. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1948, 2<sup>e</sup> édition, pp. 103-4.

monde la mieux partagée. Freud s'y prête, il ne refuse pas le transfert... en analyste ! Il n'est pas anarchiste.

2) Avançons d'un deuxième pas par la question : *qui* est attiré par le Bien ? *Qui* peut connaître ce Bien ?

C'est la *ψυχή*, la *psyché*, ou si vous préférez parler latin : l'âme. Le psychique, la psychologie, la psychiatrie, la psychose (terme né en 1869), le psychosomatique, la psychanalyse, tous ces psy viennent de là : d'un héritage à la fois métaphysique et religieux. Pour aller à l'essentiel, je choisis un des récits que Platon a plusieurs fois commenté<sup>8</sup> pour nous dire ce qu'est la psyché : le récit que fait Homère au chant 20<sup>e</sup> de l'Odyssée.

Déguisé en mendiant Ulysse rentre chez lui en Ithaque, là où la fidèle Pénélope l'attend depuis si longtemps. Il se couche mais ne peut s'endormir : il entend les servantes chahuter avec les prétendants de sa femme. Alors, la colère monte en lui : il faut les tuer tous et tout de suite ! Il se retourne sur sa couche comme un « boudin » sur des charbons ardents.

Mais il parle à son cœur. Il le réprimande et lui dit : « τέπλαθι δή, χραδίη ! »

« Soit endurant, mon cœur, tu en as vu d'autres et de plus dures ! » Patience, calme-toi, ma colère ! De la mesure et de la réflexion : comment les tuer sans te faire tuer ? Endure le dur désir de durer, sois avisé, attends le *kaïros*, le bon moment.

Et Socrate interroge : *qui* parle à son cœur ? Et en *quel* lieu ? Ce lieu, c'est la *psyché* : un monde intérieur, invisible à autrui, mais toujours présent par son intimité. Et *ce qui* parle à son cœur, c'est la « partie » supérieure de ce bien : la pensée (*noos*), là où se tient le *logos* (discours et raison). Elle a à dominer la « partie » médiane de ce bien où règnent la colère, la fougue, l'ardeur, l'élan (*thumos*), — qui à son tour se subordonne la « partie » inférieure où vit l'appétit du plaisir sensible et animal (*épithumia*). Bref, ce qui chez Ulysse parle à son cœur c'est ce qui en son âme fait « office de maître », dit Socrate, « ce qui calcule du meilleur et du pire ».

Ah ! mon cœur, comment supporter ce monde insupportable ? Comment tolérer ce monde intolérable ? Comment admettre ce monde inadmissible, ce merdier, cette chiennerie de vie ? Eh bien ! nous avons en notre *psyché*, la raison, le courage, la sagesse (la chère Sôphia !), — principe de maîtrise et de domination sur les deux « parties »

8. Médon, 94 d. République, 390 d. 441 bc.

inférieures : là où il y a conflit entre elles, y mettre l'harmonie ; là où il y a trouble, y instaurer la paix, pour agir avec toute son âme.

De même, pour Aristote. Et Lacan d'avancer dans *Encore*, ceci : « L'âme — à lire Aristote — c'est évidemment à quoi aboutit la pensée du manche<sup>9</sup>. » Telle est la pensée du manche à balai chez le pilote, chez celui qui gouverne la cité, qui éduque les enfants, *parce que* son âme pilote son corps et ses états.

J'ajoute : à lire Michel Foucault en ses deux derniers livres *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*, on voit plus clairement encore en quoi la *psyché*, c'est la pensée du maître. Non pas la pensée des premiers maîtres, Hector et Achille, Antigone et Œdipe-Roi. Ceux-ci agissent sans savoir, et alors ils se cassent la figure et y perdent la vie ; ils ne sont pas sages ! Mais la génération suivante : les « post-œdipiens », les sophistiqués<sup>10</sup>, ceux qui éduquent les fils des maîtres pour qu'ils *sachent* plus tard comment agir et parler en vrais maîtres.

Croire que la *psyché* existe, c'est croire en la possibilité d'un *savoir* sur la maîtrise de soi... et des autres. En effet, dit M. Foucault : « La tempérance est très régulièrement représentée parmi les qualités qui appartiennent — ou du moins devraient appartenir — non pas à n'importe qui, mais de façon privilégiée à ceux qui ont rang, statut et responsabilité dans la cité<sup>11</sup>. » Donc, à celui qui est destiné à commander, doit être enseigné comment être maître de ses désirs amoureux : « On ne peut pratiquer la tempérance sans une certaine forme de *savoir* qui en est au moins une des conditions essentielles. On ne peut pas se constituer comme sujet moral dans l'usage des plaisirs sans se constituer en même temps comme sujet de connaissance<sup>12</sup>. »

Ethique de maître donc par la formation au commandement de la raison qui ordonne : *si* tu sais maîtriser par le *logos* les passions de ton âme (le *thumos* et l'*épithumia*), *alors* tu sauras commander ta femme, tes enfants, tes concitoyens, tes esclaves. Car, la *psyché* a son reflet dans la cité : « La vertu du corps social tout entier suit logiquement de la vertu de chaque citoyen<sup>13</sup>. » La psychologie amène à la science politique<sup>14</sup>.

9. *Loc. cit.*, p. 99.

10. Non les poètes tragiques ou comiques, mais ceux dont parle M. Foucault : les médecins, les moralistes, les philosophes.

11. *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 71.

12. *Loc. cit.*, p. 100.

13. *Aristote*, Politique, VII, 14, 1, 322.

14. Aux trois parties de l'âme correspondent les trois fonctions sociales découvertes par Georges Dumézil dans les sociétés indo-européennes : ceux qui savent et qui parlent, ceux qui font la guerre et constituent le territoire, ceux qui travaillent et produisent des biens.

Ce bon usage des plaisirs est un art qui joint une esthétique de l'existence à une éthique, grâce à un savoir sur le pouvoir interne et externe. Ce savoir sur la *dunamis* est celui de la mesure et de la modération acquises par des exercices à l'endurance, contre l'ignorance qui mène à la dépense sans calcul et à la violence.

Or, n'est-ce pas ce que Freud a décrit sous le nom de *principe du plaisir-déplaisir* et sa loi de constance, c'est-à-dire la règle du moins de tension possible pour une vie « pépère » ? Soit : la meilleure façon de se tenir éloigné de l'accès à sa jouissance, qui est « au-delà du principe de plaisir » (1920). C'est ainsi qu'au nom du bon usage des petits plaisirs, on mollit chaque fois sur la jouissance. Contrairement à ce que dit Hegel, le maître ne connaît pas la jouissance.

Fondamentalement, croire à la psyché, tenir à l'âme est une question de vérité. En effet, « le rapport à la vérité est une condition structurale, instrumentale et ontologique de l'instauration de l'individu comme sujet tempérant et menant une vie de tempérance »<sup>15</sup>. Or, qui établit ce rapport à la vérité sinon l'âme ? L'âme en sa pointe, en sa partie raisonnable, peut *savoir* sa fin qui est le Bien ; alors la sachant elle l'aime, et l'aimant elle l'accomplit en mettant en marche le corps (le bien et celui des autres) : « Le corps est fait pour une activité, une *energeia*, et quelque part l'entéléchie de ce corps se supporte de cette substance qui s'appelle l'âme », disait Lacan<sup>16</sup>.

Le vrai est que l'âme *participe* du monde supraterrrestre<sup>17</sup> ; et par là elle voit par l'esprit (*noos*) ce qui dans les biens particuliers mène au Bien suprême et au bonheur.

Alors, occupe-toi de ton âme, et tu seras heureux ; car, tu trouveras en elle un principe de continuité et de stabilité assurant une unité dite *psychique*, c'est-à-dire sans conflit intérieur.

## L'HORS-SEXE D'UN AMOUR

L'homme de bien vit-il seul avec son âme ? Certainement pas. Il sait aimer d'un amour d'amitié, car « l'amitié constitue le bien des cités »<sup>18</sup>.

15. M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, p. 103.

16. *Encore*, p. 8.

17. « Toute l'affaire d'Aristote a été de concevoir l'être comme étant ce par quoi les êtres moins êtres *participent* au plus haut des êtres. » J. Lacan, *Encore*, p. 91.

18. Aristote. *Ethique à Nicomaque*. L. VIII, 1, 23.

C'est le bien social même. Ainsi, si une métaphysique de l'âme détermine l'éthique, celle-ci à son tour détermine le politique. Les admirables (admirés pendant des siècles !<sup>19</sup>) chapitres sur l'amitié de l'*Ethique à Nicomaque* (Livres VIII et IX) introduisent le *Politique*.

Qu'est-ce que l'amitié ? Je n'aime pas mon ami, pour ce qu'il m'est utile ou agréable (deux principes d'inconstance), mais je l'aime pour lui-même. *Velle bonum alicui* : je souhaite, je veux et j'accomplis son bien. Et lui, de même à mon égard. Et nous le savons. Là est la stabilité de l'amitié.

Or, l'amitié trouve son fondement chez l'homme de bien dans l'amour qu'il a pour lui-même, — à entendre : pour sa *psyché*. Altruisme et égoïsme bien compris sont strictement corrélatifs. L'homme de bien « est avec son ami dans une relation semblable à celle qu'il entretient avec lui-même, car l'ami est un autre soi-même »<sup>20</sup>. C'est un rapport de dérivation. De même, le non vertueux n'a pas d'amis parce qu'il ne sait pas s'aimer.

Par exemple, je souhaite à mon ami du bien, une longue vie, vivre en sa compagnie, partager ses joies et ses tristesses (sentiment, dit Aristote, particulièrement vif chez les mères vis-à-vis de leur enfant). Or, ce souhait n'existe que dans la *mesure* où je veux pour moi-même du bien et une longue existence, dans la *mesure* où j'aime mes souvenirs et mes projets, où je sympathise avec mes joies et mes peines : « L'homme vertueux ne regrette rien », comme Edith Piaf, il ne regrette rien, ni le mal qu'il a reçu, ni le bien qu'il a fait.

A quelle condition ? Que l'âme s'aime, c'est-à-dire que l'intellect et la raison établissent paix et harmonie entre toutes ses « parties ». Alors l'homme de bien, parce que « suprêmement égoïste », aura des amis pour *se voir* lui-même en eux : « De même que lorsque nous voulons contempler notre visage, nous le faisons en nous regardant dans un miroir, — de même lorsque nous voulons nous connaître nous-mêmes, nous nous connaissons en nous voyant dans un ami<sup>21</sup>. » N'est-ce pas là le stade du miroir ?

Oui, certes ! Et c'est pourquoi, « *l'âme aime l'âme* », dit Lacan<sup>22</sup>.

En effet, « pour un homme solitaire, la vie est lourde à porter »<sup>23</sup> ;

19. Ainsi, Lacan fait souvent référence à l'étude de Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Paris, Vrin, 1933.

20. *Loc. cit.*, 1166 a, 3D.

21. Aristote, *Magn. Mar.* II, 15, 1213 a, 15-24.

22. *Encore*, p. 78.

23. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1170 a, 5.

ainsi Ulysse s'écriait : « sois endurant, mon cœur ! ». Mais lorsque l'âme âme l'âme, elle porte ce monde insupportable à deux, deux qui ne sont qu'un dans le miroir.

En effet, dans la recherche du Bien, « chacun des êtres qui sont au monde ne peut s'orienter vers le plus grand être qu'à confondre son bien, son bien propre, avec celui même dont rayonne l'Être suprême »<sup>24</sup>. Or, dans cette tension vers l'Être suprême, le lien d'amitié (de *philia*) entre deux de ces êtres est pour chacun la possibilité de se reconnaître l'un l'autre et de se choisir en *ceci* : « au courage à supporter la relation intolérable à l'Être suprême »<sup>25</sup>.

Ainsi ce qui est reconnu et choisi en ce courage de l'ami, c'est l'âme. Et l'on peut se demander si l'invention de la *psyché* n'est pas un effet de l'amour d'amitié.

Or « tant que l'âme âme l'âme, il n'y a pas de sexe dans l'affaire »<sup>26</sup>. Tel est le hors-sexe de la bonne éthique sociale, celle qui a d'abord fait lien *civique* (entre hommes), pour s'étendre ensuite au lien *conjugal* lui-même, et en déterminer les deux buts : aide mutuelle et procréation<sup>27</sup>. Éthique *homosexuelle* avec deux *m*, dit Lacan<sup>28</sup>, là où Freud parle du lien social comme amour homosexuel sublimé, inhibé quant au but. En cette non-hétérité la sexualité est escamotée : pas de place pour la femme en l'Autre, si ce n'est en tant que mère, *quoad matrem*, à moins de « faire l'homme » en hystérique.

Tant qu'il s'agit de la mère, il n'est pas question de la différence homme-femme. C'est ainsi que F. Dolto a pu écrire à juste titre en bonne aristotélicienne : « C'est réaliser son idéal de mère que de donner sa vie pour son enfant. En sauvant mon enfant, je me sauve *en tant que mère*. » Elle sauve son image ; en effet, « c'est à soi-même, narcissiquement projeté, à qui l'on porte secours »<sup>29</sup>. Secours à *l'enfant* : ni garçon, ni fille.

Si Freud prend le relai d'Aristote, c'est en tant que le dit de ce dernier, transcrit par ses élèves, met bien en évidence la morale sociale de nos sociétés. Même si nous ne croyons pas explicitement qu'il y ait un Bien suprême dont les biens particuliers seraient le reflet, même si nous disons ne croire qu'aux biens pluriels, de toute façon demeure la

24. J. Lacan, *Encore*, page 78.

25. *Ibidem*.

26. *Ibidem*.

27. Sur cette application au mariage, au cours des deux premiers siècles, voir les chapitres V et VI de M. Foucault dans « *Le Souci de soi* », Paris, Gallimard, 1984.

28. *Loc. cit.*, p. 79.

29. *L'évangile au risque de la psychanalyse*, Paris, 1977, pp. 167, 166.

supposition d'un *bien* où se sait notre bien : que ce soit le Prince, la majorité populaire, mes parents, mon médecin, mes amis. Bref, dès qu'il y a *consensus*, contrat, crédit fait à l'Autre dans l'accord des *psychés*, il y a ce que Freud appelle le transfert.

Mais ce qui nous importe est de rencontrer la *limite* de cette éthique, c'est-à-dire celle du transfert. Elle apparaît lorsqu'on la franchit (avant, on ne la sait pas !). Et ce qui la franchit, c'est l'amour, c'est êrôs, à distinguer sévèrement de la *philia*. Tel est le chemin à frayer maintenant.

La haine, la méchanceté, n'est pas de vouloir du mal à l'autre. Pas du tout ! Ce serait de l'agressivité.

Je veux le bien de l'autre. Je l'accomplis. Et ça rate. L'autre n'en veut pas. Freud nomme ce refus pudiquement : réaction thérapeutique négative. Il suffit que je veuille le bien d'autrui, pour qu'il se précipite en son contraire. C'est à partir de là que Freud a écrit son *Au-delà du principe de plaisir* en 1920.

Dans mé-chant, il y a le préfixe mé-, l'adverbe « mal », — et le -chant du verbe choir. La méchance, c'est tomber mal, à côté. *Fehlleistung*, dit Freud, acte manqué comme formation de l'inconscient. Il y a fêlure ; une faille s'ouvre : ça ne colle pas. On ne fait de méchancetés que pour le bien de l'autre, en ceci même que ça rate. Surprise qui me réveille comme un coup de poing, et m'éveille possiblement à la question sur le désir de l'Autre, au-delà de son bien.

Alors, comment *prendre cet acte manqué* ? Comment faire avec cette faille dans le savoir du bien ? Eh bien ! Il y a à choisir entre deux voies.

*Première voie* : elle est de prendre mal cet acte manqué. Je sais ton bien, tu n'en veux pas ; plus encore : tu fais le contraire. Eh bien ! Ta résistance, je ne l'accepte pas, parce que c'est moi qui *sais* ton bien et qui peux le réaliser. Je ne suis pas supposé le savoir ; je le sais. Or, ta résistance à être plus parfait *par* moi met en cause ma volonté bonne, ma perfection, mon être même, pris comme objet persécutif. Fondamentalement, pourquoi cette mise en cause est inadmissible ? Lacan à la fin du Séminaire « Les non-dupes errent », le 11 juin 1974, disait : « Pour la première fois dans l'histoire, il vous est possible à vous, d'errer, c'est-à-dire de *refuser d'aimer votre inconscient*, puisqu'enfin vous savez ce que c'est : un savoir, un savoir emmerdant ! »

Emmerdant, parce que ce n'est pas un savoir de notre bien. Alors, je le refuse. Et puisque l'autre ne veut pas de mon être sachant son bien, je me retire sous ma tente. Je m'abstiens et je protège mon image en protégeant celle de l'autre. Bref, je renonce à l'amour : éthique de maître, du « maître de Santiago », à la Montherlant.

## THANATOS EST-IL LE CONTRAIRE D'ÉRÔS ?

*L'autre voie* est d'être amoureux de son inconscient, d'en être le dupe de la bonne façon. Loin de m'abstenir, je recommence, je m'obstine.

Je veux ton bien-être : ta santé ? Ça rate ! Tes loisirs ? Ça rate encore ! Ta beauté ? Encore ! Mais chaque fois, à chaque acte manqué, je repars encore, encore... ; je prends plaisir à ce savoir emmerdant d'une dysharmonie qui n'est la faute de personne.

Lacan présentait ce mouvement de l'amour ainsi<sup>30</sup> : un mouvement sinusoïdal de part et d'autre d'une ligne, aller et retour, en deçà et au-delà de la ligne. Or, celle-ci est la *limite franchie par l'amour*, l'amour de celui qui n'est pas aristotélien et qui ne refuse pas d'aimer ce savoir qu'est l'inconscient. C'est pourquoi, Lacan pouvait dire : « La vraie amour débouche sur la haine<sup>31</sup>. »

Mais à s'ouvrir sur la haine, l'amour se transforme-t-il en son contraire ?

Je dis que je fais le contraire d'un savoir supposé du bien de l'autre. Mais ce savoir n'est que supposé. Et si je le désuppose, alors puis-je encore parler de contraire ?

En effet, il n'y a de contraire que dans la supposition du bien su. Il n'y a de mal que jaugé à l'aune d'un bien supposé su. Il n'y a de méchanceté que par comparaison à ce que je pense savoir de la vraie bonté. Bref, il n'y a d'enfer que s'il y a un ciel.

Freud a écrit en exergue de la *Traumdeutung* : *Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo*. C'est dans l'hypothèse qu'il y a des *superos* ; mais qui le sait ? L'attraction pour le mal ne vient-elle pas de l'exaltation du bien ?

De même, Freud ayant défini *Erôs* suivant le mythe d'Aristophane, comme principe de fusion et d'unités toujours plus larges, est obligé de poser *Thanatos* comme son contraire. Mais si *Erôs* ne fait pas un, s'il n'y a pas de savoir du rapport sexuel, alors cette nécessité tombe.

En effet, la haine n'est pas le contraire de l'amour ; elle est le moyen dont nous disposons pour désupposer le sujet supposé savoir, d'un savoir sur le bien et le bien-être. Les bonnes âmes peuvent certes s'en lamenter. Mais nous n'avons pas le choix. La seule question est celle-ci : comme faire selon cette deuxième voie, c'est-à-dire si l'on ne renonce pas à l'amour ?

30. Séminaire R.S.I. du 13 avril 1975.

31. *Encore*, page 133.

## ÉLOGE DE LA HAINE

L'hainamoration occupe une zone intermédiaire (mais nécessaire) à parcourir de bout en bout : d'un premier point d'où elle naît, à un second qui fasse mur et butée.

La première limite, comme nous l'avons vu, est celle que l'amour franchit. Parce qu'il débouche sur la haine, l'amour franchit la limite de l'amitié, du *velle bonum alicui*. L'hainamoration nous mène au-delà de l'image de l'autre, de cette image-reflet dont je revêts mon conjoint, ma conjointe, comme d'un habit.

L'enjeu en effet, grâce à la haine, n'est pas le bien de l'autre ni du mien. La haine est négation, chute de la supposition d'un savoir sur le bien. L'amour ne ménage pas, ne protège pas ce bien, et en cela il hait. Mais positivement quel en est donc l'enjeu ?

Au-delà de l'image-habit, la *jouissance du corps de l'Autre* (à prendre comme génitif objectif), de l'Autre comme *hétéros*, radicalement Autre, l'autre sexe. Or, pour cette mise en jeu, nous avons à rencontrer à l'autre bout une deuxième limite non pas à franchir, mais à *instaurer*.

Cette limite est celle même de l'hainamoration en tant qu'elle est hors champ du sexuel. Il faut une limite à l'hainamoration de sorte qu'il y ait du sexuel. Comment l'établir ?

Pas moyen de le faire si nous nous contentons d'aimer notre inconscient et d'en faire l'éloge. Donner le primat en tout à l'inconscient, c'est-à-dire au symbolique, c'est faire de l'analyse un processus inachevé, sans terme. Or, si ce savoir inconscient est dysharmonique, c'est justement pour nous mener au *réel*<sup>32</sup>, soit à ce qui fait limite à l'hainamoration. Comment Lacan l'a-t-il écrit ?

Puisqu'il n'y a pas de savoir du rapport sexuel, il n'y a pas de deux sexes, ni de deuxième (malgré ce que dit la grande Simone !), mais un et un qui ne s'additionne(nt) pas. Il n'y a pas « deux comme tels »<sup>33</sup>. Il reste alors *entre* un et un ce que Lacan note : objet petit a, cause du désir. Pour le coincer en un triple trou, Lacan passera les années qui suivent le Séminaire *Encore* à écrire le nœud-trou du symbolique, de l'imaginaire, du réel : *le nœud borroméen*.

Là est la limite *réelle* à l'hainamoration, limite qui *permet* l'accès à la

32. En effet, « la question n'est pas de la découverte de l'inconscient, qui dans le symbolique a sa matière préformée, mais de la création du dispositif dont le réel touche au réel, soit ce que j'ai articulé comme le discours analytique ». J. Lacan, *Scilicet*, Paris, Seuil, 1975, p. 6.

33. J. Lacan, *Encore*, p. 48.

jouissance du corps de l'Autre. Si l'analyse n'est pas cela, alors elle n'est rien, rien d'autre qu'une psycho-logie, une solution psychique.

## LA RÉALITÉ PSYCHIQUE ?

Or, sur ce point de la *psyché*, de l'âme, où en sommes-nous avec Lacan lisant Freud ?

Lacan lit certes dans le texte freudien ce qu'il nomme R.S.I. ; mais il ne suffit pas de les nommer : il y a à lire leur rapport, car Freud ne peut les lier tous les trois, si ce n'est *par* la « réalité psychique », ce lien qu'est l'âme<sup>34</sup>. Et en cela même il maintient un héritage métaphysique et sa réalité religieuse.

Il y a deux réalités distinctes : la psychique (*psychisch* ou *seelisch*) et la matérielle (*real*), l'une intérieure (*Innenwelt*) et invisible, l'autre extérieure (*Aussenwelt*), et visible. Elles sont strictement corrélatives comme deux mondes avec leur unité, leur plénitude sans vide, leur permanence et leur substantialité.

Or, Lacan dès 1946, écrivant les « Propos sur la causalité psychique » (titre ô combien ironique !) avance que la seule causalité psychique à mettre en évidence est celle de l'action morphogène de l'*imago*. Il n'y a là rien d'intérieur : aucun dedans mental à opposer à un dehors sensible. Et il précise : « Nous en savons réellement moins que l'homme de la préhistoire sur ce que j'appellerai très intentionnellement la matière psychique<sup>35</sup>. »

Que désigne-t-il par là ? Ce que Freud a repéré lorsqu'il remarque que la psychologie est née de l'apparition des esprits, des fantômes, ombres des défunts<sup>36</sup>. Cette considération n'est pas proprement philosophique au sens socratique ou cartésien. En effet, pour l'homme de l'histoire comme de la préhistoire le problème que pose la mort n'est pas d'abord la sienne, mais celle d'êtres chers : comment faire pour que leur *Imago* ne vienne pas hanter nos nuits, nos maisons à la tombée du jour, et troubler nos rêves de leurs reproches ? Quel culte rendre, quel devoir accomplir, quelle dette à payer, quelle réputation à sauvegarder, pour que le deuil de leur présence s'opère ?

Question posée *en toute culture* dès son origine et dont la réponse ne fut pas d'abord religieuse, mais « psychologique », si l'on entend par là

34. J. Lacan, *Séminaire R.S.I.* du 13 janvier et du 11 février, 1975.

35. *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 161.

36. Dans « Considérations actuelles sur la guerre et la mort » (1915). De même dans *Totem et Tabou* les pages sur l'animisme.

ce que fut la psychologie jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle en Europe, c'est-à-dire un discours sur les apparitions des esprits, — avec la psychagogie comme art d'apaiser les fantômes.

Sans remonter jusqu'à la préhistoire, il suffit de lire Homère au chant 23<sup>e</sup> de l'Iliade. Achille vient de perdre son éraste Patrocle, tué par Hector. Il s'endort et que voit-il en rêve ? Ce qu'Homère appelle la *psyché* (ψυχή) de Patrocle, c'est-à-dire son *Imago* :

« Voici que vient à lui l'âme du malheureux Patrocle, en tout pareille au héros, pour la taille, les beaux yeux, la voix, et son corps est vêtu des mêmes vêtements » (v. 65-66).

Et elle s'adresse à l'*imago* d'Achille pour lui faire des reproches sur les funérailles qui tardent. La *psyché* est l'équivalent de l'*eidolon*, ombre, double du corps. L'Hadès, lieu des défunts en est rempli. Et Achille au réveil s'écrit :

« Ah ! point de doute, un je ne sais quoi vit encore chez Hadès, une âme (*psyché*), une ombre (*eidolon*), mais où n'habite plus l'esprit (le souffle) » (v. 103).

Ainsi, chaque homme a une *imago* ; elle se détache de son corps, un instant dans le rêve, l'extase ou l'évanouissement, définitivement au moment de sa mort : « L'homme a une double existence, une sous sa forme visible, et une dans son *image* invisible qui ne devient libre qu'au moment de la mort. *C'est cela la psyché*<sup>37</sup>. » C'est ainsi que Lacan en lecteur de Rohde, peut dire en 1975 que la réalité psychique est à prendre comme une « cosmétologie »<sup>38</sup>, soit un discours non sur un *Welt* intérieur corrélatif d'un *Welt* extérieur, mais sur la parure et les ornements.

Ce n'est qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle avec C. Wolf (la future cible de Kant !) que la philosophie introduira en elle la psychologie comme une étude sur les facultés de l'esprit et sur le mental, à opposer aux états du corps. Et cet héritage métaphysique se perpétue dans la psychiatrie dès le siècle suivant.

La psychanalyse fait rupture avec cette tradition. Elle n'est pas une expérience des profondeurs de l'âme : il n'y a pas d'analyse du « psychique », à concevoir comme un dedans qu'exprimerait la parole, et à opposer à un dehors d'une réalité extérieure (qui est en fait la réalité sociale, et donc éminemment symbolique). L'être humain n'est pas à

37. E. Rohde, *Psyché*, Le culte de l'âme en Grèce et la croyance en l'immortalité, Paris, p. 5. De même : Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977, p. 26.

38. Cf. R.S.I., Séminaire du 8 avril 1975.

l'origine, chez l'enfant, un organisme fermé sur soi (*Lust-Ich*) qui aurait à s'ouvrir au monde pour devenir un *Real-Ich*, selon des lois de développement, — lois que l'analyse aurait à instaurer là où elles auraient manqué, grâce à un moi fort<sup>39</sup>. Telle serait la reprise moderne de « la pensée du manche » chez Aristote.

Parler de psyché, « cela fait des difficultés incroyables, cela entraîne un monde de suppositions ; ça suppose tout, ça suppose Dieu en tout cas : où est-ce qu'il y aurait de l'âme s'il n'y avait pas de Dieu, et si Dieu en plus ne nous avait pas expressément créés pour en avoir une ? C'est inéliminable de toute psychologie »<sup>40</sup>.

Pourquoi ne pas se contenter d'une réalité opératoire ? *Le psychique, c'est l'imgo*, soit une des trois dimensions du paradigme r.s.i. : image d'origine externe, puisqu'elle se constitue d'emblée à partir de son semblable. L'enfant est tout au dehors, d'un dehors qui n'est pas la négation d'un dedans hypothétique.

De même, la psychanalyse est d'emblée lien social en tant que l'*imgo* de l'analyste fait mur, support de l'amour : (a) mur. Il n'est même pas le semblant de l'objet petit a ; mais il en occupe la place par la grâce de l'analysant.

En effet, cette image-habit dont celui-ci le revêt, ne se soutient que d'un reste : l'*agalma*, cause du désir. Pas de moi perception-conscience, ni de psyché intime appelant une herméneutique purificatrice de ses différentes figures.

Là où Aristote disait que l'homme pense *avec* son âme, il est répondu que le sujet parle *avec* son moi. Et de cette parlotte qu'est l'analyse il résultera — ce n'est qu'un minimum ! — un nouveau savoir-faire avec son image, avec ce double qu'est son *eidolon*.

39. Cf. la critique de Lacan de ce freudisme dans *Encore*, p. 53

40. Lacan, r.s.i., Séminaire du 15 avril 1975.



## Le modèle scientifique : Empédocle chez Freud

### 1. REMARQUE PRÉLIMINAIRE

Une dichotomie est introduite dans l'analyse de l'objet traité comme s'il était un phénomène situé sur une ligne d'évolution (ou de progression) qui, face à la finalité qui lui assigne le sens, détermine une division (factice) entre — au-delà — les réalisations anticipatrices (ou « intuitions ») et — en-deçà — les primitivismes —, alors qu'il ne s'agit que de séparer ce qui, dans la critique, a pu être assimilé aux connaissances ultérieures (et faussement valorisé, puisque la modernité légitime l'objet et l'intérêt, à savoir l'occupation qui le concerne institutionnellement) et ce qui, d'autre part, s'en écarte trop manifestement. Le point de vue choisi, à partir d'un aboutissement qui transcende l'œuvre (comme si celle-ci était, ou avait pu être, conçue en vue d'un terme qu'elle ignore), opère une dissociation qualitative, à l'aide d'une historisation d'emblée globale, au lieu de procéder à la reconstitution d'une totalité (scientifiquement provisoire), telle que historiquement, elle a été conçue et construite, face à d'autres totalités, fermées sur elles-mêmes (non moins provisoires), avec lesquelles elle est entrée en concurrence au moment de sa genèse, comme elle sera elle-même désintégréée et remplacée. Le « projet » même, ancré dans sa forme, sera abandonné, sous cette forme. Mais le moment de concentration, créé par l'œuvre (ou le système que l'on déchiffre) est immobile, constituant sa propre temporalité (substitutive), au rythme de laquelle on doit se soumettre si l'on veut saisir le « sens », à savoir le sens que les éléments prennent dans l'ensemble de la structure qui émet un langage propre, et détermine la nature de l'énoncé. C'est cet ensemble seulement qui fait sens (à partir de son centre), et qui pourrait

être, en un deuxième temps, interrogé sur sa signification (ou portée) — en soi (en dehors des conditions de son déchiffrement), par rapport à d'autres pensées, par rapport à nous.

## 2. LECTURE DE *DIE ENDLICHE UND DIE UNENDLICHE ANALYSE*, SECTION VI SUR EMPÉDOCLE<sup>1</sup>

L'assimilation de la doctrine empédocléenne de l'Amour et de la Haine, qui est au centre de ce que Freud appelle son « intérêt » (*unser Interesse*), avec « la théorie psychanalytique des pulsions » est si tentante que Freud note qu'on pourrait presque parler d'*identité*, s'il n'y avait d'un côté l'imagination *cosmique* (non scientifique), et de l'autre une limitation (scientifique), la validité (en psychanalyse) étant restreinte au domaine biologique (*während unsere [Phantasie] sich mit dem Anspruch auf biologische Geltung bescheidet*). Cependant cette différence est aussitôt abolie, ou du moins réduite, sur la base d'une théorie de l'animation universelle, d'un panpsychisme, qui orientait fortement les descriptions (positivistes ou scientistes) de la pensée présocratique au début du siècle (avant la réhabilitation d'une interprétation plus ontologique avec la phénoménologie, puis ultérieurement d'un point de vue logique), et dont la présomption est ici même tirée par Capelle (le compilateur suivi par Freud)<sup>2</sup> du nom de « démons » prêté aux puissances (sans que l'on se soit vraiment demandé de quel type de transposition ou transfert il s'agit pour Empédocle). Le fait primitiviste, effaçant une frontière, favorise par contrecoup l'utilisation à caractère scientifique. Freud, sur ce point, s'en remet directement à Capelle, qui (dans sa présentation) par parti pris (pour restreindre l'effet de la personnalisation démoniaque des deux forces), accentue, dans une nouvelle opposition, le caractère de « forces naturelles » de l'Amour et de la Haine, dénués d'intelligence (selon la critique d'Aristote) et donc de portée téléologique, et d'autre part (selon une vue non moins influencée par la critique aristotélicienne) leur fonction « mécanique » (dans les termes du déterminisme), à côté de la

1. Je cite le traité de Freud (1937), d'après la *Studienausgabe*, volume complémentaire sur la technique thérapeutique, Francfort 1975.

2. Le livre de vulgarisation, consacré à la pensée présocratique par Wilhelm Capelle (universitaire bien informé), textes et traductions, accompagnés d'une présentation, a paru dans une collection répandue, chez Kröner : *Die Vorsokratiker*, 1935, juste avant l'utilisation qu'en fait Freud (nouvelle édition en 1938, 1940, puis après la guerre). Il semble que ce soit le seul livre que Freud ait eu sous les yeux en écrivant ces pages.

causalité fortuite. La présentation de Freud se rattache étroitement à ce résumé. D'une part, il retrouve dans les mots son propre propos avec l'adjectif « pulsionnel » (*triebhaft*) que Capelle se trouve avoir employé dans un sens *physique* (le sens de la physique, dédivinisé), pour caractériser les forces (ou pour en faire de simples « forces ») — le regard de Freud s'était arrêté sur cette phrase, qu'il cite : « *triebhaft wirkende Naturkräfte* » ; d'autre part, transformant légèrement la source, il retient le rôle du hasard dans ce qu'il classe parmi « les idées modernes » — à savoir, principalement, l'évolutionnisme, avec le rôle qu'il accorde au hasard —, histoire qu'il teinte de darwinisme : développement par paliers des êtres vivants, voire survie des plus aptes, qu'il trouvait formulée chez Capelle (voir p. 187 — aussi p. 215), mais on pouvait lire dans les *Penseurs de la Grèce* de Théodor Gomperz<sup>3</sup> que cette progression par stades traduisait la profondeur des intuitions du naturaliste.

On ne tient pas compte, dans cette assimilation avec des doctrines ultérieures (dans une certaine mesure même contemporaines d'Empédocle), du fait que l'évolution n'était nullement ouverte, mais qu'elle s'inscrivait dans un cadre fixé ; le point de départ, mais le terme aussi, étaient d'avance connus, si bien que les étapes du chemin, avec les événements cosmiques qui le jalonnent, tirent leur signification d'une donnée initiale. L'un et l'autre (comme presque tous les critiques) admettaient en plus une double évolution, concurrentielle — l'une sous le signe de la Haine, ce qui n'était pas seulement gratuit (voire impraticable, ou impensable) en soi, mais contredisait plus fortement encore (par la réversibilité) l'évolutionnisme que l'on découvrait (ou extrapolait) par ailleurs.

Freud était, dans le contexte de l'*Analyse*, plus intéressé encore, par la définition des deux puissances — dont l'une tend à rassembler en une unité les particules constitutives, alors que l'autre cherche à défaire ou à annuler ces compositions, en libérant les parties d'élément.

Les antagonistes étaient ainsi distingués, et l'adversité érigée en affrontement de principes égaux, sans différence fondée qualitativement, comme si la destruction (hypostasiée) était capable d'imprimer au devenir une structure comparable à celle de la puissance démiurgique — un devenir par le dé-devenir ? Freud reproduit, dans

---

3. La première édition de ce livre très connu est de 1895 pour le premier volume. Gomperz est un professeur de philologie et de philosophie à l'Université de Vienne, dont la femme a été soignée par Freud.

cette présentation d'un dualisme formel, l'opinion (alors prédominante — mais qui n'a pas été abandonnée aujourd'hui) des deux évolutions parallèles (triomphe de l'Amour ou de la Haine au terme de chacune des évolutions). La logique (défectueuse) du système ne pouvait pas retenir son attention (elle l'aurait frappé, si elle l'avait retenu) ; c'est la dualité même des pulsions distinctes qu'il lui importait alors d'imposer, ou de rendre crédible. « Je n'ignore pas que la théorie qui veut dresser la pulsion de mort, de destruction, d'agression, comme un partenaire — et il précise : « de plein droit » « égal » (*gleichberechtigt*) — face à l'Eros qui se manifeste dans la *libido*, a en général eu peu d'écho et n'a guère été reconnue, même parmi les psychanalystes » (p. 384). C'est pour combattre cette carence (et réticence) que l'autorité d'Empédocle est invoquée. Freud n'hésite pas à se situer lui-même, sous la protection de ce garant et patron. Certes, la théorie de la double pulsion est la sienne (c'est celle que dans cet écrit il développe), mais à considérer l'étendue de ses lectures (surtout dans les années antérieures), rien ne permet d'exclure que, au moment où il l'exposait, en vertu d'un phénomène de cryptomnèse, c'était déjà l'opinion d'Empédocle (plus précisément ce que la critique en avait fait — et que Freud aurait lu autrefois) qu'il professait, avant même de procurer, à présent, plus de crédibilité à la thèse (ou à l'hypothèse), devant les doutes de ses collaborateurs, par un témoignage invoqué à l'appui de la défense. C'était, peut-être, de l'Empédocle appelé à témoigner en faveur d'Empédocle. Rien ne devait (ou ne pouvait) arrêter Freud, dans ce contexte, et l'empêcher de procéder aux assimilations (s'il s'agissait peut-être, et même probablement, génétiquement de la même chose). *Philia*, l'Amour, c'était l'une « de nos deux pulsions originelles » ; *Neikos*, la Haine (ou le Combat) était l'autre. N'avaient-ils pas les mêmes fonctions — d'une part, l'Amour, de comprendre la matière présente (*das Vorhandene*) dans des unités de plus en plus vastes (un dynamisme unificateur en expansion), et, d'autre part, la Haine, de détruire les formations issues de l'action du principe antagoniste ?

La différence avec Empédocle, selon Freud, est due, à son tour, à l'évolution temporelle. Les idées ne sont plus les mêmes. Il y a d'abord la disparition de la dimension cosmique (la limitation à la biologie du psychisme, « qui nous a été imposée ») — ce qui supposerait, pour que la division des domaines pût être maintenue dans ces termes, que le cosmos ne fût qu'une extension, comme séparable ; mais la matière, les composants, ont également changé de nature ; pour ne pas confondre (avec Empédocle) l'empire de l'inanimé avec la vie, on ne peut pas continuer à considérer les « éléments » ; aussi ne pense-t-on plus en catégories de mélange ou de séparation de particules, mais de

« soudage » (ou soudure) et de dissociation (*Entmischung*) des composantes pulsionnelles †.

En outre, dans la ligne de l'actualisation, il ajoute que la Haine (ou : Querelle) a été autrement démythifiée encore ; elle a été dotée d'un substrat biologique, où la pulsion de destruction est rapportée à la pulsion de mort ; or cette pulsion (introduite dans une relation dialectique avec son opposé) n'est autre que l'élan qui pousse le vivant à rejoindre l'inanimé — comme si celui-ci, conduisant à la dissolution, formait la contrepartie inséparable, et comme complémentaire, de l'élan vital.

La destruction était ainsi rattachée à la « biosphère », comme une négation de la vie, liée à l'instinct vital. Et Empédocle en même temps, l'auteur des *Catharmes*, purifié et comme blanchi, dépouillé de toutes ses attributions compromettantes de mystique et de magicien, de sectaire, de missionnaire au service d'une politique (et d'une religion) — au profit de la science dont il suffisait de limiter le domaine, en retranchant certaines envolées spéculatives, qui n'ont plus cours, pour tenir avec lui, contre les détracteurs de la dualité, l'autorité scientifique recherchée, archaïque, mais modernisable — et comme métamorphosée, « réincarnée » — si l'on s'exprimait dans les termes de la métempsychose qu'on en avait retranchée.

En insistant sur la diversité des aspects de la personnalité d'Empédocle, un être d'exception, faustien, mais aussi inquiétant, réalisant en sa personne les « incarnations » les plus contradictoires et, selon les catégories modernes, inconciliables : « chercheur, penseur — mais prophète et magicien, politicien, philanthrope, médecin initié dans les arcanes de la nature » (tout ce qu'on tirait des histoires, plus symboliques qu'anecdotiques de la fameuse biographie de Diogène Laërce qui, jusqu'à Hölderlin, a plus fortement marqué la figure que l'œuvre, qui s'était perdue). Freud suivait là encore une tradition de l'interprétation moderne (la disparité avait été soulignée dans un article

---

4. Si Freud a pu voir (ou croire) anticipés mythiquement ses propres principes dans la pensée grecque, on a pu être tenté de lire, à sa suite, les fragments d'Empédocle à l'aide des concepts employés par la psychanalyse, à la recherche d'intuitions communes, comme le fait Sarah Kofmann dans une étude intéressante, « Freud et Empédocle » (dans *Quatre romans analytiques*, Paris, Editions Galilée, 1973, pp. 31-66), au lieu de creuser la différence qui importe. La construction spéculative est traitée globalement (sans considération des « savoirs » particuliers, comme le serait l'embryologie) comme « mythique », et transposant comme telle la vérité psychobiologique. « Un spécialiste ne peut qu'échouer et contribuer à maintenir les hommes dans l'illusion métaphysique » (p. 70).

de Diels, mais elle ne l'est pas moins chez Gomperz ou Capelle), qui, pour s'accommoder des régressions dans le progressisme, construisait un caractère complexe, une nature quasi protéiforme — sans s'interroger sur la signification que pouvait revêtir la volonté de déplacer (socialement et culturellement) un discours et les effets d'un savoir, ni sur les moyens qui pouvaient être liés à la réalisation de cette ambition (et en fournir les indices). Cependant, dans la stratégie qu'il suit, plutôt que de se montrer troublé, Freud recourt à la distance historique pour excuser, ou du moins expliquer, la multitude des aspirations par des tentations interdites depuis : « l'empire du savoir n'était pas divisé encore en tant de provinces » (p. 385). Tout ce qu'Empédocle avait aussi été — en plus de son état de médecin biologiste —, il n'aurait plus choisi de l'être à l'époque de Freud.

En fait, en rattachant la pulsion de la mort étroitement à la vie, il s'était en un sens rapproché d'Empédocle, chez qui la Haine est indissociable des mouvements créateurs de vie (elle est la condition de leur existence partielle). Cependant, Freud, comme si cette définition (ou approche d'une définition) restait encore trop près d'un postulat indémontrable (toujours il « convainc »), ajoute à la fin qu'il ne contestera pas qu'une pulsion, appelée « analogue », à savoir une pulsion de destruction non liée à la vie, poussant à son propre terme, a pu exister indépendamment de la « vie » : « on ne peut pas dire qu'une pareille pulsion n'ait vu le jour qu'avec l'apparition de la vie ». Sachant que par la limitation, en accord avec ses propres fins, il s'est approprié les témoignages à sa disposition, il revient à son autorité pour lui restituer intégralement son intuition (il pense revenir — en fait il s'éloigne). La démarche est assez remarquable. Ne fallait-il pas laisser à Empédocle ce qui lui revient, si Empédocle, ce n'est pas Empédocle (ce qu'il a pu dire), mais une « vérité », un « noyau de vérité » (*ein Wahrheitskern*), que des découvertes futures pourraient approfondir et préciser et qu'il importait donc d'autant plus de conserver intact, dans sa forme originelle, comme une pensée à repenser ?

Quand il revient sur ce même point, dans le chapitre II de l'*Abrégé* posthume, en rappelant au lecteur la résistance qu'il sait qu'il lui faudra surmonter chez les analystes, l'interaction des pulsions fondamentales (la part de collaboration et de lutte dans le jeu des antagonistes, *das Mit- und Gegeneinanderwirken*) est rapportée aux lois plus générales de l'attraction et de la répulsion qui ne règlent pas moins le monde de l'inorganique.

Ce n'est pas à une meilleure compréhension d'Empédocle (de ce qu'il a pu penser), par l'analyse des déformations qu'on lui a fait subir, à savoir des attentes fallacieuses (ce n'était pas là, pour lui, une

préoccupation), que la dernière phrase ouvre la voie, mais à une meilleure compréhension de la chose. Empédocle était pour la dualité, il la figure, avec tout l'éclat de cette intuition : « amour » et « haine », qui garde sa force, qu'elle qu'elle fût, désignant une enceinte, à l'intérieur de laquelle l'on finira bien par savoir ce qu'il faut penser exactement des deux pulsions.

### 3. PROBLÈMES DE L'ATTITUDE (NON-CRITIQUE) FACE AUX VALEURS CULTURELLES

La doxographie est adoptée et intégrée telle quelle. C'est que, comme l'œuvre, qui se construit et où toute la créativité est investie, forme le système de référence, le reste (ce qui est extérieur) est ou interprété (à la lumière du système) comme une matière, ou mis en relation avec des éléments internes à la doctrine, mais non analysé dans sa « vérité » propre.

1. D'abord, on ne peut pas faire autrement (« matériellement ») ; on pourrait du moins, dans le principe, poser le doute.

2. Cette attitude s'explique si l'intérêt scientifique majeur forme le centre d'une activité expansive, propre à fournir une compréhension des choses (d'une nature virtuellement universelle) ; il se déplace alors sur un terrain qui est pris pour ce qu'il est et comme il est — pour ce qu'on pense qu'il est. Il y a là une part de conformisme, comme imposée (qui se retrouve dans d'autres positions similaires) — une absence de critique qui est la rançon de la critique.

3. Sans doute peut-on aller plus loin, et déceler (à travers la reconnaissance par Freud des valeurs établies ou publiques de l'art ou de l'histoire) la volonté de maintenir ailleurs, dans un autre domaine, le monopole de l'émancipation et de la démystification, peut-être même d'installer face à soi (ou d'accepter) une légitimité (académique ou autre, morale) qui laisse en place les mécanismes réglant le jeu social, parce que ceux-ci interviennent, comme tels, dans le champ qui prime, comme l'un des facteurs — et comme un facteur déterminant — des luttes biologiques.



## So what ?

(Remarques sur l'hainamoration  
comme issue de l'analyse didactique)

Le point de départ de cette communication peut être situé en 1976 lors d'une soirée de travail de l'Ecole Freudienne de Paris. Lacan, exceptionnellement, était présent. Et un de ses analysants traitait de ce dont je souhaite que nous parlions aujourd'hui. Jusque-là il n'y a rien de très remarquable. L'exposant faisait état de l'article de M. Balint *Analytic training and training analysis* de 1953 ; il rappelait que l'auteur y donnait une description clinique d'une des fâcheuses figures possibles de l'issue de la didactique. Balint avait pu dégager cette figure spécialement à partir des analyses de la troisième génération de didacticiens.

Ferenczi, une fois encore avait soulevé le lièvre avec le reproche public dont son analyste, Freud, était la cible : Freud aurait négligé d'analyser, dans son cas, ce qu'il est convenu d'appeler le « transfert négatif ». Et Balint, lui-même analysé par Ferenczi, de remarquer, avec un humour dont on ne sait s'il est anglais ou hongrois, qu'un candidat qui déclarerait aujourd'hui, comme l'avait fait Freud (en réponse à Ferenczi) dans *Analyse finie et infinie*, qu'il ne trouvait « aucun signe de transfert négatif », serait sévèrement blâmé par son contrôleur !

Dans la suite de cette plainte transférentielle de Ferenczi, la discussion de l'interprétation du transfert négatif s'est focalisée, cristallisée et même figée dans une contradiction. D'un côté, quand le transfert négatif vient au jour crûment dans l'analyse il ne se prête pas à l'interprétation : la haine dont l'analyste est l'objet empêche l'analysant d'accueillir quoi que ce soit venant de lui, le provoque même à refuser d'associer, si ce n'est à interrompre le traitement ; ainsi l'interprétation apparaît-elle dans ce cas intervenir *trop tard*. Mais d'un autre côté, si un

souci de prévention de cette situation extrême pousse l'analyste à interpréter les signes avant-coureurs du transfert négatif dès qu'ils viennent au jour, son intervention est reçue comme réellement inamicale et de plus, se révèle inefficace puisque ce qu'elle vise n'est pas véritablement présentifié. Contre l'avis de Freud ce second procédé fut, par la suite, adopté très généralement. Mais l'analyste faisant alors, suivant la belle métaphore de Balint, une montagne de chaque taupinière de haine, il s'en suivit ce qu'il nomme aussi une « collusion secrète » (*a covert, insincere, or even hypocritical collusion*) entre analysant et analyste. L'analysant, en effet, n'est pas sans repérer cette sorte d'évitement dans quoi est engagé son analyste bien qu'il se donne l'allure, avec ses interventions, d'un qui ne craint ni la haine ni l'hostilité. Il y a « collusion » dès lors que l'analysant se met à jouer le jeu de l'analyste, à faire semblant de considérer, comme lui, ces maigres traces de haine qu'il lui désigne comme étant une haine véritable. Il n'est, de là, d'issue pour l'analysant qu'à introjecter l'image idéalisée de son analyste « *tout en polarisant toute l'intensité de l'agressivité et du mépris sur les ignares malveillants qui, dans leur aveuglement stupide, refusent de reconnaître et de respecter l'idole...* » — cette image d'ignares malveillants, pour être latérale, n'en est pas pour autant moins nécessaire : elle est un habit prêt à porter pour les collègues de l'analyste. Dans cette logique, plus l'analyste sera productif, appliqué, inventif au plan théorique comme sur le terrain de la clinique, plus donc il sera susceptible d'être contesté et plus l'analysant aura de bonnes raisons de le soutenir et de condamner ses adversaires. L'analysant aura peut-être ainsi absolument raison du point de vue de la doctrine, il n'en reste pas moins qu'il y aura eu fourvoiement au plan de l'effectuation du transfert. Là joue l'effet de secte. Le candidat est ainsi provoqué — conséquence remarquable — à choisir un analyste notoirement imbécile (il n'a que l'embarras du choix, la participation de l'analyste à la hiérarchie est une bonne garantie pour cela) afin de prévenir cette issue fâcheuse. Ce choix est plus fréquent qu'on ne croit !

En 1976 il s'agissait, bien entendu, de montrer comment, avec Lacan, une autre sortie de la didactique était devenue envisageable. Là encore, étant donné le contexte, rien de bien étonnant. Et je ne m'arrêterai pas davantage sur cette touche de manichéisme qui ordonnait l'ensemble de l'exposé.

Les choses deviennent plus corsées avec la remarque qui suit : ce qui était ce jour-là dénoncé s'est avéré, depuis, être cela même qui allait donner sa consistance au mode d'inscription du dénonciateur dans le champ de la psychanalyse. Aimer « Lacan », sa personne, son œuvre, haïr ceux qui ne sont pas de cet amour-là, telle est la posture. C'est ainsi

qu'alors même qu'on prétendait la subvertir on se trouvait confirmer de fait, dans l'agir, une nouvelle fois ce que j'appellerai désormais la « solution Balint ».

Réaliser ce qu'on dénonce, qui échapperait à ça ? Plus vive, plus soutenue sera la dénonciation, plus implacable sera la réalisation. C'est dire que cette loi se vérifie d'une façon d'autant plus caricaturale que l'enjeu est plus important. Or il y a un enjeu réel dans la terminaison de la didactique.

Entre autres choses, la façon dont se transmet la technique analytique fait signe de cet enjeu. Dans le cadre de la solution Balint, on l'aura peut-être déduit, la transmission procède du mimétisme. Ainsi un analysant de l'analyste que j'évoquais raconte-t-il qu'il va chez son analyste (ce récit est donné comme exemplaire de sa pratique) et déclare : « C'est insupportable », ce à quoi l'analyste répond : « Bon, si c'est insupportable payez et revenez. » Une telle intervention, mimétique par rapport à certaines séances chez Lacan<sup>1</sup>, ne saurait être considérée a priori comme injustifiée. Je ne la cite que parce que l'analysant y va de ce commentaire : cette intervention lui signifie qu'il est responsable de sa parole, qu'il a à la soutenir « *frente a otro que escucha* »<sup>2</sup>. Ici le parcours est bouclé, le sujet est sommé d'assumer la charge de son énonciation alors que l'association libre, Lacan le notait, avait précisément pour fonction de mettre l'énonciation au compte du psychanalyste. Il est bien connu qu'une des façons les plus usuelles de contourner la règle de la libre association est de se présenter, « face à l'autre » comme responsable de son dire. On voit ici, au plus quotidien d'une pratique combien J.A. Miller ne croit pas si bien dire quand il lance le mot d'ordre « Lacan contre Lacan ».

Je conclus de ce que je viens de vous rapporter à la formidable prégnance de la solution Balint, et vous propose, en conséquence, d'y aller voir de plus près.

## HISTOIRE DE LA DIDACTIQUE

Cette solution Balint n'est pas seulement l'issue de nombreuses analyses didactiques, sorte de tronc commun final d'analyses singulières, elle est aussi celle qui se produit à partir du moment où la

---

1. Une de ces séances a circulé comme un mot d'esprit. Un de ses analysant s'allonge sur le divan de Lacan et dit : « Finalement... » moyennant quoi Lacan suspend la séance.

2. German Garcia, « *Alianza mafiosa y psicoanálisis* » (sic).

didactique est problématisée d'une certaine façon, avec ce que cette problématisation implique d'appareil institutionnel. Aussi convient-il, avant de l'étudier d'un point de vue doctrinal, de dessiner les grandes lignes de cette problématisation.

C'est, d'ailleurs, ce que fait Balint en distinguant cinq périodes dans l'histoire de la didactique. Il les nomme respectivement : 1/ instruction pure, 2/ démonstration, 3/ analyse véritable, 4/ superthérapie, 5/ recherche.

Dans la première période il n'y a pas d'analyse didactique, on devient analyste en lisant les textes de Freud. La seconde période est inaugurée quand est mis en acte le souci d'une expérimentation personnelle de la vérité de ces textes. Ainsi le candidat peut-il reconnaître la validité et l'efficacité de l'analyse d'une façon qui ne soit pas seulement abstraite. Mais déjà, de l'*instruction* à la *démonstration*, un écart se creuse, une naïveté choït. D'une part l'initiative de sa formation n'est plus laissée au candidat, d'autre part et surtout on passe de la reconnaissance subjective de la validité d'un savoir sur la vérité à un rassemblement sur la base d'une croyance puisque ce savoir est un savoir incroyable. Dans la seconde période le psychanalyste en place ne laisse plus seulement s'instruire le candidat mais vise, comme l'écrit Freud bien plus tard en décrivant ce moment, à « *conférer à l'étudiant une conviction sincère quant à l'existence de l'inconscient* ».

Ferenczi fut le plus actif critique du procédé de la seconde période. En déclarant qu'une situation où l'analyste serait moins bien analysé que ses patients ne serait pas tenable il heurtait certes de front tous ceux qui prétendaient qu'il ne fallait pas toucher au bien le plus précieux de chacun à savoir sa *personnalité*. Toutefois, après les ruptures d'Adler, de Jung et de Steckel son exigence pouvait être reconnue fondée. Elle le fut, de fait, et le congrès de Budapest de 1918 devait forger les bases d'un nouveau dispositif pour la formation des psychanalystes. « *L'analyse didactique est simplement une psychanalyse* », Eitingon devait, quelques années plus tard (en 1922) prendre acte de la victoire de Ferenczi. Ce n'est pas dire pour autant qu'il allait désormais mettre en œuvre, dans son institut de Berlin, cette formule, et d'une façon qui aurait été conséquente. Non seulement la durée de la didactique est prévue mais encore la didactique est prise en sandwich dans un cycle d'études qui commence par une série de cours intensifs et se clot par le contrôle. De plus Eitingon prévoit que chacune des phases de ce cycle doit être menée à bien pour l'accès à la phase suivante. Il apparaît ainsi nettement que ces règlements font de la didactique autre chose que « simplement » une psychanalyse.

C'est encore Ferenczi qui mettra les pieds dans le plat en 1928, en

formulant une nouvelle exigence : l'analyse didactique doit être une analyse *totale*ment achevée. Ceci inaugure la période que Balint nomme « superthérapie ». Nous accueillons volontiers cette appellation, car elle a cet immense avantage, en supplémentant d'un quelque chose (le « super ») l'intention thérapeutique, de détruire l'idée de la thérapie comme retour à un état antérieur.

Nous nous trouvons, aujourd'hui encore, dans cette quatrième période qui a débuté en 1928 (La cinquième, celle dite de « recherche » n'est qu'un vœu pieux de Balint). Bien que Freud se soit montré pour le moins réservé quant à l'effectuation de cette superthérapie, il faut constater, avec Balint, qu'elle fut partout mise en œuvre et qu'elle a fonctionné, selon la formule même de Ferenczi, comme *seconde règle fondamentale de la psychanalyse*.

Concernant la pratique de la didactique deux traits majeurs caractérisent la superthérapie : le souci d'analyser au-delà de l'Œdipe et l'attention portée au transfert négatif. Il suffit d'être un peu informé de l'histoire du mouvement analytique pour repérer, à la seule formulation de ces deux traits, que la mise en acte de cette superthérapie est allée de pair avec l'éclatement du mouvement en diverses écoles. Qu'on évoque simplement le kleinisme. Mais, peut-être plus radicalement, Balint constate que chaque didacticien (il s'agit de ceux de la troisième génération, de ceux qui insatisfaits de leur formation, allaient faire une tranche ailleurs, déplaçant souvent d'une ville à l'autre, d'un pays à l'autre, leurs analysants avec eux !) avait sa propre idée de la superthérapie et se trouvait ainsi non pas s'inscrire dans une école mais *être* une école à lui tout seul et ne faire ainsi école qu'avec ses propres analysants.

Le mérite du travail de Balint n'est pas simplement d'avoir décrit cette situation, il est aussi d'avoir dit : « il y a un os », ça ne va pas, et ça ne va pas très précisément au niveau de la terminaison des analyses didactiques puisque dans un tel contexte l'analyse didactique a pour issue ce que nous avons ici nommé « la solution Balint ». En ce sens, malgré ce qu'il en dit, Balint est bel et bien un élève de Ferenczi.

Deux remarques pour conclure ce point.

Si une communauté pour l'analyse doit être une école — comme Lacan l'a voulu sans jamais revenir là-dessus après 1964 — c'est parce que cette nomination « école » vient accrocher quelque chose qui se laisse entr'apercevoir dans l'imaginaire, parce qu'il y a de l'école là même où on fait semblant de société savante ou de regroupement contractuel. Il ne me semble pas exagéré d'affirmer même que de tels regroupements sont faits pour protéger la place de l'école selon un mode qui ne peut être que *sauvage* puisque propre à chaque un des

didacticiens. Chacun se garde ainsi les coudées franches, même si tous sont inconfortablement assis sur la même aporie. Car il y a une contradiction entre prétendre être le seul ou même s'imaginer être seul et l'école. L'école sauvage est celle du maître qui ne peut précisément pas faire école, même pas association avec d'autres maîtres comme le notait Lacan lisant Hegel. Lacan disait encore que le maître est un con ; ça fait partie de sa connerie d'être seul.

Deuxième remarque : s'il y a solidarité entre l'école sauvage et la solution Balint comme nous venons de l'établir, il y a cette autre solidarité entre la solution Balint comme aboutissement des successives impasses rencontrées par la didactique et le fait suivant qui est ce pour quoi j'ai cru devoir en passer aujourd'hui par ce rappel historique sommaire. Tout au long de cet historique, tel est le fait, la didactique n'a jamais cessé de ne pas valoir comme « simplement » une analyse *du fait que les analystes en place avaient une visée de transmission de la psychanalyse*. A partir de là en effet le didacticien se trouve en position de demande à l'endroit du candidat. Il n'attend plus de cette analyse qu'elle lui soit — comme chacune, au moins en principe — un enseignement, mais vise à utiliser l'analyse pour transmettre, lui, son enseignement. Dès le début de la problématisation de l'analyse didactique, nous l'avons vu, la question s'est posée en ces termes et il faudra, dans l'histoire du mouvement analytique, attendre la formation de l'École Freudienne de Paris pour que Lacan, en rayant d'un trait de plume le terme « didacticien », libère chaque analyste de ce souci de transmission dont c'est le cas de dire qu'il se trouvait jusque-là *mal placé* quand la didactique était tenue pour être son lieu privilégié. « *L'analyse didactique — écrit Balint — offre maintes occasions de changer un candidat indépendant ou indifférent en un fervent prosélite.* » Bref, jusqu'à Lacan on a fait un lieu d'enseignement de cela qui devait faire enseignement. Ainsi la transmission a-t-elle procédé selon la solution Balint, sur le mode d'une transmission « génétique ». L'école sauvage est une communauté familiale.

#### AMOUR ET HAINE — L'HAINAMORATION

Nous avons établi la solidarité entre le fonctionnement sauvage de l'école, la solution Balint et l'utilisation de la didactique comme véhicule de la transmission du savoir analytique. (Il nous faut bien reconnaître que Freud n'a pas été pour rien dans cet asservissement de la didactique ; en déclarant, en 1918, au congrès de Budapest, que le moment était venu pour l'analyse de se préparer à répondre à une

demande de psychothérapie destinée aux masses il donnait le coup d'envoi de ce qu'on nomme aujourd'hui « massmédiation » de la psychanalyse.)

Balint, sur cette solidarité, nous a éclairé ; il n'est pas pour rien inscrit à cette école d'authenticité de Ferenczi comme la nomme Lacan. Qu'est-ce qui a mis Balint en position de faire valoir cette configuration ? Il me semble qu'on ne peut que répondre : la vérité du savoir qu'il invente sur ce qu'il nomme « *primary love* », l'amour primaire. De quoi s'agit-il et comment situe-t-il la haine à partir de là ? C'est ce que nous allons étudier maintenant afin d'interroger, en quelque sorte par ricochet, la pertinence de l'invention lacanienne de l'*hainamoration*.

Commençons par cette simple question : qu'est-ce qui interdit de poser la didactique comme *organon*, instrument de la transmission d'un savoir constitué ? Le point décisif est, me semble-t-il, celui-ci : à procéder ainsi l'analyste n'est plus à sa place, celle d'un quelqu'un, d'un quelconque aussi, qui doit (je cite Lacan, *Ecrits*, p. 348) avoir « *dépouillé l'image narcissique de son Moi de toutes les formes du désir où elle s'est constituée* (donc celle de transmettre également) *pour la réduire à la seule figure qui, sous leurs masques, la soutient : celle du maître absolu, la mort* ». Chez Lacan ceci est la condition de possibilité pour que l'analyste soit quelqu'un pour qui la vie est une « amie ». Il y a là un remarquable éloge de l'amitié qui contraste avec ce que nous donne à lire l'expérience de l'analyse des névrosés comme des psychotiques dont le moins qu'on puisse dire est qu'ils ne se présentent pas à nous comme des amis de la vie.

Ce positionnement lacanien du psychanalyste — didacticien ou pas — est inconcevable dans le cadre de la théorie freudienne du Moi à laquelle se réfère Balint. Que voudrait dire que l'analyste doive être dépouillé du système perception-conscience ? Ça n'a aucun sens. C'est ainsi que pour Lacan l'*effusion narcissique*, la *transe narcissique* qui signe, selon Balint, la terminaison de l'analyse n'est pas admissible comme telle. Bien plutôt faudrait-il entendre trans-narcissique comme on dit « trans-europ-express », un tiers terme qui fait traverser au champ du narcissisme. La fin de l'analyse (Lacan dans ses *Ecrits* insiste sur cette critique de Balint) n'est pas un rapport de Moi à Moi — celui de l'analysé et celui de l'analyste — enfin mis sous les auspices de la réalité.

Jusqu'ici nous suivons les considérations du conférencier auquel j'ai fait allusion tout à l'heure. Mais si la théorie freudienne du Moi égaré Balint comme elle en a égaré plus d'un, l'important dans ce rapport du Moi à Moi que promeut Balint est son statut, celui d'une réponse maladroite certes, certes erronée, à quelque chose qui embarrasse fichtrement Balint et qui n'est rien d'autre que l'amour primaire. On

peut refuser la réponse mais refuser la question — celle de l'hainamoration — n'est pas sans conséquences — ce que nous avons noté.

A lui seul le terme *primary love* suggère qu'il y a, pour Balint, deux formes de l'amour. Ceci ne va certes pas de soi et heurte en particulier ce qui se clame à tout bout de champ dès qu'il y a passion amoureuse à savoir que l'amour... c'est l'amour et que chacun là-dessus sait en quoi s'en tenir. L'autre amour, l'amour « adulte » est le *genital love* dit Balint. Et tout le problème de l'analyse serait de conduire l'analysant du *primary* au *genital love*.

A vrai dire cette perspective est assez peu réjouissante et on conçoit que ça ne marche pas si bien que ça à simplement regarder ce que Balint décrit sous le terme d'amour génital. L'amant qui aime génitalement est celui qui est parvenu à transformer un objet d'abord récalcitrant en un partenaire coopérant, à le pousser à chercher la même satisfaction que vise l'amant et « dans le même acte réciproque ». *Ce genital love* est un rapport de Moi fort à Moi fort qui n'est pas seulement mutuel mais véritablement *mutualiste*. Mettre le génital dans le mutualisme, trouver bandante la mutualité (je dis « bandante » car dans cet amour égalitaire les partenaires ne peuvent que bander également), comme on le dit vulgairement, faut l'faire ! Bref la réponse qui revient à Balint et au niveau même de ses analyses (puisque sa description du *genital love* est ce qui oriente son action d'analyste), celle d'un « Si c'est ça l'amour, très peu pour moi », est une réponse méritée. Il y a de l'abjection dans cet amour-là. Et, de plus, l'expérience analytique nous montre qu'engager une relation sexuelle — hétéro mais aussi bien homosexuelle — sur la visée d'une *même* satisfaction à obtenir pour les deux protagonistes est quelque chose qui, immanquablement, produit un fiasco.

L'opposition d'un amour génital et d'un amour primaire non sexuel ne tient pas. Elle est, en outre, absolument hérétique par rapport à Freud — ce qui exemplifie la façon dont une association recouvre des avancées d'écoles. Freud nomme « pré-génital » le stade oral ou anal du développement de la libido précisément pour les dire sexués, pour transcrire le fait que leur objet, sein ou excrément, est toujours déjà phallicisé. Une fixation anale n'est pas une fixation à l'excrément mais au phallus excrémental.

Pourtant ce glissement balintien au regard de Freud trouve bien, dans Freud, sa condition de possibilité. Chez Freud en effet le statut de l'amour et de la haine reste flottant. Cet exposé n'étant pas centré sur ce point je n'en dirai qu'un mot. Toute la discussion, dans Freud, des liens, des avatars possibles de l'amour et de la haine — du virage de l'une dans l'autre de ces deux passions — trouve son matériel principalement

dans les faits de persécution, soit politique soit surtout psychotique ; et le traitement de ce matériel se fait essentiellement en référence à la pulsion. Dans un premier temps Freud croit pouvoir ranger l'hainamoration dans le cadre des pulsions partielles ; il lui faudra ensuite beaucoup de temps, après avoir noté en 1915 que ça ne collait pas, pour les remettre au niveau pulsionnel mais, cette fois, au niveau des deux grandes pulsions fondamentales que sont Eros et Thanatos. Aussi Balint en viendra-t-il, à partir de sa théorie de l'amour primaire, à reconsidérer le statut de la pulsion de mort.

S'il y a deux sortes d'amour il n'y a, chez Balint, qu'une haine, celle qui est nécessairement impliquée dans l'amour primaire au point que l'écriture « hainamoration » serait loin, ici, d'être malvenue. Il est clair que sa description de l'amour primaire vient à Balint en droite ligne de son expérience d'analyste. Dans cet amour dont le modèle est l'avidité orale, le sujet cherche comme un forcené la satisfaction immédiate et adéquate de ses pulsions. Son objet est dès lors traité sans aucun égard pour ses intérêts propres, sa sensibilité, son bien-être — il va de soi ; il va de soi aussi qu'il soit traité purement comme une chose, ce qui apparaît en particulier dans le fait qu'un seul des partenaires de cette relation dissymétrique et inégalitaire a le droit de faire des demandes. Et Balint ne manque pas de noter que cette étrange relation d'objet donne, en fait, une « importance écrasante » à l'objet, met le sujet dans une *dépendance* quasi absolue à l'égard de l'objet.

Dans ce monde de la relation l'objet qu'est l'amour primaire la haine surviendrait comme réaction à la dépendance vis-à-vis de l'objet. Le sujet hait l'objet car *l'objet n'est pas loin de lui apparaître comme le traitant comme lui le traite*, c'est-à-dire sans égard pour lui. Balint ne dit pas que cet amour primaire est celui du persécuteur, il ne pose pas la question, ce qu'on ne peut que regretter. Mais nul n'ignore que le modèle de la transformation de l'amour en haine est, chez Freud, le délire de persécution où le « Je ne l'aime pas, je le hais » vire au « il me hait ». La *réversibilité* de l'amour primaire, le fait que le sujet dépende radicalement de cet objet qui, non moins radicalement, est mis dans sa dépendance, ceci nous contraint à situer cet amour comme persécutif.

Ajoutons que cet épinglage de l'amour primaire ne le destitue certes pas comme vrai amour, ce qu'il est pour Balint. Le penser serait s'interdire tout traitement possible des psychoses.

Balint construit comme une cure type, une description d'une voie permettant au sujet de se dégager de cet amour primaire et d'accéder à l'amour génital. Au transfert primaire succéderait le transfert génital sur l'analyste puis, frustration oblige, nécessité faisant loi, un transfert sur un objet réel. Prudemment, cependant, il montre au terme de son

travail sur *L'amour et la haine* les différentes figures de non accomplissement de ce programme peu alléchant. Et c'est ici que pour la première fois en 1951 il propose un premier croquis de ce qu'il avancera deux ans plus tard, ce que nous avons nommé la solution Balint.

Ni cette solution ni celle d'un éloignement progressif de l'amour primaire ne peuvent être considérées comme des effectuations du transfert dans l'analyse. Si l'amour primaire est ce que dit Balint, à savoir bel et bien l'amour avec son accompagnement de haine il n'y a aucune raison pour que, comme l'écrit Balint sans davantage se justifier, « tôt ou tard des changements apparaissent » qui inaugurent un autre transfert. S'il y a une possibilité de résolution du transfert primaire elle ne peut être qu'*incluse* dans l'amour primaire, que correspondre à la logique de cette hainamoration.

#### CONCLUSION

Afin d'indiquer ce que serait une haine qu'il considère comme fondée Balint raconte l'anecdote suivante : « Un groupe de juifs réfugiés d'Allemagne est assis dans un café et discute de ce qu'on devrait faire à Hitler après la victoire. Toutes sortes de mesures de représailles cruelles sont proposées jusqu'à ce que l'un d'eux termine la discussion en disant : nous serons assis dans ce café et toi, Schwartz tu me diras : "regarde, là, à la table voisine, c'est Adolf Hittler", et je dirai : "so what?" (et alors ?). »

Quel est cet « et alors » une fois l'hainamoration présentifiée dans l'analyse ?

Je n'aurai pas la prétention de répondre à cette question à laquelle une clinique de la passe devrait contribuer. Plus limitativement voici deux remarques.

L'historiole racontée par Balint, comme le cas des sœurs Papin<sup>3</sup>, suffit à nous assurer que la haine, contrairement à ce qui s'imagine, ne pousse pas à l'acte, qu'il n'y a donc pas lieu que l'analyste se mette dans une position d'évitement à son endroit. Ceci est une condition pour qu'on puisse simplement envisager cet « et après ».

---

3. Christine de bout en bout n'a cessé d'affirmer que son crime n'était pas l'effet d'une haine envers ses patronnes. Cf. F. Dupré, *La « solution » du passage à l'acte. Le double crime des sœurs Papin*. Coll. Littoral. Ed. Erès, 1984.

Deuxième remarque : la question ne saurait être abordée d'une façon semblable dans l'analyse des névroses et dans celle des psychoses car il s'agit dans un cas de dégager l'objet a de ses enveloppes alors qu'il s'agit de l'habiller dans l'autre cas.

Mais dans l'un et l'autre cas c'est à faire valoir l'objet de l'hainamoration comme toujours plus purement objet partiel qu'on aura des chances de dégager, à la limite extrême où l'analyse conflue à la persécution, les coordonnées qui sont celles de l'effectuation du transfert par l'analyse.



## L'amour entre savoir et ignorance

Lacan prend le détour du *Banquet*<sup>1</sup> pour aborder devant son auditoire la question du transfert, la question de la dissymétrie du transfert. Disparité subjective, dit-il, pour localiser les deux partenaires de l'amour que sont l'*erastès* et l'*erômenos*.

Si *Le Banquet* de Platon articule de façon aussi exemplaire le premier transfert analytique, c'est qu'au terme de sa dite « confession publique » Alcibiade d'abord *erômenos* est devenu *erastès*, désirant. Autrement dit la métaphore de l'amour s'est produite. Ceci n'est pas donné dans tous les cas et notamment pas dans le cas d'Agathon, l'*erômenos*. Ce n'est pas que Socrate le laisse tranquille. Il s'est fait beau pour se rendre à son souper intime et saisit toutes les occasions de l'interroger à sa manière.

C'est donc à sa façon, ironique, Socrate qui va lier la question du savoir d'Agathon à celle de son public. Socrate s'est esquivé de la cérémonie de la victoire par crainte de la foule mais là ce sera autre chose, un banquet d'*agathoi*. Il produit ce jeu de mots pour inviter Aristodème : « nous aurons ainsi trouvé le moyen de faire mentir, en le modifiant, le proverbe qui veut, comme on sait, qu'aux festins d'*agathôn* (des gens de bien) ceux qui sont aussi gens de bien (*agathoi*) aillent de leur propre mouvement ! » (174 b)<sup>2</sup>. Il est vrai qu'Homère, commente-t-il aussitôt, a bafoué ce proverbe puisque au festin

---

1. Les citations du *Banquet* proviennent toutes de l'édition « Les Belles Lettres », Paris, 1970, dans la traduction de Léon Robin. Il m'arrive de produire, pour soutenir mon propos, de légères modifications de traduction ; je les souligne.

2. Le génitif pluriel *agathôn* (des gens de bien), dont le nominatif est *agathoi*, est homophone et homographe (à la majuscule près) du nom propre d'Agathon.

d'Agamemnon, le meilleur, il fait venir de son propre mouvement Ménélas le moins bon guerrier.

Aristodème trouve très drôle d'être accueilli de fait comme invité lorsqu'il arrive chez Agathon. Il y arrive seul puisque Socrate est resté planté en arrière dans ses méditations. Cet épisode (*atopon*) absurde, scandalise un peu Agathon impatient d'accueillir son invité d'honneur. Cependant, dès que Socrate arrive, Agathon veut savoir. Socrate se moque : « quel bonheur ce serait... si le savoir était chose de telle sorte que, de ce qui est plus plein, il pût couler dans ce qui est plus vide... » (175 d). S'il en est ainsi, c'est lui Socrate qui va se remplir de celui d'Agathon. C'est là que Socrate épingle, comme caractéristique du savoir d'Agathon, son rapport au public en tant que nombre : « avant-hier, il a eu pour témoins de sa manifestation plus de trente mille d'entre les Grecs ! » (175 e).

Agathon entend l'ironie, il répond « *Hubristès !* »<sup>3</sup> mais il n'a pas tout à fait compris que Socrate et lui ne sont pas sur le même terrain puisqu'il lui propose une compétition quant au savoir dont Dionysos sera l'arbitre. Comme il s'agit de faire l'éloge de l'amour et que c'est la seule chose sur laquelle Socrate se dise savant, il semble se situer dans la compétition des *agathoi* et même fait remarquer qu'ils ne sont pas à égalité du fait des places. Tout pourrait avoir été dit avant et de la bonne manière.

Dans le jeu de prestance où interviennent les cinq premiers discours, chacun tient en effet à souligner le point sur lequel celui qui a parlé avant n'a pas été tout à fait à la hauteur. Cela marche même si bien qu'Eryximaque interpelle tout uniment « *Agathon et Socrate savants dans les matières d'amour* » (193 e) quand vient le tour d'Agathon.

C'est alors que Socrate essaie de retrouver son terrain et il remet en jeu la distinction du public d'*agathoi*, le petit nombre, sur fond de foule, le grand nombre.

Il dit qu'il sera dans tous ses états quand Agathon aura parlé : « C'est un sort que tu veux me jeter, Socrate !... pour me troubler par l'idée de l'attente sans bornes où est notre public (*to theatron*)... » (194 a). Et Socrate aussitôt de dire que la poignée de gens qu'ils sont, là, ne saurait troubler Agathon si brave et si fier sur l'estrade face à son nombreux public de théâtre. Et l'homme de théâtre : « Eh quoi ! Socrate j'espère bien que tu ne me juges pas assez enflé de théâtre, pour ne pas savoir

3. Traduit par *insolent* (174 e), on pourrait dire familièrement : *salaud !*

qu'aux yeux d'un homme de sens une petite compagnie de gens intelligents est plus redoutable qu'une cohue d'imbéciles ! » (194 b)

Agathon donne là explicitement le trait, la qualité sur laquelle il a coopté les invités de son banquet. Tout aussi explicitement Socrate refuse ce trait : « je crains... que ces sages, ce ne soit point nous ! » (194 c) Et sa raison c'est que le petit public des invités d'Agathon était inclus dans cette cohue pour l'applaudir l'avant-veille.

La méthode socratique commence ici à produire son effet de contrainte et cela devient : « Mais si c'est d'autres que tu rencontres, des sages cette fois, devant ceux-là, je crois bien, tu rougirais de honte *si tu avais commis, supposons, une vilaine action... — c'est la vérité... — Tandis que devant la foule tu ne rougirais pas ?... »* (194 c).

Où Socrate veut-il mener Agathon ? Platon laisse cette question suspendue à la fois sur le discours d'Agathon qui va y donner une forme de réponse et en même temps elle ne sera traitée qu'avec le discours d'Alcibiade. Platon fait intervenir Phèdre pour rappeler la règle du jeu. Le tournoi des discours doit s'accomplir.

Socrate ne peut pas s'échapper. C'est pourtant ce qu'il dit, après le discours d'Agathon, avoir eu envie de faire en entendant ce discours d'Agathon qui le laisse, lui, sans ressources.

Et à nouveau, il va s'en tirer avec un jeu de mots à partir d'un vers d'Homère qu'il ne cite pas mais introduit sur le mode de l'allusion, il dit : « j'avais la terreur qu'Agathon ne finît par lancer dans son discours, sur mon discours à moi, la tête même de Gorgias, *le savant orateur*, et qu'en m'enlevant la voix il ne fît de moi, proprement, une pierre ! » (198 e).

Dans l'Odyssée, Ulysse raconte ses entretiens avec les âmes des héros, une par une il les attend.... « Mais sans m'en laisser le temps, s'assemblèrent innombrables des tribus de morts avec un cri effrayant ; et la peur blême me saisissait ; la vénérable Perséphone n'allait-elle pas m'envoyer de chez Hadès la tête de Gorgo le terrible monstre ?<sup>4</sup> »

Socrate, de même qu'Ulysse effrayé par l'affluence, se serait-il trouvé, du fait du discours d'Agathon, en présence des clameurs de la foule ?

En tout cas, c'est à partir de là qu'il fait savoir qu'il se retire de la compétition des *agathoi* dans laquelle il ne s'était lancé que sur la base d'un malentendu. S'il s'était dit savant en amour, cette manière de faire l'éloge n'est pas la sienne, tout y est faux, tout y est semblant.

4. Od. XIV 632, Garnier-Flammarion, trad. M. Dufour et J. Raison, 1965, p. 174.

Et c'est là que Socrate interprète le discours d'Agathon comme étant la réponse à la question du public, que depuis le début il avait introduite, pour la suspendre à cette dernière formulation : si la honte devait être risquée, tiendrais-tu le même type de discours à l'adresse de ceux qui savent ou à l'adresse de la foule ? Socrate explique : « Voilà dès lors, je pense, pourquoi vous vous mettez l'esprit à la torture afin d'attribuer toutes choses à l'Amour ; pourquoi vous exaltez l'excellence de sa nature et la grandeur de ses effets : c'est pour qu'il apparaisse manifestement le plus beau et le meilleur, aux yeux, cela va sans dire, des gens qui ne s'y connaissent pas ; car ce n'est pas, je suppose, aux yeux de ceux qui savent ! » (198 e, 199 a).

Socrate localise l'adresse d'Agathon (et même des cinq premiers discours) aux ignorants. De là (ceux à qui l'on parle) va se dégager la question qui lui est corrélatrice de : qui parle ? d'où parle-t-on ? Il faut deux temps à Socrate pour y parvenir. D'abord il amène la question de l'amour à celle du désir — on a le désir de ce dont on manque — et il obtient d'Agathon cette confirmation que le lieu de son adresse était bien sa réponse inversée : « Il est fort possible que je n'aie rien *su de* ce dont je parlais à ce moment-là ! » (201 b). Autrement dit cette ignorance, qualité de son public, était la sienne.

Mais Socrate, là, doit décaler, déplacer sa position. Car si le désir est ce qu'il dit, il ne peut plus se maintenir dans la position du savoir qui le mettrait dans une position réciproque de celle qu'il vient d'attribuer à Agathon. Ce couple d'opposition symétrique ne tient plus. Ce n'est plus un « ou bien... ou bien », mais un « ni... ni » ... Ni savoir, ni ignorance, « ce qui rencontre ce qui est » l'*orthè doxa*, l'opinion juste, comme l'amour est intermédiaire (202 a). Il faut la fiction de la savante Diotime pour porter la charge de ce savoir et c'est elle qui va finir de situer la position d'Agathon en disant à Socrate : « Quant aux idées que tu te faisais, toi, sur l'Amour, il n'est pas surprenant du tout que tu t'y sois laissé prendre. C'est que dans ton idée, ainsi que je crois en trouver la preuve dans ce que tu dis toi-même, ce qu'est l'Amour c'est l'objet aimé (*erômenon*) et non par le sujet aimant (*erôn*) » (204 c).

La disparité subjective des positions de l'*erastès* et de l'*erômenos*, de celui qui manque (y compris du savoir) à celui qui a mais qui ne sait pas, commence ici à s'articuler. Agathon, lui, n'a pas changé. Il est toujours un bel *bel erômenos* de théâtre. Il s'adressait à ses semblables, les petits autres. Les *agathoi* n'existent plus.

Tout va changer par contre avec Alcibiade. Sans une tentative de protestation d'Aristophane à la suite du discours de Socrate, Alcibiade

arriverait comme un coup de tonnerre dans un ciel serein. Alcibiade est celui qui vient au banquet des gens biens (*agathoi*) de son propre mouvement. Cela ne l'empêche pas de poser une condition à son entrée dans la salle du festin. Contre toutes les règles longuement discutées au début, il exige qu'on boive. L'harmonie qui semblait trouvée est rompue, il introduit le ton de l'*hubris*, de la démesure, le style des superlatifs et l'on commence à rire.

Eryximaque, inquiet du désordre, rappelle à Alcibiade le caractère sérieux de leur compagnie. Et c'est précisément de là qu'Alcibiade s'autorise à franchir le pas de leur montrer à eux, les *agathoi*, ce qu'aucun homme, jamais, n'a vu. Il poste Socrate comme gardien de la vérité de ce qu'il a à dire, car c'est inouï. Ce qu'il a à montrer est au-delà de l'apparence visible, ce qu'il a à démontrer est au-delà de l'intelligible. C'est la raison qu'il se donne pour affubler Socrate d'un masque de comédie. C'est tout de suite qu'il le produit sous l'aspect du silène grotesque, du satyre Marsyas dont Socrate serait la parfaite reproduction. Il le dépeint d'autant plus grossier et burlesque qu'il sait, lui, ce que cette enveloppe contient qu'il nomme *agalma* (215 b). Il témoigne de la passion dans laquelle l'ont plongé les discours de Socrate. Il dit son bouleversement, ses larmes, sa honte, son esclavage et sa révolte. Il dit sa fuite éperdue, son risque d'en mourir et son impossibilité d'échapper à cette fascination.

Et quand il nomme pour la deuxième fois ces « *agalmata*, divines, d'une substance d'or pur, si totalement belles et admirables » (216 e), ce trésor inestimable le possède tellement qu'il entre nécessairement dans le récit de sa folle entreprise pour en obtenir, lui, la possession. Ce récit de ses premières tentatives, de ses premiers échecs développe une forme de gêne qui va brusquement prendre le devant de la scène.

Le ton change. C'est un temps de franchissement que le public doit supporter, assister. Ce n'est pas à la portée de tout public, ce n'est plus une scène de théâtre. Alcibiade proclame la loi du secret qui met à l'abri les non-initiés. On dit que celui qu'une vipère a mordu « se refuse à raconter ce qu'il a éprouvé, sauf devant ceux qui ont été mordus comme lui ; se disant que, seuls, ils comprendront et excuseront toutes les extravagances de conduite ou de langage auxquelles il a pu se livrer sous l'action de la souffrance » (217 e 218 a). Et il est, lui, mordu au plus douloureux, au cœur ou à l'âme. C'est là qu'Alcibiade nomme ses auditeurs. Son regard va et vient de façon oblique, ce n'est pas d'un mouvement circulaire qu'il balaye l'assistance<sup>5</sup>. Il prononce avec

5. Le mouvement de son regard semblerait dessiner une étoile pour autant que l'on puisse imaginer la disposition des convives nommés.

détermination le nom de chacun de ceux à qui il s'adresse, comme pour les convoquer à ce qui peut faire d'eux une communauté dont Socrate est l'au-moins-un<sup>6</sup> : « vous tous vous êtes laissés entraîner par le délire philosophique, avec ses transports dionysiaques ! ... » (218 b).

Il les constitue ici en jury, en tribunal de l'Autre auquel il se confesse et dont il attend l'absolution : « Et voilà pourquoi tous, vous m'écoutez, car vous excuserez mes actes d'alors comme mes paroles de maintenant. »

C'est grâce à ce support de l'Autre, et dans la visée de l'*agalma*, qu'Alcibiade peut traiter cette question que Socrate avait suspendue à l'orée du discours d'Agathon : « Si la honte devait être risquée, tiendrais-tu le même type de discours à l'adresse de ceux qui savent ou à l'adresse de la foule. » Il traite cette question dans le franchissement de ce que Lacan appelle « toutes les bornes de la pudeur ». Il rapporte les termes de sa déclaration à Socrate « je serais... infiniment plus honteux, devant des gens intelligents, de ne pas avoir de complaisances (*charizesthai*) pour un pareil homme, que je ne le serais, devant la foule des imbéciles, de les avoir eues ! » (218 d). Cela se passe au lit et quand Socrate dit : « Tu as tout à fait raison ! » (219 a) pour accuser réception de la dernière flèche, Alcibiade se jette sur lui. Il le raconte, il va jusqu'à dire ce qu'il trouve sous leurs manteaux échangés qui auraient encore pu tenir lieu de couverture à la pudeur.

Eh bien, justement il trouve... rien !

En ce point il interpelle le public du nom de « Messieurs les Juges » (*ô andres dikastai* 219 c).

Socrate impassible ne se laisse pas attraper, l'*agalma* est insaisissable et Alcibiade s'en trouve humilié, ridiculisé, insulté et réduit en esclavage comme « personne ne l'a jamais été par personne » (219 e).

L'*agalma* de la sagesse reste pourtant comme une flamme dans les discours de Socrate qui parle des petits gens de telle façon qu'il n'y a pas d'imbéciles qui n'en fassent objet de dérision, bernés par l'enveloppe<sup>7</sup>.

Mais qu'importe les imbéciles au point où Alcibiade en est maintenant. Messieurs les juges rient, qu'importe ! Alcibiade est allé trop loin, il a trop risqué, le scandale n'est plus son affaire, il a franchi

6. Il est celui qui garantit à coup sûr ce trait, Alcibiade le désigne à ce titre dans une position extérieure : « Socrate lui-même, à quoi bon en parler ? » (218 b).

7. La troisième et dernière occurrence de *agalma* tout à la fin du discours d'Alcibiade (222 a), qu'il dit avoir omis de mentionner au début, ne concerne plus la personne de Socrate mais ce qu'il dit.

cette pierre d'achoppement (*skandalon*). L'interprétation de Socrate qui lui dit que toute cette mise en scène théâtrale de satyre et de silène était une invention lumineuse pour séduire Agathon, et que tout le monde l'a vu, confirme sa nouvelle position d'*erastès*. La métaphore se serait donc produite dans le temps même de ce récit et l'interprétation porte sur une mise en acte actuelle, pas sur le passé. L'affaire particulière est devenue publique et en effet, le public choisi, dont la supposition a été nécessaire le temps du récit, se pulvérise avec une nouvelle irruption de fêtards, une abolition de toute distinction. Devant cette démesure, les gens sérieux, Phèdre et Eryximaque qui présidaient au bon ordre s'en vont. Ils ne sont plus là — et Aristodème qui s'est endormi a un peu perdu le fil — tout à la fin quand Socrate donne une forme de réponse à leur étonnement du début. « N'est-il pas stupéfiant... il ne s'en est jamais trouvé un seul, entre tous les grands poètes qui ont existé pour rien composer à la louange de l'amour. » (177 c) Socrate contraint tout à la fin Agathon et Aristophane à reconnaître qu'il appartient au même homme d'être capable de composer comédie et tragédie. Incontestablement ce poète, c'est Platon.

Ce serait une entreprise vaine que de vouloir localiser l'intention de Platon dans tel ou tel morceau choisi du *Banquet*. Platon est le metteur en scène de toute cette affaire et il prend tout le recul nécessaire pour assurer sa profondeur de champ.

Les dévôts de Socrate n'échappent pas tout à fait à sa raillerie. Dès le prologue, le spécialiste du récit livré à l'opinion publique, Apollodore se présente comme une espèce de prêcheur, un peu militant, un converti à la philosophie qui prend à partie ses interlocuteurs, gens riches, hommes d'affaire, public extérieur au cercle socratique avec les arguments même de Diotime pour définir leur ignorance. Eux le raillent sur son surnom de tendre *erômenos*. Bref, il semblerait apparaître là en épigraphe que le texte de Platon pourrait être livré à des gens qui n'y comprennent rien. Les traits sous lesquels Apollodore se redouble d'Aristodème, le fervent témoin du *Banquet* dont il tient le récit ont l'aspect de la caricature : nu-pieds et cette affirmation réitérée de savoir qu'ils ne savent rien, presque serinée.

Lacan nous dit que Platon, qui est un tard-venu, n'est pas un va-nu-pieds, pas un ravi de Socrate, témoin très particulier de cet étrange héros il écrit pour l'extérieur et finalement, pour Platon, ces histoires d'amour, c'est simplement bouffon.

Que penser dès lors de la position elle-même de Lacan, de ce ton de confiance avec lequel il prépare son auditoire : « Assurément, ce n'est

pas là termes que je laisserais facilement dans quelque compte-rendu publié, si voyant. Ce ne sont pas non plus formules dont j'aimerais que les échos allassent nourrir ailleurs les arlequinades habituelles. J'entendrais que cette année nous sachions entre qui et qui nous sommes. » (*Stécriture*, n° 1, p. 13.)

Lacan ne serait-il pas ici en train de se moquer de ce public d'*agathoi* aux habitudes d'arlequins. Et le secret qu'il invoque n'est-il pas déjà dépassé et du fait même de cet auditoire porté au public plus extérieur. *Le Banquet* nous a appris comment cette distinction ou disparaît ou éclate malgré le scandale. Et s'il dit au seuil de son commentaire : « c'est là que je cours les plus grands risques, soyez-moi reconnaissants de les courir à votre place » (*stécriture*, n° 1, p. 36) c'est qu'en effet il a à mettre au jour le scandale du transfert.

Mais il semble savoir aussi, comme Platon, que tout ne sera pas compris. Et que ceux-là même qui la transmettent, les disciples dévôts, pourraient être des *erômenoi* qui se prennent pour des *erastai*. La plus grande moquerie de Lacan ne serait-elle pas ce « nous analystes » dont il relance sans cesse le défi dans l'adresse à son public ?

## La passion et le deuil

Une analysante rencontre sur le mode amoureux une personne de sexe opposé, hors de tout circuit analytique. Sur deux mots de son analyste, interprétés comme paroles d'encouragement, la passion flambe, superbe, extraordinaire, durant quelques mois. Puis c'est un long et douloureux échec.

Un homme, au corps marqué, entame une psychanalyse dans le décours d'un possible acte dernier. Tout au long de son parcours, il revendique une passion pour une dame, dont la réciprocité est des plus aléatoires. Ceci perdure jusqu'à un moment de vacillement radical, où il commence à prendre en compte la réalité des sentiments de l'autre. Et le chemin de la mutilation bifurque dans la douleur de la prise de conscience de l'autre.

Une femme de haut niveau intellectuel voit la photo d'une artiste dans un journal : elle décide que « ce sera elle ». Lors du passage de celle-ci dans une ville voisine, elles lient connaissance et la passion s'exalte. Mais il n'y a rien de commun entre elles : ni culture, ni loisirs, ni paroles. C'est l'échec. De cette autre, elle dira plus tard : elle était pour moi un grand trou noir.

\*  
\*\*

Peut-on dans ces cas parler d'amour, ou s'agit-il d'un en deçà ou d'un au-delà de l'amour ? Peut-on en rapprocher la passion des mystiques ? En quoi l'itinéraire passionnel se différencie-t-il de l'univers amoureux ? Quelle est la place de l'autre dans l'un et l'autre cas ? Quel en est le statut de l'échec ? Quel rôle y joue l'analyse ?

Nous allons tenter dans ce qui suit d'éclairer ces questions, et d'autres qui s'y rattachent, en nous en tenant pour la facilité, ce dont on voudra bien nous excuser, à la formulation asexuée de l'amour, ici le masculin.

La passion et l'amour sont des notions extrêmement floues et précises tout en même temps, chacun pouvant les reconnaître quant à lui. On les confond régulièrement en parlant des autres, comme s'il ne s'y trouvait qu'une différence de degré : ainsi ne dit-on pas que l'amour est souvent passionné, voire passionnel, en ses débuts ?

A considérer cette question de plus près, surtout dans la dimension de ses excès, les différences apparaissent importantes. Dans l'érotomanie par exemple, on ne parle que de passion, que l'on qualifie de délirante. Et de même pour les pervers, on évoque plus volontiers l'allégation amoureuse, eu égard à certaines caractéristiques plus passionnelles de cet amour. Dans sa vie personnelle, chacun se permet de les distinguer : on fait le partage entre ce qui nous échoit d'amour et ce que l'on a vécu de passion. Il y a donc là deux phénomènes et deux logiques différentes et identifiables.

L'amour, en ce qui nous occupe, est une relation où d'intenses sentiments tendres et sexuels relient deux personnes entre elles et les amènent à vivre un certain nombre de choses en commun. Deux positions peuvent y être occupées, celle de l'aimant et celle de l'aimé. Cette relation est au moins potentiellement égalitaire, au sens où chacun des deux se trouve attaché ou attiré par l'autre et peut occuper, suivant les circonstances ou à tour de rôle, l'une et l'autre position. C'est le lieu d'un échange de paroles, d'intérêts, de préoccupations, etc, mais assez peu celui d'un échange verbal de fantasmes où le partenaire se trouve impliqué. Le partage tant de l'amour que de la haine s'y fait au sein même de chaque membre du couple à l'égard de l'autre. C'est le monde de la fratrie et du compagnonnage où la concurrence et la jalousie ont intégralement droit de cité. Il s'y trouve très souvent au départ un moment de rencontre et de merveilleux, parfois appelé coup de foudre.

Dans les cas extrêmes de passion, on ne découvre rien de tel. La rencontre est vécue la plupart du temps comme un moment de révélation d'un côté, et de l'autre comme l'acceptation complice d'un superbe hommage. Il n'est pas rare d'y noter une problématique de choix ou de volontarisme de la part de qui la vit : la personne que l'on élit n'est pas dénuée de références bien précises et même bien perçues quant à ce dont elle paraît être manquante et ce pourquoi elle va être aimée ; le désir d'aider et même de sauver l'autre paraît rarement absent de ces relations, ce qui est le premier indice de la dissymétrie radicale qui s'y développe. Elle n'est pas davantage dénuée de références aux signifiants du désir de celui qui l'aime ou va l'aimer, mais ce sont ceux

d'un désir depuis toujours inassouvi. Ainsi une analysante qui avait toute sa vie désiré écrire sans se le permettre vraiment, vécut une passion folle pour un écrivain, qui très vite n'en sut que faire. Ce sont donc les signifiants d'un échec antérieur du désir ou de sa non-satisfaction, qui sont perçus et mis en relief de telle sorte que l'on sait au départ que l'on court à sa perte et qu'on ne peut s'en empêcher. Précisons que le « ce sera lui (ou elle) » se produit avant tout partage de la rencontre.

Du côté de l'aimé, il faut a minima un signe d'intelligence perçu comme acceptation, pour qu'il y ait ce que Stendhal appelle dans *De l'amour* la « cristallisation » de la passion : c'est la période de la rencontre, affaire de splendeur et d'extraordinaire tel que décrit dans certaines des nouvelles de F. Scott Fitzgerald. Le sujet passionné s'y trouve pris dans un tel bouleversement de ses affects et pensées que cela le laissera marqué à l'égal d'une période d'extase. Ses inhibitions, sa culpabilité tout autant que sa censure, s'y trouvent abolies ; les barrières des habitudes, les engoncements de la personnalité et jusqu'aux attaches de filiation, tout disparaît au regard de l'aimé.

Très vite il va se vivre dans un état d'extériorité à lui-même ; il est hors de lui, dans une viduité étonnante ; il est dans le ravissement, mais du premier au second sens, car on le vole de son cœur, de son monde et de lui-même. Il y a appauvrissement de la conscience. Il ne veut pas savoir s'il faut ou non suivre l'aimé, il le suit ; se trouver ou il se trouve, il y est ; se rendre où il se rend, il y va : impossible de ne pas aller le voir ou l'écouter, il est tout entier dans la recherche de sa présence, de sa voix et de son regard, il lui colle à la peau. Toute distance fait souffrir, il ne veut être que dans la proximité, pourtant elle aussi difficile à vivre. Ce n'est pas qu'il n'entend pas ce que lui dit l'aimé : simplement tout ce qui est dit est réinterprété dans l'optique d'une conquête toujours possible, encore à venir. L'aimant vit d'espoir et l'espoir seul le fait vivre. Il s'y trouve des moments transitoires de bonheur, surtout au début lorsque l'autre répond encore. Mais très vite l'écart se creuse entre l'imaginaire utopiste de l'un et réaliste de l'autre, d'autant que les références symboliques de la relation y sont totalement occultées.

L'aimé, après quelques tentatives infructueuses de faire entendre ce qu'il en est de son propre désir, c'est passif et de plus en plus fuyant qu'il vit la situation : fuite qui va aggraver l'état d'énamoration et la poursuite insatiable engagée par l'aimant. Il est à noter que c'est souvent à partir du corps que se produit la fuite de l'aimé : il y a un manque d'appétence pour le corps de l'autre, le mépris ou l'horreur se cachant sous le dégoût.

L'échec à quoi aboutit cette relation radicalement dissymétrique a au

moins deux caractéristiques notables : d'une part les auto-reproches que l'on s'adresse en croyant avoir presque tout fait pour que cela réussisse, et d'autre part la diffraction de cet échec à d'autres domaines de l'activité du sujet passionné, par désinsertion partielle de la réalité. Tout se passe comme s'il avait les plus grandes difficultés à réintégrer la position de sujet désirant, dont il s'est lui-même expulsé. On ne peut dire qu'il s'agisse d'un deuil à proprement parler : le deuil implique une mobilisation et une célébration des signifiants de ce qui ou de qui est réellement perdu. L'objet du désir ne disparaît pas dans l'échec de la passion amoureuse, car c'est en regard de lui que l'on parle ou agit, c'est dans un imaginaire de sa présence et de ses réactions que l'on continue à vivre. Freud notait dans son article sur la personnalité psychique que « quand on a perdu l'objet (d'amour) ou qu'on s'est vu forcé d'y renoncer, il arrive assez souvent qu'on se dédommage dudit objet, en l'érigeant à nouveau dans le moi ». Il s'agit cependant davantage de faire ou d'agir au regard de plutôt que de faire comme.

Si l'on compare l'amour et la passion dans leur rapport à l'autre, on peut dire qu'il existe dans le premier cas une communauté de signifiants, de pensées, d'attitudes, etc, à partir de quoi se différencient les demandes de l'homme et de la femme, de captation imaginaire de l'objet pour l'un, d'identité pour l'autre. Ainsi on ne tombe amoureux que de qui l'on connaît déjà de quelque façon, et on sait combien ces relations sont empreintes et se vivent lourdes du poids de la réalité. C'est en quoi, selon la formule de Lacan, les sentiments sont toujours réciproques.

On ne trouve rien de tel au départ de la passion : l'autre y est vécu radicalement autre, un peu sur le mode du « il n'a rien pour que je l'aime et pourtant je l'aime ». Le choix de l'aimant se fait dans une absence de demande ou de désir de l'autre, et de telle sorte que la seule chose dont il lui soit fait don fondamentalement, c'est la passion elle-même. Celle-ci est suffisamment extraordinaire que pour la faire regretter à qui ne la vit pas : « je voudrais pouvoir l'aimer comme il m'aime », disait cette analysante. Mais l'absence de repères inquiète et coince l'aimé dans la passivité : il n'a aucune prise sur qui l'aime, sinon celle d'accepter ou de fuir, il n'y a aucune place de sujet désirant pour lui. Aussi l'aimé sera-t-il très vite en partance dans cette relation, en dérobade de plus en plus accentuée, car il supporte mal d'être ainsi adulé pour des motifs qui ne lui appartiennent en rien, sur lesquels il n'a aucun pouvoir de représentation en ce qu'ils le concernent. Il se trouve toujours en position d'affirmer tout ce qu'il n'est pas et pour quoi pourtant on l'aime : il n'a et n'est rien qui justifie cet amour, même s'il en accepte l'hommage avant que cela ne lui devienne importun et qu'il

ne s'en lasse toujours davantage ; passés les premiers temps, il n'y a rien de plus ennuyeux que la passion d'un autre pour soi, toujours à vouloir combler un désir avant même sa naissance, c'est-à-dire son expression. Aussi n'est-il jamais aux rendez-vous de la vie de celui qui l'a élu : la plupart du temps, il ne sait même pas qu'un autre l'aime jusqu'à la déréliction de lui-même. L'aimant, quant à lui, passé le merveilleux de la rencontre, va s'enfoncer dans la souffrance, première définition de la passion. Ce n'est pas qu'elle le rende aveugle, mais elle lui donne des points de repère erronés quant à la place de l'autre, à partir de quoi il se trouve de plus en plus en porte-à-faux dans sa confrontation à l'aimé et dans sa propre insertion au niveau de la réalité. Aussi sa quête sera-t-elle toujours plus douloureuse, entretenant et aggravant à son insu le distanciellement. Il va jusqu'à se proposer lui-même comme esclave ou serf de cet autre évanescent : un rapport d'asservissement ou de vassalisation peut s'instaurer, ce qui a fait croire à certains que la passion était proche de la perversion, alors que celle-ci se fonde sur une structure inconsciente très différente.

Le fonctionnement de la parole rend bien compte de cette dissymétrie dans ces relations : l'un des partenaires, que ce soit l'aimant ou l'aimé, s'y trouve occuper tout l'espace du discours dans le silence de l'autre et ceci se répète en chacune de leurs rencontres ; le lieu du savoir est ici prédominant pour déterminer l'occupation irréversible des places en question ; alors même que le savoir n'a qu'une importance tout à fait seconde dans la passion, au contraire de l'amour : pour être aimé, il faut d'abord être quelque chose, mais l'élu du sujet passionné peut à la limite n'être rien.

Ainsi en va-t-il dans la passion des mystiques où l'être supérieur à qui ils s'adressent est radicalement intangible, inappréhensible dans la réalité, il n'est rien sinon dans ce qui lui est attribué ou supposé. Il existe d'autres rapprochements que l'on peut faire avec la mystique, par exemple la position des corps : celui de l'aimant y est toujours dévalué dans l'un et l'autre cas, toujours frappé de négation et méprisé, non désiré par l'autre, alors que celui de l'aimé est en position déifiée, inattaquable et inatteignable, le dégoût ou l'horreur n'y ayant aucune prise. Notons au passage que c'est l'un des points qui différencient mysticisme et perversion : chez les mystiques, le corps de l'aimant est non seulement dévalué comme objet du désir mais il l'est aussi comme lieu de la jouissance, et si jouissance sexuelle il y a dans l'extase, elle est dédaignée et méprisée (cf. *Lettres de sainte Thérèse d'Avila*) ; chez les pervers, seuls le corps et le sexe de l'aimant sont dévalués, mais le corps en tant que tel reste la référence dernière, quel que soit le côté où l'on se place : le pervers est d'abord un passionné du sexe et de l'amour, qui

l'assurent de son existence. Il existe bien sûr des possibilités de transformation de l'un dans l'autre, ce dont témoignent diverses hérésies et l'hérésie cathare de façon exemplaire.

La question de la maîtrise et de la possession est tout aussi essentielle que la place de l'autre pour différencier amour et passion. Qu'il y ait un problème de pouvoir dans tout amour n'étonnera personne : cela se signale d'habitude par le mode sur lequel est vécu et utilisé le rapport activité/passivité dans la relation. Il serait bien trop long d'en faire ici le développement mais on peut faire remarquer que c'est ce qui y nourrit l'échange et en entretient la construction.

Dans la passion, par contre, il n'existe aucune certitude de l'autre, sur lequel l'aimant n'a aucune maîtrise. Aussi se développe-t-elle toute entière dans la dimension de l'insatisfaction. C'est avant tout l'extraordinaire d'un possible, c'est-à-dire d'un pouvoir, qui ne se réalise pas, l'égal d'un chemin initiatique qui débouche sur le rien en lieu et place de ce que l'on croyait être possession de la jouissance ou de l'extase.

L'aimant est dans une situation permanente de perte de l'objet de son désir ou d'absence de maîtrise de cet objet et se trouve par là même possédé imaginativement par cet objet. C'est ce qui nous paraît caractériser l'essence même de la passion. Elle ne se produit ou ne se formule que dans le possible de la perte, et elle ne se développe que dans l'absence de réponse de l'autre ou dans le possible ne fût-ce qu'imaginaire d'une non-réponse. Ainsi en va-t-il dans le roman de P. Mertens, *Perdre*, où la passion s'exalte dès lors que l'autre veut partir ; ainsi en est-il dans celui de Marc Bernard, *Pareils à des enfants*, où c'est au départ d'une maladie mortelle d'un des conjoints qu'elle se déclenche. Dans *Tristan et Isolde* de Wagner, la perte se retrouve dans l'impossibilité de cet amour : elle en est le point de départ.

La passion, c'est ce qui se nourrit du vide que crée l'absence de l'autre ou l'absence de désir de cet autre ; elle emplit tout l'espace du désir sur un mode unidirectionnel. C'est ce qui justifie que l'on emploie le même terme à propos de la mystique ou du jeu : il ne s'y trouve pas davantage de réponses de l'autre, hormis celles que l'on y apporte soi-même, à cette différence près pour la mystique que la non-réponse n'est jamais un non, ce qui est le cas en amour et dans le jeu. Dans ces deux derniers cas se développera secondairement une thématique d'échec.

Les phénomènes de maîtrise et de pouvoir y sont tous dans ce rapport à la perte : ils réintègrent le sujet passionné qui se trouve possédé imaginativement de ce qu'il ne peut avoir ou dire dans la réalité. La haine n'est plus dicible sinon dans une adresse à soi-même : on se dit la

haine et on lui dit l'amour. La vérité est absente du débat, ce qui supprime toute position de savoir quant au fantasme de l'autre : c'est cette absence qui donne cette impression d'imbécilité de l'amour, supportée pour l'essentiel par celui qui aime. Il y a une prévalence extraordinaire de l'imaginaire du pouvoir, au sens où il s'agit de l'invention du réel comme possible, et c'est dans la chair imaginaire du sujet que la passion laisse les marques les plus indélébiles : on peut y voir guéries ou « blanchies » des maladies physiques ou psychosomatiques, tout comme on peut y laisser sa peau, tel qu'écrit dans *La duchesse de Vaneuse* de G. Amiot. Si l'amour et la mort font bon ménage parce qu'ils apparaissent dans la foulée l'un de l'autre, la passion se trouve davantage porteuse du volontaire de la mort, que ce soit le suicide ou le meurtre.

Notons-en encore un autre aspect avant d'essayer de la définir : c'est son insertion marquée dans la dimension du temps. Au contraire de l'amour, elle se trouve délimitée dans le temps à titre de relation mais non en tant qu'objet de désir. La relation amoureuse passionnelle est assez brève dans la plupart des cas, sauf dans les perversions où elle peut être le seul mode d'existence de l'un des sujets et la clef de voûte de la perversion elle-même. Mais l'objet de la passion ne meurt pas ou ne disparaît pas, ce qui signe son importance imaginaire. Qu'ils se rencontrent des années plus tard, et les voilà qui reprennent les mêmes positions relationnelles, comme si les valences n'avaient pris aucune ride : à quoi l'on voit également qu'il y a là une irréversibilité des places. Ce qui se produit plus fréquemment c'est un sentiment de dérision à l'égard et en l'absence de cet objet, mais l'attirance reste dans la même position. N'est-ce pas tout ce que nous dit Liliana Gavanni dans son film *Portier de nuit* ?

On peut maintenant tenter une définition du phénomène de la passion, en se demandant ce qu'un tel attachement cristallise pour illuminer à ce point celui qui la vit : peut-être y a-t-il là l'équivalent de ce qui se produit dans les rêves, la partie la plus claire pour le rêveur étant très souvent celle qui dissimule le mieux le désir inconscient selon Freud. Dans les cas les plus évidents de passion, on peut y impliquer un changement profond de position subjective ou une thématique de perte en devenir, non de deuil car ce dernier fait référence à un objet perdu ou mort, c'est-à-dire à une mise au passif de la situation. La passion se développe ainsi toute entière dans une référence à quelque chose qui se perd, et se trouve en être la conséquence plutôt que la cause ; elle est l'exaltation d'une réaction qui nie cette perte ou qui croit pouvoir l'abolir. Par analogie, y compris sur le plan verbal, on peut y voir une dénégation de cette perte même : la passion est ce qui, dans un premier

temps, vient en masquer la prise en compte, mais qui la retrouve au bout du trajet passionnel, cette fois liée à un objet soi-disant cause de ce vécu de perte. Ainsi en va-t-il dans la passion amoureuse mais aussi dans la passion du jeu, où la perte est tout le temps jouée, parfois déjouée, et dans la passion mystique où l'être suprême est toujours dans une position d'évanouissement ou d'évanescence pour peu que s'affadisse la passion.

Quant à la dimension temporelle, elle implique une différence radicale d'avec la perversion : cette dernière se fonde sur le désaveu, c'est-à-dire un phénomène qui structure toutes les relations au monde du sujet et qui est marqué d'intemporalité. Par contre, c'est, avec l'état d'exaltation qui l'accompagne, ce qui a fait comparer la passion à un état hypomaniaque, où la thématique de deuil est très importante.

Ainsi l'amour peut-il être référé au manque et se présente dès lors comme une restauration narcissique du sujet, ce qui peut aller jusqu'à une méconnaissance de la réalité et de ses dangers : c'est pourquoi c'est souvent au moment de l'amour que se produit la mort, comme ce fut le cas, de façon caricaturale, du général italien Della Chiesa. La passion quant à elle se présente comme la dénégation sur un plan affirmatif d'un deuil en puissance et de l'impossibilité de le supporter, comme la conséquence d'un changement ou d'une perte de position subjective ou fantasmatique non reconnue tel quel, mais aussi comme la volonté de négation du non-désir de l'autre. Elle s'adresse le plus souvent à quelqu'un ou quelque chose qui ne peut la porter ou la supporter sauf brièvement, et elle recèle dans sa démarche son propre échec, qu'elle ne fait au fond que retrouver au bout de son parcours mais avec quelque chose qui le motive. On peut éventuellement comparer le maniement de l'autre qui y est fait, à celui de l'objet fétiche, mais cela demanderait d'autres développements : la passion amoureuse, c'est aussi le rêve du féminin en tout sujet, qui consiste à être marqué à jamais de l'aimé, marque qui est la jouissance même de la passion.

En quoi tout ceci intéresse-t-il l'analyse ? On a tout lieu de s'en occuper, d'abord parce qu'on vient souvent en analyse dans le décours d'une problématique d'amour ou de passion et qu'il peut être des plus intéressants de repérer ce qui est en question, les deux devenirs n'étant en rien semblables.

D'autre part parce qu'un amour ou une passion peuvent surgir en cours d'analyse et qu'il y a lieu d'y reconnaître que cette dernière y est pour quelque chose, tant dans la personne de l'analyste que dans le fonctionnement de l'analyse. Freud se plaignait déjà de ce qu'après avoir débarrassé le névrosé d'un certain nombre de ses symptômes, il arrivait que ce dernier se dérobe à la poursuite du traitement en faisant

un choix amoureux auquel il confiait la suite de son rétablissement ; et il ajoutait que cela comportait tous les dangers d'une trop grande dépendance envers le sauveur en question. Si l'analyse provoque effectivement un remaniement profond de la position subjective de l'analysant, c'est bien à l'analyste d'essayer de reconnaître ce qui est en jeu, c'est-à-dire d'interpréter, de telle sorte qu'il n'y ait pas départ dans un état amoureux qui mette fin à l'analyse ; l'analyste peut soit provoquer un état passionnel dans l'encouragement qu'il prodigue directement ou indirectement, avec toutes les chances d'une poursuite du processus analytique dans l'échec qui s'ensuit souvent, soit amener à un état amoureux s'il y met des barrières de prudence voire d'interdits, avec la conséquence que l'analyse peut s'arrêter de ce fait. C'est bien ce qui arrivait à Freud dont l'intolérance à ce propos permettait un meilleur repérage du symbolique et de la réalité de la part de l'analysant, alors que d'autres analystes font flamber la dimension imaginaire du phénomène.

Concluons sur ceci : il existe des modes de transformation de l'amour en passion et inversement ; en référence à ce qui a été dit plus haut, on devinera sans peine que c'est dans la manière dont est utilisé ce qui fait fonction d'interdit qu'on pourra permettre de vivre soit l'un, soit l'autre de ces sentiments extraordinaires.



## Stratégie de la rencontre

La rencontre est étymologiquement entre le « coup de dé » et le combat, soit le jeu du hasard et de la stratégie, là où les « éléments » se déchaînent.

Nous abordons ici deux types de rencontre : la rencontre amoureuse du coup de foudre d'une part, et la rencontre avec un événement traumatique d'autre part.

Si le caractère de réciprocité s'offre d'emblée comme évident dans le premier cas de figure, nous voulons dégager qu'il en est de même dans le second cas, pour peu que nous n'attachions la même valeur aux critères dits de réalité. Si l'on considère en effet l'aspect stratégique de toute rencontre comme stratégie de la structure et non dans son aspect épique, à ce niveau d'interrogation la psychanalyse peut encore semer la peste.

Il n'est pas évident de repérer, de déchiffrer la réciprocité d'avec un événement qui fait horreur et dont seul le hasard paraît avoir permis la rencontre, il n'est guère plus évident d'accepter que seul le fait d'être aimé en retour implique les conditions de la réciprocité.

Deux points sont à retenir :

1. la qualité ou « valeur deux » — plaisir-déplaisir — dont on nomme l'objet d'amour ou l'objet d'horreur dans le système conscient renvoie dans le système inconscient à un écart quantitatif entre plaisir et déplaisir et non à une valeur (ordre du bien et du mal).

2. la qualité d'événement extérieur au sujet repose la question de savoir à partir de quelle stratégie interne, ou négociation dialectique, l'on construit un objet dit extérieur ou réalité (ou dit phallique) ?

Car si « rien encore n'est pas », ce ne peut être une réalité ; objet

d'amour ou objet d'horreur se construisent tous deux à partir d'une construction interne de l'objet.

La valeur deux, valeur mathématique mais aussi bien morale, celle de la rencontre amoureuse ou bien celle de la rencontre avec un événement, tend à s'énoncer en terme binaire (jusqu'à la question du tiers exclu). Il s'agit pour nous d'une valeur orientée et non pas d'une alternative dualiste. Tout déploiement, tout mouvement d'écriture « crée un ordre » : les conséquences qui en découlent devraient être logiques et non insidieusement morales, selon un glissement suggéré par la valeur même du binaire. Il s'agira d'exposer une écriture ou théorie de l'inscription orientée, et non pas une écriture de « droite ou de gauche » par laquelle peut ressurgir à tout moment l'ordre moral du bien et du mal de l'intérieur et de l'extérieur<sup>1</sup>.

*La rencontre amoureuse, le coup de foudre : les « éléments » se déchaînent.*

Que l'amour, la rencontre amoureuse, s'éprouvent comme le sentiment d'avoir toujours connu l'autre, fassent acte de reconnaissance, ne devrait plus nous étonner. La foudre est l'éclair, le flash instantané qui illumine et fixe la rencontre. L'autre, l'objet d'amour, brille de tout son éclat et devient le reflet de ce qui est évident, la rencontre entre les éléments — *Stoikéon*, et chance : *Túkaï*. Même si les amoureux pensent qu'ils ont bien de la chance, rien de moins hasardeux que la rencontre amoureuse. L'amour qui embrase deux êtres vient prendre place et lieu de ce qui crève les yeux, l'objet aimé dans son habit de lumière tient lieu, fait écran, est le masque qui tente et dérobe à la fois ce qui crève les yeux. Seuls la syntaxe et le décryptage de ce qui fait reconnaissance font croire que l'on renaît, peuvent éclairer ce qui se produit dans la rencontre. Lorsque dans une cure, on est amené à reprendre ce qui préside à la rencontre et quels sont les dieux qui se cachent derrière les amants, ce qui frappe est la soudaineté, l'absurdité de la révélation amoureuse qui déferlent d'une manière brutale, contraignante, violente comme le coup de tonnerre. Les amants ne peuvent opposer rien d'autre que « parce que c'était lui, parce que c'était moi », admettant ainsi la fatalité, la contrainte et le point final qui ne saurait souffrir aucune autre raison. Il n'y a plus lieu d'énoncer. Ce que nous remarquons, en analyse, c'est la double démarche qui

---

1. Le nombre de pages dont nous disposons ici nous amène à ne pas publier pour cette fois le troisième volet qui a été exposé au colloque : la formalisation de la jouissance ou la solution finale.

éclaire et obscurcit la rencontre, tel l'orage qui éclaire magnifiquement le ciel un instant pour mieux l'assombrir ensuite. Lorsque l'on reprend le « texte » de la rencontre, « tout » était déjà là, en un fulgurant flash, en un saisissant raccourci. L'amour, tout comme le rêve, possède son secret, son ombilic à déchiffrer à l'infini. L'explosion d'amour surgit en même temps qu'elle éclaire, illumine les amants, et dévoile les éléments (*stoikéon*) prêts à se déchaîner pour le meilleur ou pour le pire. Dans une démarche contradictoire, ce qui éclate, ce dont l'un et l'autre se parent, devient opaque. Comme le dit le discours de l'amour, la beauté est « ténébreuse » et l'imaginaire qui s'emballe vient rationaliser ce qu'il est impossible de voir. L'amour dans le coup de foudre, tout comme le deuil dans sa brutalité, sont à la fois « l'ombre et l'éclat de l'objet »<sup>2</sup>.

La rencontre et le deuil, dans leur dévoilement de l'atteinte narcissique, sont moteur de l'analyse aussi bien que résistance, ouverture aussi bien que fermeture du système inconscient. Le chiffre, l'énergie constante, dont l'autre se fait le support, « l'espace ouvert », les évidences, ce qui est, sont traduits par les amants, à juste titre, comme : il était évident que l'on devait se rencontrer. Ce n'est pas sur les objets d'amour sur lesquels la foudre s'abat, mais sur ce qui chez l'autre, en tant que signifiants, fait signe voilé, support pour l'autre partenaire, prescription, commande impérativement d'aimer et ne se voit pas. L'amour, comme a pu le dire Lacan, est en effet toujours amour du signifiant. Le génie de Balzac tient dans la minutie avec laquelle il décrit toutes les « stratégies » amoureuses à partir de la rencontre ; la stratégie est contraignante pour les partenaires. Balzac, dès les premiers moments de l'amour, laisse entrevoir la fin de l'histoire. L'issue heureuse ou malheureuse est implacablement mise en place dès la rencontre.

La minutie des parties à jouer ne cache en rien l'inéluctable de la place échue à chacun.

En ce sens, sans craindre le paradoxe, nous énoncerions que l'amour véritable a tous les caractères de l'amour de transfert, même s'il se soucie fort peu d'analyse. En effet, l'analyste est celui qui supporte ce qui crève les yeux, est le lieu, à nouveau tout premier lieu, où mettre des prescriptions — pré-inscriptions. Ce dont l'analyste ici se fera le support pourra, non pas crever les yeux physiquement, mais métaphoriquement. Dans l'amour ce qui, de soi, crève les yeux, dont l'autre se fait le support, mais ne se voit pas, ne peut que s'ignorer comme condition pour aimer.

Dès que les amants se rencontrent, un signe de reconnaissance fait

2. Cf. « L'ombre et l'éclat de l'objet », Christian David, in *l'état amoureux*, Payot.

appel, la rencontre ne peut qu'être contraignante, contraint à aimer pour ne pas voir. Nous sommes loin de la conception de fusion amoureuse, de ne faire qu'un pour l'homme et pour la femme. Ce qui se rencontre inévitablement au titre de l'amour ce sont *les conditions syntaxiques de la rencontre*.

Ce qui insiste dans le symptôme, fût-ce dans l'amour, et qui, pour aveugler d'abord, finit par attirer le regard dans le transfert, ce sont les prescriptions. La levée du refoulement, c'est-à-dire ce qui finissait par crever les yeux, surgit aussi violemment que la rencontre. La prescription qui impose la rencontre pourra être formalisée dans le système conscient, formulée en mot pour le dire. Le non-sens apparent de ce qui fait appel irrésistible pour les amants, de ce qui était palpable sans l'être, constant sans pouvoir être saisi, visible sans qu'on puisse le voir, apparaît soudain *banalisé* et calme la violence de l'évidence. La contrainte du support sur lequel l'amour prend corps, si elle est impérative et commande, contraint à répéter inlassablement, par exemple que l'on s'aime, jusqu'à ce que cela se sache. Seul le dévoilement de ce qui était pourtant déjà là pourra abolir le caractère de contrainte de la rencontre. La prescription commande la jouissance dont tout amour se fait le receleur, mais n'est pas la jouissance. Nous ferons remarquer que c'est dans l'érotisme que l'autre est réduit à la pure matérialité du seul support. Narcisse choisit l'eau, l'immutabilité d'un lac pour se refléter lui-même ; ici l'eau-miroir, comme support réfringent et réfractaire au regard, vient à être le support le plus radical qui soit. Les pré-inscriptions, prescriptions, les apparences troublent un instant fugitif le silence et la planitude du support, puis tout s'efface et redevient lisse et silencieux, le support dont Narcisse était tombé éperdument amoureux, tel l'Autre regard, n'a rien inscrit, prescrit, que sa propre éternité. Si ceux qui se rencontrent se voilent la face et ne veulent rien voir, rien entendre, ni rien savoir de ce qui les scellent, de ce mouvement même peut s'opérer la levée du voile, tout comme le rêve, *l'amour peut devenir la voie royale qui mène à l'inconscient*, sinon à « l'autre moitié du ciel ».

### *L'enrichissement du signifiant par la fortune : le trauma*

« Il n'y a pas de doute que le déplaisir dans le domaine de la névrose ne peut être qu'un plaisir qui n'est pas reconnu ou ressenti comme tel »<sup>3</sup>.

3. *Au-delà du principe de plaisir, Standard Edition, Volume XVIII (1920-1922), London Hogarth press.*

Traduit par nous. Freud rajoute une note en 1925 où il qualifie le plaisir-déplaisir de sentiment conscient.

C'est ainsi que peut se concevoir la rencontre entre le « *stoikéon* » l'élément, la matérialité du signifiant, la pré-inscription — prescription et la « *túkai* », fortune ou chance. Cette rencontre du support et de la fortune est ce qui, d'un point de vue des règles de la lettre, inscrit la *túkai* comme acte d'ouverture des inscriptions, soit le début de l'identification.

Cette ouverture va permettre non plus de prescrire mais d'inscrire une nouvelle partie. La *túkai* ou événement ne fait rencontre avec le *stoikéon* que si elle remanie, renégocie avec les prescriptions. Le fait de l'événement dit de l'extérieur pourrait être dit de hasard, ce qui transforme le hasard en chance et en rencontre est sa rencontre avec le *stoikéon*. Le hasard ne se transforme en chance que s'il fait nécessité, sinon il restera contingent. Qu'un événement extérieur rencontre ce qui était déjà écrit, posé, est une question freudienne. Or ce qui détermine un sujet se produit nécessairement avec les prescriptions qui le concernent, dont le grand Autre est le lieu (lieu radicalement Autre). Le fatalisme, l'événement, interviennent sur ce qui était déjà là. Le hasard — de l'arabe « ez-zahr », (le dé) — vient réinterroger ce qui était écrit et vient négocier avec « qui sait », ou bien, lors d'une analyse avec qui est « supposé savoir ». Le transfert dont Lacan a donné comme support fondamental la supposition est ce qui permet de requestionner le savoir initial que tout être apporte en naissant<sup>5</sup>.

Le hasard ne fera enjeu qu'à rencontrer une préinscription ; c'est ainsi qu'il conviendrait d'aborder la question du trauma. Ce que nous entendons par trauma renvoie à la qualité de l'effraction, à sa qualité formelle et non pas à sa « valeur » de bien ou de mal, c'est-à-dire morale.

L'origine et l'étymologie du terme de trauma est l'effraction ; en ce sens le coup de foudre est également un acte traumatique, qu'il soit préférable de rencontrer un objet d'amour à un tortionnaire ou à un camp d'extermination n'est pas ici ce que nous remettons en question<sup>6</sup>. Ce que nous voulons mettre en évidence, c'est l'aspect formel et non

---

4. *Stoikéonest* ici entendu comme la banque de données que tout sujet apporte en naissant.

5. Nous faisons remarquer que la conditionnelle « si ... alors » est l'opérateur logique de transfert : passage du *si* à *alors ça*.

Le passage à la perplexité est le minimum pour pouvoir énoncer c'est-à-dire le franchissement dans le domaine du système secondaire.

6. S'attacher à l'aspect formel de la rencontre consiste à en traiter la forme et non le fond.

moral de l'effraction dans les deux cas. Tout sujet humain pour devenir un humain névrosé subit les soins d'un premier objet, « à l'occasion » la mère : c'est-à-dire est soumis à un « protocole de séduction précoce »<sup>7</sup> par quoi *s'oriente la pulsion*. Si les coups de dés du destin s'inscrivent comme acte traumatique, font blessure, effraction, cela n'est pas dû à la qualité d'horreur de l'événement extérieur, mais parce que, ce que l'on sait depuis Sade l'événement ou la réalité extérieurs renvoient à une jouissance (à ne pas confondre avec une partie de plaisir), prise en compte par et condition du refoulement. L'événement traumatique contient la marque, la lettre d'une jouissance refoulée. C'est le fait qu'il y ait identité de marque ou de lettre ou d'inscription entre un événement interne à l'appareil psychique du sujet ou réalité psychique, et un événement extérieur, qui produit le trauma ou l'effraction. Les événements traumatiques tels que les camps d'extermination sont des actes que nous reconnaissons comme des actes qui ignorent les valeurs morales — c'est-à-dire le jugement et la responsabilité donc la culpabilité et le travail de la pensée. En cela ils reprennent, contiennent le champ que, à la suite de Freud, nous reconnaissons au processus primaire, processus à part entière de la réalité interne du sujet. C'est en ce sens que nous parlons de principe d'identité. C'est à la croisée du hasard et de la prescription que *le hasard vient s'inscrire en double d'une inscription déjà existante dans un autre système*. La marque inconsciente qui relève de l'appareil psychique du sujet est la même que la marque contenue par l'événement extérieur. L'événement traumatique extérieur déguise et masque dans la valeur morale d'horreur qu'il nous suggère le fait qu'il *relève du principe d'identité* et contient la marque interne de la « jouissance qu'il ne fallait pas ». A juste titre l'horreur que nous éprouvons devant tout événement traumatique relève de ce « qu'il ne fallait pas ». Ce terme même de « qu'il ne fallait pas » renvoie à la procédure de culpabilité. L'acte traumatique blesse, fracture, marque, comme ouverture-fermeture du système inconscient<sup>8</sup>. Il y a entre l'événement extérieur, le hasard et la pré-inscription, comme événement intérieur, *identité de marque*, reconnaissance de la trace de

---

7. Protocole repris par Freud en première instance lorsqu'il met en place le protocole analytique, celui de l'hypnose, le fait qu'il s'y reprenne à deux fois, en instaurant ensuite celui de l'association libre. C'est-à-dire un protocole où la supposition est le support du transfert est une question qui tient à la structure de l'appareil psychique. Ceci sera développé ultérieurement.

8. C'est à ce propos des *quatre discours* que Lacan a pu repérer l'amour comme changement de discours.

la blessure, de la qualité de l'effraction, qualité formelle et non morale ou différentielle plaisir-déplaisir, reconnaissance de la blessure par les deux systèmes, où la main droite ignore ce que veut la main gauche. En ce sens le trauma est un acte d'ouverture des inscriptions, du hasard qui peut amener à une possibilité de réinscription. « La double inscription », l'identité de la marque ou de la trace laissée par la marque, définissent en logique une règle dite de clôture<sup>9</sup>. Cette règle formelle est la même qui régit la jouissance « qu'il ne fallait pas » inscrite par Lacan dans le séminaire *Encore*, selon des règles précises.

Le hasard de l'événement traumatique vient ici inscrire que c'est bien « celle-là », et contrevenir à ce qu'il ne fallait pas qu'ils se rencontrent. « Alors ... celle-là » est précisément ce qui est exclu de ce qui peut être pour que le sujet parle, c'est-à-dire puisse dire le faux (il s'agit-là de la première étape du refoulement). Au point de cette rencontre où le hasard perd son sens en reconquérant un trop plein de jouis-sens, il y a, non pas identité de systèmes, mais de sens de jouissance. Nous employons ici le terme de « sens » dans sa valeur d'orientation de trajet de la pulsion. Ici, dans le trauma, la pulsion atteint son but : il n'y a plus lieu d'énoncer (devant l'horreur entre autre). Ce qui fait marque, identité de la marque, choc, mouche dans le trauma, échappe au sujet car l'identité des inscriptions est ignorée par lui : ceci est la condition du trauma. Il n'y a plus lieu d'énoncer. Ce que sait un sujet traumatisé, c'est qu'il éprouve (Lacan le souligne) comme jouissance. La culpabilité inhérente à la rencontre avec la jouissance vient de ce que celle-ci est ignorée, en tant que le sujet ignore et sa jouissance et l'identité de sens entre l'événement traumatique extérieur à lui et l'incidence coïncidence avec une représentation interne.

Le trauma dans son aspect structural fait preuve et non épreuve, comme toute preuve, elle porte son poids de culpabilité. Le trauma vient faire la preuve d'une jouissance ancienne prise en compte par le refoulement<sup>10</sup>.

---

9. On obtient en logique une clôture dans un calcul gauche-droite lorsqu'en appliquant les règles des calculs sur des formules données, une même formule apparaît de part et d'autre, comme le remarque P. Lavalley « *Éléments de logique* » (non publié). Cela fait apparaître une double inscription et relève du principe d'identité. Il est possible d'obtenir une clôture avec des calculs sans négation (jouissance qu'il ne fallait pas) et avec des calculs avec négation (jouissance phallique).

10. Par exemple : dans les procès pour viols repris ces dernières années par les féministes. En portant l'affaire, le débat, sur la place publique et aux assises, elles ont permis de traiter la culpabilité des femmes violées. C'est-à-dire qu'à partir du moment où des femmes ont pu porter plainte, d'autres ont pu s'identifier à elles et traiter ainsi la

Le trauma peut être aussi bien une phrase, une scène, un nom, une maladie, un regard, une naissance, un viol, un meurtre ... ces événements viennent « satisfaire » aux conditions de la jouissance que le sujet ignore. Il est à souligner que les événements généralement considérés à juste titre comme traumatiques, tels que les meurtres, les viols, les camps, la torture, la guerre, « l'aveu », le sont si l'on veut bien considérer que c'est au titre d'une reprise dans un autre système, d'une jouissance prise en compte par le refoulement<sup>11</sup>.

Les prescriptions-pré-inscriptions qui viennent rencontrer les événements extérieurs sont à entendre « avant que l'on ne parle » comme équivalentes à avant le refoulement. C'est au moyen de l'identification que ces prescriptions reçoivent leur affectation. Ces événements dits traumatiques contiennent la procédure du système primaire. Le travail d'analyse pour qu'un sujet puisse sortir d'un événement traumatique consiste à re-questionner cette identité d'inscription afin de permettre une ré-inscription. L'événement d'amour ou l'événement d'horreur, tout comme le rêve, supporte pour une part la mise en retrait du système secondaire ; en cela ils sont aussi la voie royale qui mène à l'inconscient, que ce soit l'attachement désespéré à un objet d'amour ou le deuil soi-disant impossible d'une scène d'horreur, c'est par le transfert, c'est-à-dire la mise en suspens des certitudes, ou l'entrée à nouveau dans le champ de la supposition que peuvent se re-dialectiser de telles scènes. Il y a dans ces événements, d'amour ou d'horreur, quelque chose sur le sujet qui en sait plus que lui-même. Comme a pu l'écrire Lacan dans *Encore* : « celui à qui je suppose le savoir, je l'aime »<sup>12</sup>, car il contient mon propre narcissisme. C'est à ce niveau d'élaboration sur le narcissisme primaire que réside la question du deuil et de la séparation.

---

culpabilité qu'engendre le viol. Pourquoi une femme se sent-elle coupable, résiste-t-elle à dénoncer le viol dont elle a été l'objet, alors que personne n'hésite à porter plainte pour vol ? Ce qui engendre la culpabilité est la jouissance refoulée que vient rencontrer violemment l'acte du viol. Une remarque d'Hector Yankelevitch lors de cet exposé me permet de préciser que lors d'un génocide c'est une transmission, celle d'une race, c'est-à-dire une représentation symbolique qui est visée comme objet de destruction, ceci renvoie au travail du processus primaire et c'est en cela qu'il y a acte traumatique.

11. Par exemple.

12. J. Lacan, *Encore*, p. 64, le Seuil, Paris, 1975.

## Lacan et son camp

D'entrée de jeu, il me faut vous dire que ce mot, le « camp », est bel et bien extrait d'un Séminaire, et même un peu plus que le mot, comme vous allez le voir. Il y faisait son office, sans méfiance aucune, si bien que j'ai pu le ramener dans mon épuisette et le cuisiner un peu. Mais la cuisine sera ultra-simple, si simple qu'on va s'apercevoir après coup qu'on avait lu ce mot comme la promesse d'un plat appétissant. Je ne saurais m'en excuser sincèrement puisque, comme vous êtes en train de le deviner, cet effet était attendu. C'est à Lacan que je dois mon excuse, pour l'avoir ainsi campé, bien malgré lui, comme une silhouette au beau milieu d'un tir forain. Dans la leçon du 6 janvier 1965, c'est l'année des *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, un assez long préambule est consacré à retracer, à suivre la trace d'un processus, qui est celui de la progressive installation de la psychanalyse dans ses murs. Il y est question de la « marge » d'étonnement qui, fort heureusement, persiste dans l'expérience du psychanalyste, de la « frontière » que cette marge suscite, frontière entre le monde de ceux qui viennent, ou pas, à la psychanalyse et ce qui devient peu à peu le monde des analystes. A l'intérieur de ces bornes l'analyste fonctionne empiriquement, il croit savoir ce qui se passe, sauf à cette marge de l'étonnement qui est, sans qu'il le sache forcément, salutaire. Enfin, pour marquer ce qui est censé être le reste, indiscutable, assuré, de l'expérience, Lacan met là en valeur ce qu'il appelle le « dénouement » du symptôme. « Dénouement de choses chargées de sens qui ne sauraient être dénouées autrement, par d'autres voies. »

Evidemment, toute la question va porter sur ces voies propres à la psychanalyse, à condition de préciser qu'elles ne sont pas nécessairement du même ordre que celles dont l'analyste s'est donné empirique-

ment le frayage. C'est là qu'intervient le « camp » analytique : quoiqu'il en soit du savoir de l'analyste, le dénouement du symptôme, pris au sens qu'il a dans la psychanalyse, situe, je cite, « le sol ferme sur lequel s'établit le camp analytique. Si j'emploie ce terme, c'est justement pour désigner cette fermeture dont je suis parti tout à l'heure, dans mon discours, franchissant les limites du camp ».

Voilà pour l'emploi du mot dans ce séminaire. Comprenez bien qu'il serait tout à fait abusif de lui en faire dire plus, par exemple de lui faire dire ce qu'il semble dire dans « Lacan et son camp ». Mais peut-être, avec beaucoup de votre indulgence, parviendrai-je à faire comprendre comment j'ai trouvé dans l'un de ces camps l'idée de l'autre.

L'idée justement, celle que développe Lacan, et dont j'ai dit quelques mots, cette idée est plus malaisée à saisir qu'il y paraît d'abord. Dès que l'idée de « frontière » est introduite, on ne peut s'empêcher d'être appelé, invité, subjectivement, à poser ses pieds d'un côté, ne serait-ce que pour se donner le temps d'examiner les choses. Or, il y a le « sol ferme » du « camp analytique ». Le camp est sans doute en lui-même criticable, discutable, en tant qu'il manifeste une fermeture. Mais le sol ferme est, indiscutablement, le lieu où nous ne devons pas manquer de poser nos pieds. Enfin, il y a la marge, cet entre-deux à la fois inhabitable et nécessaire, un lieu impossible à vivre. Il convient de ne pas oublier d'ajouter à ces lieux, véritablement imaginés pour nous rendre le moindre mouvement impensable, d'y ajouter Lacan, qui se situe lui-même comme « franchissant les limites du camp », j'allais dire allègrement.

Application possible de cette dialectique : celui qui tient un séminaire public, où sont dévoilés les plans du camp analytique, celui-là peut-il être considéré comme traître ? Ou bien, les vérités issues de l'expérience analytique ne valent-elles pas, pour ceux qui sont hors du camp, argument pour les y conduire ? Ou bien encore, la résistance à la psychanalyse n'est-elle pas incarnée dans ceux qui s'enferment dans le camp ?

Ce que nous avons à retenir, à isoler, de cette problématique (c'est un bien grand mot, appelons cela, plutôt, un jeu de camp), c'est d'abord que l'idée de frontière n'est pas pour clarifier les choses, ce qui semble un peu paradoxal, et secondement, que le camp, aussi fort qu'il résiste, n'en est pas moins le « camp analytique ». Tout ceci est assez transparent pour qu'on puisse apercevoir la suite du propos : est-ce que le camp fait un abri possible pour « l'hainamoration » ?

*Campus* c'est champ, bien sûr, mais en tant qu'il est à plat, en plaine. C'est une étendue plane, qui doit s'entendre comme opposée au *mons*, au relief. Couple d'opposition. De cette appartenance au plat, au plan,

vient qu'on y plantait sa tente, d'où le champ de Mars, le terrain militaire. Mais les militaires, par vocation, se déplacent. De là une notion d'occupation provisoire, incertaine, précaire. Si vous campez chez vous, c'est que, sans aller jusqu'à devoir décamper, vous n'y habitez pas, au plein sens du mot.

En reportant ce petit schéma sur le camp analytique, on ne sera pas surpris d'y trouver ce que nous y avons placé, à savoir cet antagonisme entre une position bien défendue et une position précaire. La position bien défendue, cette fois, serait ce qui revient au « sol ferme » de l'analytique et la précaire reviendrait aux partisans du « camp ». Alors, ce serait vraiment jour de fête pour un lacanien, celui où l'on aurait vidé le camp tout en maintenant l'analytique. Mais l'ennui vient de ce qu'on n'a toujours pas trouvé le moyen de maintenir l'analytique sans camper dessus.

Quoiqu'il en soit, ce camp se comporte comme un signifiant. Avec sa mise en jeu, le couple d'opposition se rompt. Il faut se ranger, s'identifier, comme on dit, d'un côté ou de l'autre. Ou bien le camp, ou bien hors du camp.

Au fond tout ceci est trop évident pour n'être pas suspect, et je prie pour ne pas aller à cette sorte d'insulte à la vérité qui sonne si bien dans le mot de truisme.

L'avantage de cette proposition forte — ou le camp, ou dehors — c'est qu'elle va assez bien à l'hainamoration. L'amour ne va pas sans la haine, on en a la confirmation immédiate dans ce « ou bien, ou bien ». Ou bien l'amour, ou bien la haine : choix impossible puisque l'autre, en vous mettant à sa question, s'est réservé l'autre côté du vôtre.

Le camp lacanien existe-t-il ? Ici, la question est posée, précisément, sur le terrain de l'hainamoration. Chacun, interrogé, peut toujours dire son opinion, et avancer ses arguments. Reste à voir quel rapport cette opinion entretient avec son objet, mais c'est l'affaire de chacun, comme on dit.

Mais peut-on dire que le camp lacanien existe, ou pas, en vertu d'un dire de Lacan ? J'ajouterai immédiatement qu'il faut tempérer la question car on n'est pas tenu, à l'égard de ce qu'a dit Lacan, à ce mode particulier du respect qui s'attache à l'affirmation d'un dogme. Ici, il s'agit de faire valoir une position en tant qu'elle s'oppose à la précédente, c'est-à-dire à l'affaire de chacun. Il ne s'agit pas tant d'opposer l'opinion dite individuelle à un savoir qui donnerait accès au vrai de Lacan. Néanmoins, cette opposition existe : en chacun de nous la question de l'amour se mesure, s'oppose, à celle du savoir.

C'est, sans doute, entre ces deux modalités que nous sommes pris à partie au moment de répondre à la question de savoir si le camp

lacanien existe. Il faut bien admettre d'être pris à partie, en tout cas dans le métier que nous faisons. Pris à partie ne signifie pas nécessairement qu'on est déchiré entre des vœux contraires. Essayons de l'imager dans ce qu'on appelle « être au pied du mur ». Un mur, autour d'un camp, c'est logique. Un mur consiste aussi, il tient sa consistance, dans les emplois qu'on en a pu faire. Ainsi, Lacan gâche l'amour en y mêlant de l'âme. L'amour était sa trouvaille, sans doute pour nous suggérer qu'être au pied du mur on peut l'écrire « aux », je suis à vos pieds. C'est la façon dont on dirait que nous sommes aux pieds du mur de l'idéal.

Où voulez-vous donc que nous allions nous loger lorsque le moment est venu de répondre à une question impossible ? L'idéal, c'est ce qui nous donne de l'idée, et de la bonne puisque c'est la nôtre, celle que nous nous faisons. Mais c'est quand même un mur, et pour ne pas s'y cogner trop fort on s'y prosterne. C'est un mur parce que s'il n'y avait pas le camp, il n'y aurait pas d'idéal. Ici, pour faire un mot, appelons le « l'affranchi ». L'idéal, c'est celui qui l'a franchi, le mur. Comment ne pas rêver qu'on va sur ses traces ?

Est-ce que le camp lacanien, s'il existe, est le lieu de ceux que, lui, Lacan, aurait affranchis, mis au parfum comme il disait ? Et s'il y a un parti des affranchis, est-ce qu'il en est, lui ?

Il me semble que ce qu'il enseigne nous suggère une orientation assez différente. Il franchit les limites du camp, c'est ce qu'il dit et, incontestablement, ce qu'il fait. Mais je voudrais ajouter, si vous trouvez que c'est soutenable, qu'il ne les franchit pas sans laisser, à l'intérieur du camp, une part de lui-même. D'où tiendrait-il, disons de préférence d'où tiendrait-on, son être d'analyste si ce n'était de ce sol ferme où s'établit le camp analytique ?

Bien sûr, on peut trouver à redire à cette « part de lui-même ». Alors, autant forcer, poursuivre dans cette veine. Il suffit de l'incarner, cette part, pour que les choses semblent plus parlantes. Et pourquoi ne pas l'incarner simplement dans ce qui constitue une « pratique », puisque c'est aussi bien le commerce, le client, comme Lacan lui-même l'emploie dans cette phrase : « Tant que les gens viennent à sa pratique, l'analyste n'a pas de problème. » C'est, en effet, la raison pour laquelle les *Problèmes cruciaux* en question sont bien ceux de la psychanalyse et non ceux des psychanalystes. Alors, ce n'est pas tant forcer les choses d'aller jusqu'à dire que ceux qui « viennent à sa pratique », il les laisse derrière lui, et même loin derrière, sur le sol ferme de l'analyse.

Ouvrez *Encore*, à la page 1, vous y lirez textuellement — non, pas textuellement puisque je ne vais pas le citer — vous y lirez qu'il ne faut pas s'attendre à le rejoindre avant longtemps. Faites seulement en sorte

de bien prendre note qu'il s'agit de ce qu'il appelle un « je n'en veux rien savoir », et vous verrez qu'il n'est pas un instant envisageable de former un camp du savoir dans ces conditions. Non pas vraiment en raison du « je n'en veux rien savoir », ce qui serait un pur contre-sens, mais parce qu'il n'y a pas moyen de faire « un » avec ça.

Un autre camp serait celui des épigones. Les Epigones sont ceux de la génération d'après. Leur bande, bien décidée, j'allais dire bien dessinée, est allée reprendre la conquête de Thèbes, là où elle en était restée, c'est-à-dire sur un échec à la génération d'avant. Thèbe est vraiment le lieu géométrique de la haine dans la petite mythologie du psychanalyste. Les Epigones réussissent là où leurs pères ont échoué. Y a-t-il un moyen de faire un camp sur ce modèle, un camp lacanien s'entend ?

Je suis obligé de vous prier d'admettre que je réponde par une allégorie à ma propre question. Si les Epigones ont réussi dans leur entreprise, il y a fort à parier que les nôtres, les épigones de Lacan, échoueraient pour la raison suivante : la mythologie va par morceaux, malgré que les mythologues la structurent, et ces morceaux, comme celui des Epigones, sont des anecdotes. D'où cette proposition : la mythologie est faite pour réduire à l'anecdote des choses auxquelles on ne saurait accéder sans manquer son pas. Notre expérience d'analyste ne nous rappelle-t-elle pas cela tous les jours ? L'ennui du camp, c'est qu'on s'y fait mouler la conque de l'oreille à toujours entendre le même son de cloche et plus du tout le bruit trivial de l'anecdote.

Et d'ailleurs, pourquoi ne pas prendre « hainamoration » pour une anecdote lacanienne ? En tant que néologisme, forgé comme une fiction, à l'aide de morceaux qui ont déjà une place et un rôle dans notre mythologie, il s'agit de réécrire ces rôles et de les redistribuer. Et cette fiction peut ainsi venir au point d'articulation où l'histoire d'avant rencontrait le trou, l'impossible de l'articulation. Ainsi s'élabore un discours qui s'approche autant qu'il peut d'un bord, qui se fait bord lui-même, non pour en épouser la forme mais pour y laisser la marque d'une possible relecture. C'est en ce sens que « hainamoration » est une anecdote lacanienne, une histoire supportable, où l'on raconte comment les « deux » sont devenus « un ». Observons que toute l'affaire consiste à nous faire entendre, à nous faire supporter, qu'il n'y ait pas d'accès du deux au un. Pas de retour à l'un, et apprécions le style de celui qui fait passer à la génération d'après sa version de l'histoire.

Le résultat ne se fait pas attendre : on aime, ou on n'aime pas. Quand on a bien déchiffré, on aime, et sinon on s'impatiente. Mais c'est complètement réversible : on aime d'abord et l'on déchiffre ensuite, faussement, toujours dans le « bon » sens, ou bien on déchiffre d'abord et l'on se met à haïr ce qui en résulte. Quoiqu'il en soit, aimer n'assure

en rien qu'on retrouve la marque qui conviendrait. La relecture ne semble pas pousser à la réunion, du moins à considérer l'état des choses dans le lacanisme. De ce point de vue, nous devons admettre que le « un » qui est censé fixer notre dérive, lever notre assujettissement au pouvoir du signifiant, cet « un » là pourrait servir à nommer le camp lacanien... mais, justement, c'est un « un » sur lequel on a des vues, pas de prise. Même Lacan, à qui il était nécessaire pour formuler ce qu'il voulait distinguer du « un par un », ne pouvait l'attraper autrement que dans un claquement de langue : « y a d'l'un » ! Irions-nous inscrire au fronton de son camp, s'il existait, un nom imprononçable, une sorte de tétragramme ?

N'empêche qu'on s'efforce d'élaborer cette difficile question de la nomination, et l'on a beau faire, on ne peut éviter de viser le « vrai » nom, le pur produit d'une nomination sans faute. Mais il s'ensuit, à force de coller à ce point perspectif de l'idéal, à force de chercher à l'atteindre par un nom, qu'on dérape — permettez-moi d'y aller moi aussi de mon imitation — dans un nhommage. Un nhommage, ou tout simplement un nommage, c'est le moyen par excellence de s'assurer une place dans l'Autre.

Pour le dire platement, on peut appeler cela « faire du plat ». Saviez-vous — moi, je viens d'en trouver l'indication dans mon dictionnaire — de quel plat il s'agit ? C'est « campus », en somme, parce que c'est le « plat de la langue ». Ainsi, on trouve « faire merveille du plat de la langue », pour signifier qu'on fait des grandes phrases. Vous pensez bien que ce plat de la langue donne furieusement envie d'écrire « la langue » en un seul mot et de repartir pour un tour. Mais l'appétit ayant ses limites, je m'en tiendrai à ma promesse du début.

J'avais dit qu'il était à craindre que vous preniez « Lacan et son camp » pour la promesse d'un plat appétissant. En affichant ce titre je promets, en effet, quelque chose. Je promets au-delà de la fonction du programme. Un programme promet forcément, mais il n'est pas pour autant prometteur. Être prometteur, c'est la fonction du racoleur, qui vous enrôle en vous promettant des jouissances. Pour ma part, il s'agissait bien, évidemment, de faire semblant et de vous gagner à l'idée que Lacan et « son » camp reste à situer du côté d'un au-delà du programme, autrement dit d'un abus.

C'est pourquoi je suis passé par cette mise en jeu d'une promesse, mais d'une promesse en tant que foncièrement traître. Une promesse de jouissance, on peut l'imaginer plus ou moins tenue, plus ou moins déçue ou trahie. Mais la promesse elle-même, intrinsèquement, cette anticipation qui répond à notre tout aussi foncière prématuration, la promesse

est traître dès le premier mot, à telle enseigne que la seule vraie promesse est promesse de trahison.

Viens dans mon camp, dit l'analyste à son patient. Je n'invente pas. Rappelez-vous : le dénouement du symptôme, le sol ferme où s'établit le camp analytique... il y avait également cette suite que j'avais réservée pour vous ménager, ici, cet effet : « Le psychanalyste est en droit d'affirmer..., à celui qui souffre, au patient : vous ne serez délivré de ce nœud qu'à l'intérieur du camp. » En somme, on pourrait dire que l'analyste et son patient ont à se forcer un peu, chacun de leur côté. L'un doit sortir du camp au moment où l'autre doit y entrer. Il me semble alors, mais, ici, tenez-vous ferme à la rampe, il me semble que, pour l'analyste, ou pour l'autre, car en cet instant de mirage où s'ouvrent pour l'un comme pour l'autre les portes de l'Autre survient une brève rencontre, en ce seul moment de double franchissement l'hainamoration s'annule. Cet instant évoquera peut-être pour vous un objet particulièrement encombrant, que Lacan nous a légué sous le nom de la « passe ». Alors, ce serait le dernier avatar de « son » camp et c'est dire à quel point il est problématique.



## L'objet perdu ne manque pas \*

La phrase « objet perdu » renvoie à l'œuvre de Freud ; par contre la phrase « manque d'objet » renvoie à l'enseignement de Lacan. Par conséquent le terme « objet » que nous rencontrons dans chacune de ces phrases renvoie à des conceptions de la psychanalyse inconciliables entre elles, puisque chez Freud la phrase soutient qu'on peut restaurer la perte de l'objet, le sein maternel, au moyen de la trouvaille d'un autre objet<sup>1</sup>, tandis que chez Lacan le manque d'objet se réfère à un manque d'une autre nature et situé dans une autre topologie ; en résumé chez Lacan le manque d'objet est une conséquence du fonctionnement de I.S.R.

### 1. UN LECTEUR FIDÈLE

Il ne s'agit pas de Lacan évidemment, dont l'enseignement manque des traces qui révèlent une vocation de fidélité envers la pensée freudienne. Il s'agit de James Strachey, responsable en collaboration avec un membre de la famille (Anna Freud) de l'édition « standard » et complète des « travaux psychologiques » (« *psychological works* ») du père de Mademoiselle Freud. Eh bien examinons donc une note de Strachey située au bas d'une page des « *Trois essais sur la théorie sexuelle* ».

Il y affirme : « *It is scarcely necessary to explain that here as elsewhere, in speaking of the libido concentration on « objects », etc., Freud has in*

---

\*. *El objeto perdido no falta*. Traduit de l'espagnol par E. Porge.

1. Standard Edition, VII, p. 222.

*mind the mental presentations (Vorstellungen) of objects and not, of course, objects in the external world<sup>2</sup>.* »

En français, on pourrait dire ainsi : « Il est à peine nécessaire d'expliquer qu'ici comme dans d'autres endroits, en parlant de la libido se concentrant sur les "objets", se retirant des "objets" etc., Freud pense aux représentations mentales (*Vorstellungen*) des objets et évidemment pas aux objets du monde extérieur. »

Les notes de Strachey sont en général érudites. Elles nous disent qu'en tel lieu de son œuvre Freud emploie tel terme pour la première fois ou des questions de ce genre. Ce sont aussi des notes très précises. Elles renvoient par exemple à telle page de la Standard Edition, ou au moins à telle œuvre de Freud pour éclairer l'usage d'un terme ; et, en plus, à certaines occasions, elles proposent des précisions terminologiques exigées par le travail de traducteur. Il n'est donc pas habituel que Strachey dise « en d'autres endroits » (*elsewhere*) sans signaler l'endroit. C'est que la note en question procède d'une nécessité d'un genre différent. Bien que Strachey considère qu'il soit à peine nécessaire d'intercaler ici une explication (du latin *explicare* : déplier, démêler, expliquer) de toutes façons l'explication s'impose parce qu'ici *il n'est pas évident de savoir à quoi pense Freud quand il parle d'objets*. Voyons pourquoi. Au commencement des *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Freud a défini avec une extrême clarté ce que lui appelait un terme technique : « *Let us call the person from whom sexual attraction proceeds the object<sup>3</sup>.* » (« Appelons objet sexuel la personne de laquelle provient l'attraction sexuelle »).

Là, ni Freud ni Strachey, ne nous expliquent ce que veut dire *personne*. S'agit-il d'une *personne* en chair et en os située dans la *réalité* ? S'agit-il d'une *personne* protagoniste d'un rêve ? ou sera-ce une *personne* de la fiction littéraire ou, de nos jours, cinématographique ? etc...

Cependant, immédiatement après cette définition, Freud envisage l'analyse des déviations par rapport à l'objet au moyen de l'étude de la conduite des invertis.

Sans résoudre la question, évidemment nous pouvons affirmer, en accord avec le prologue à la troisième édition des *Trois essais*<sup>4</sup>, que Freud là aborde l'étude des objets sexuels à partir d'une perspective clinique, c'est-à-dire à partir de la perspective de ce qu'était son expérience de la psychanalyse.

2. *Ibid.*, p. 217.

3. *Ibid.*, VII, p. 135.

4. *Ibid.*, VII, p. 130-2.

La note de Strachey que nous examinons apparaît dans la troisième partie (« La théorie de la libido ») du troisième essai. Ou, autrement dit, elle apparaît dans un fragment ajouté en 1915, basé par conséquent sur le travail de 1914 sur le narcissisme. Aux difficultés dérivées du point de vue clinique s'ajoutent les difficultés dérivées du point de vue métapsychologique (libido du moi — libido d'objet. Relation entre les représentations des objets et la *réalité*, etc.) Je répète : il n'est pas évident de savoir à quoi pense Freud quand il parle d'objets. La note de Strachey signale cette difficulté. Or Strachey est un lecteur fidèle à Freud, non pas tant parce qu'il prétend faire disparaître une difficulté du texte mais, et très précisément parce qu'il s'efforce de maintenir la structure dualiste de la pensée freudienne exactement au lieu où pourrait se révéler l'insuffisance ou l'inadéquation du système dualiste de Freud pour rendre compte des problèmes qui en émergent.

La précision de Strachey sur « les représentations mentales des objets-objets du monde extérieur » fait partie du système dualiste d'oppositions qui organise la pensée de Freud : processus primaire-processus secondaire, représentation de mot-représentation de chose, pulsion de telle chose-pulsion de telle autre, etc.

Il vaut la peine de signaler par ailleurs que l'introduction d'un modèle ternaire comme la seconde topique n'a pas annulé dans la psychanalyse freudienne la vigueur du très enraciné système duel. Plus loin nous aborderons une conséquence institutionnelle de la permanence de ce que ici nous appelons la psychanalyse freudienne. Mais avant cela nous devons passer par deux détours.

## 2. LA PHASE PHALLIQUE

Pendant quelques temps, beaucoup d'entre nous crûmes, bien que les évidences ne fussent pas suffisamment évidentes, nous crûmes que la position de Lacan sur le rôle du phallus dans l'économie subjective proposé comme *troisième élément* en 1956-57, etc... prolongeait, d'une façon plus évoluée, utilisant un langage contemporain, ou peut-être interprétait avec une précision exemplaire ce que Freud avait écrit sur la phase phallique.

Il est vrai que les déclarations de fidélité à Freud ne se raréfient pas, ni dans les séminaires de Lacan, ni dans les travaux de ses disciples. Par exemple dans « *La phase phallique et la portée subjective du complexe de castration* », publiée dans le premier numéro de *Scilicet*, l'enseignement de Lacan est utilisé pour renforcer la position de Freud (comme si c'était nécessaire) contre le point de vue de Jones dans le débat sur la

phase phallique. Ainsi dans ce travail l'enseignement de Lacan nous est montré comme une avancée située sur la même brèche que celle ouverte par Freud. Pour sa part, Lacan soutient le 28 novembre 1956, par exemple, que la phase phallique (concept freudien, donc) sert à distinguer le pénis en tant qu'organe réel du phallus dans sa fonction imaginaire. Non seulement Freud n'allait pas si loin, mais tout simplement passait par un autre chemin. Pour Freud il n'était pas pertinent ni nécessaire de distinguer entre quoi que ce soit qui se puisse appeler imaginaire, symbolique ou réel. Freud dit : « *The main characteristic of this "infantile genital organization" is its difference from the final genital organization of the adult. This consists in the fact that, for both sexes, only one genital, namely the male one, comes into account. What is present, therefore is not a primacy of the genitals, but a primacy of the phallus*<sup>5</sup>. » (« La caractéristique principale de cette « organisation génitale infantile » est sa *différence* de l'organisation génitale finale de l'adulte. Celle-ci consiste dans le fait que, pour les deux sexes, seulement un organe génital, le masculin précisément, entre en compte. Ce qui est présent par conséquent n'est pas une primauté des organes génitaux mais une primauté du phallus »).

Ici le phallus se situe dans une organisation génitale infantile, provisoire, instable, caractérisée par l'importance octroyée à seulement *un* organe génital ; différente de l'organisation génitale de l'adulte, finale, définitive, caractérisée par l'opposition des *deux* sexes.

Si nous commentions le travail de 1927 sur le fétichisme nous constaterions là aussi que Freud n'établit pas la même distinction que Lacan entre pénis et phallus et nous constaterions que Freud ne distingue pas non plus évidemment entre objet imaginaire symbolique ou réel. Freud n'était pas affecté par le ternaire de Lacan.

Cette brève référence à la phase phallique freudienne et au phallus lacanien n'a pas d'autre prétention que celle d'évoquer le *Zeitgeist*, l'esprit du temps de 53 à 64 chez Lacan et depuis 53 jusqu'à nos jours chez beaucoup de ses partisans. Esprit dont le trait fondamental fut l'effort débridé pour homogénéiser, unifier même, Lacan et Freud, rejetant tout signe de discordance, de divergence ou d'originalité de celui-ci par rapport à celui-là.

A un autre occasion, nous aborderons ce problème à travers l'étude de la constitution et de la transmission de l'orthodoxie du point de vue de ce que nous pourrions nommer une clinique de la nomination. Quoiqu'il en soit, je vais avancer une hypothèse provenant de ce futur

---

5. S.E., XIX, p. 142..

travail : l'esprit unificateur qu'ici nous avons évoqué n'est pas de nature radicalement différente de l'esprit d'un projet institutionnel, qui a indubitablement du succès, dont le gérant principal nous légua quelques textes fondamentaux. De l'un d'entre eux, la première Epître aux Corinthiens, je cite le chapitre 12, versets 12 à 30 :

« De même en effet que le corps est un, tout en ayant plusieurs membres, et que tous les membres du corps, en dépit de leur pluralité, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ. Aussi bien est-ce en un seul Esprit que nous avons été baptisés pour ne former qu'un seul corps, Juifs et Grecs, esclaves ou hommes libres, et tous nous avons été abreuvés d'un seul Esprit. De fait, le corps ne se compose pas d'un membre unique, mais de plusieurs. Si le pied disait : "Je ne suis pas la main ; je ne fais donc pas partie du corps", en serait-il moins du corps pour cela ? Et si l'oreille disait : "Je ne suis pas l'œil ; je ne fais donc pas partie du corps", en serait-elle moins du corps pour cela ? Si tout le corps était œil, où serait l'ouïe ? Si tout était oreille, où serait l'odorat ?

Mais Dieu a placé les membres, et chacun d'eux dans le corps, selon qu'il l'a voulu. Si tout était un seul membre, où serait le corps ? Mais il y a plusieurs membres, et cependant un seul corps. L'œil ne peut donc dire à la main : "Je n'ai pas besoin de toi", ni la tête à son tour dire aux pieds : "Je n'ai pas besoin de vous". Bien plus, les membres du corps que nous tenons pour les plus faibles sont nécessaires ; et ceux que nous tenons pour les moins honorables du corps sont ceux-là mêmes que nous entourons de plus d'honneur. Ainsi nos membres indécents sont traités avec le plus de décence ; nos membres décents n'en ont pas besoin. Mais Dieu a disposé le corps de manière à donner davantage d'honneur à ce qui en manque, afin qu'il n'y ait point de division dans le corps, mais au contraire les membres se témoignent une mutuelle sollicitude. Un membre souffre-t-il ? tous les membres souffrent avec lui. Un membre est-il à l'honneur ? tous les membres prennent part à sa joie.

Or vous êtes le corps du Christ, et membres chacun pour sa part. Il en est que Dieu a établis dans l'Eglise, premièrement comme apôtres, deuxièmement comme prophètes, troisièmement comme docteurs... Puis ce sont les miracles, puis le don de guérir, d'assister, de gouverner, les diversités de langues. Tous sont-ils apôtres ? Tous prophètes ? Tous docteurs ? Tous font-ils des miracles ? Tous ont-ils le don de guérir ? Tous parlent-ils en langues ? Tous interprètent-ils ?<sup>6</sup> »

Souvenons-nous maintenant de :

### 3. L'ANALYSTE DE LA JEUNE HOMOSEXUELLE

Dans le contexte du récit de ce cas, dans lequel un rêve trompeur est fondamental, Freud écrit : « *It seemed, further, as though nothing resembling a transference to the physician had been effected. That, however, is of course absurd, or at least, is a loose way of expressing things. For some kind of relation to the analyst must come into being, and this relation is almost always transferred from an infantile one. In reality she transferred to me the sweeping repudiation of men which had dominated her ever since the disappointment she had suffered from her father... As soon, therefore, as I recognized the girl's attitude to her father, I broke off the treatment and advised her parents that if they set store by the therapeutic procedure it should be continued by a woman doctor*<sup>7</sup>. » (Il semblait de plus que rien de semblable à un transfert envers le médecin n'avait été effectué. Cela cependant est évidemment absurde ou du moins est une manière négligente d'exprimer les choses car une quelconque sorte de relation envers l'analyste doit advenir et cette relation est presque toujours transférée d'une relation infantile. En réalité elle transféra envers moi la radicale répudiation des hommes, qui l'avait toujours dominée depuis la désillusion qu'elle avait subie de la part de son père... Aussitôt donc que je reconnus l'attitude de la jeune fille envers son père, j'interrompis le traitement et je conseillai à ses parents que s'ils donnaient de l'importance à la procédure thérapeutique, elle devait être continuée par une femme médecin.)

La réponse de Freud au mode de relation que la jeune homosexuelle avait établie avec lui détermina un commentaire de Lacan, dont nous ne pouvons aujourd'hui qu'à peine entrevoir les conséquences : « *Il semble qu'il lui (Freud) échappe que c'est un vrai transfert*<sup>8</sup>. »

Ce n'est pas peu dire au sujet d'un analyste ! Surtout si une telle affirmation procède de la lecture d'un cas traité par cet analyste qui en l'occurrence n'est autre que Freud lui-même. Or ça n'est pas sans conséquences qu'échappe à un analyste ce qu'est un vrai transfert. Lacan le signale immédiatement et nous dit aussi quelle aurait été la position que lui aurait prise comme analyste de cette patiente : « *A savoir, que c'est dans l'interprétation du désir de tromper que la voie est*

7. S.E., XVIII, p. 164.

8. Séminaire du 9-1-57, inédit.

*ouverte, au lieu de prendre cela pour quelque chose qui est — disons les choses d'une façon un peu grosse — dirigé contre lui...<sup>9</sup>*

La position différente de l'analyste détermine qu'une interprétation ouvre la voie de l'analyse et qu'une autre la ferme. Quel est le problème de Freud dans la conduite de ce cas ? Est-ce qu'il a été victime d'un accident *contre transférentiel* ou s'agit-il de quelque chose de plus que d'un accident ?

Lacan répond : « *Il (Freud) distingue donc fort bien cela (désir inconscient et désir préconscient du rêve trompeur) jusqu'à ceci près qu'il n'en tire pas les extrêmes conséquences, ce qu'il y a en somme de distinct entre ce que le sujet amène dans son rêve qui est du niveau de l'inconscient, et le facteur de relations duelles, de relation à celui à qui on s'adresse quand on raconte ce rêve<sup>10</sup>.* »

Il est évident alors que la distinction que Lacan établit entre l'imaginaire et le symbolique, ne se superpose pas à la distinction freudienne entre inconscient et préconscient, et encore moins à la distinction entre l'inconscient et le narcissisme. Lacan insiste : « *Et si Freud hésite devant lui (le contenu inconscient du rêve trompeur) c'est très précisément faute d'arriver à une formulation tout à fait épurée de ce qu'est le transfert. Il y a dans le transfert un élément imaginaire et un élément symbolique et par conséquent un choix à faire<sup>11</sup>.* »

Et finalement (Freud) « *aurait pu intervenir à cette condition de concevoir bien précisément que le transfert se passe au niveau de l'articulation symbolique essentiellement* »<sup>12</sup>.

Nous savons que après 1957 Lacan modifia sa conception du transfert mais nous savons aussi que jamais il ne se rapprocha de la conception freudienne.

Ebauchons quelques *conclusions* : Lacan ne se trompait pas par rapport à Freud quand il s'agissait de fonder la position de l'analyste. Il ne se trompa pas non plus sur la relation entre l'I.P.A. et Freud. Du moins il ne se trompa pas trop. Cependant Lacan ne réussit pas à répondre pourquoi l'I.P.A. « *ne s'était pas encore rompue pour se disperser dans la confusion de Babel* »<sup>13</sup>.

Voici la réponse de Lacan : « *Ainsi la cohérence maintenue de ce grand corps nous fait-elle penser à l'imagination singulière que le génie*

9. Séminaire du 9-1-57.

10. Séminaire du 23-1-57.

11. Séminaire du 23-1-57.

12. Séminaire du 23-1-57.

13. *Ecrits*, Le Seuil, Paris, 1966, p. 486.

de Poe propose à notre réflexion dans l'histoire extraordinaire du cas de M. Valdemar.

*C'est un homme qui, d'être resté sous l'hypnose pendant le temps de son agonie, se trouve trépasser sans que son cadavre cesse pour autant de se maintenir, sous l'action de l'hypnotiseur, non seulement dans une apparente immunité à la dissolution physique mais dans la capacité de témoigner par la parole de son atroce état.*

*Telle métaphoriquement, dans son être collectif l'association créée par Freud se survivrait, mais ici c'est la voix qui la soutient, qui vient d'un mort<sup>14</sup>.* »

Après avoir prononcé d'une voix horrible « je vous dis que je suis mort », le corps de M. Valdemar resta transformé en *une masse presque liquide* de putréfaction répugnante et abominable.

Les versets de l'Épître de saint Paul cités plus haut sont plus pertinents que la référence à Poe pour rendre compte du maintien de l'unification du mouvement psychanalytique autour du nom de Freud.

L'espoir de Lacan dans le dénouement *valdémarien* de la vie de l'I.P.A., c'est-à-dire la sépulture décente de ce corps institutionnel supposé mort et sur le point de pourrir, sauvait de toutes façons le nom de Freud. Autrement dit, et bien que ce soit une lapalissade, l'affirmation n'est pas moins nécessaire : en 1956 il était impossible d'assumer la responsabilité de se nommer psychanalyste sans s'autoriser du nom de Freud et par conséquent sans se joindre comme autre membre au corps unifié de la communauté analytique I.P.A. ou pas I.P.A.

Cette nuance ecclésiastique de la nomination de l'analyste est due au manque d'expérience suffisante et de réflexion doctrinale sur la fin de l'analyse. Dans la tradition freudienne, l'analyse est interminable parce que ni le système de nomination ni l'institution ne permettent que l'analyste soit destituable.

La procédure de la passe pourrait permettre une nomination, une institution moins ecclésiastique si et seulement si l'invocation du nom de Lacan était non-nécessaire pour maintenir une unification, elle aussi non-nécessaire.

Le nom de Lacan devrait se transformer en un nom commun (s'il se démontrait la nécessité de cet usage). De même que *borroméen* ne désigne presque plus le nom de famille d'un saint appelé Charles, mais désigne une propriété d'un nœud, le nom de Lacan et ses dérivés (lacanien par exemple) pourrait désigner les conséquences de l'opération du ternaire R.S.I. dans le champ de la psychanalyse.

---

14. *Ibidem*, p. 486.

## Sur la « liquidation » du transfert

*De Hans im Glück à la raclée de Joyce*

Interroger la pratique de Lacan constitue un des modes indispensables de lecture de ses séminaires, pour que cette pratique est liée à son élaboration théorique. Or, dans les années les plus récentes, concernant des fins d'analyses il est arrivé que Lacan frappe, corporellement s'entend, « l'ex-analysant ». Est-ce à mettre en relation avec ce que Lacan commença d'élaborer à dater du séminaire *Encore* : la violence subie corporellement, ça affecte... ?

La façon de Lacan de poser, en 1973, l'amour de transfert comme hainamoration et le corps comme étant au fondement de l'être n'est pas sans conséquence, en particulier sur la fin de la cure. Dans ce temps de suspension qu'est le temps de la fin, comment se termine non pas un amour « éternel », mais une hainamoration ?

Comment se débarrasser de l'amour de transfert, demandait Freud à Pfister, on ne peut même pas proposer à la place la sublimation dans la religion <sup>1</sup>... pas d'amour de l'Être éternel en guise de fin ! Pourtant, pas question, pour Freud, d'envisager un transfert sans fin : « Tes péchés te seront remis ; lève-toi et marche... Si le malade avait demandé : comment sais-tu que mes péchés me sont remis ? La réponse inévitable ne pouvait être que : « c'est moi, le Fils de Dieu, qui te les pardonne ». Donc en réalité, une invite à un transfert illimité. Et maintenant, imaginez que je dise à un malade : « Moi, Sigmund Freud, professeur titulaire, je vous pardonne vos péchés ... Quel impair dans mon cas ! Ce qui s'applique ici, c'est la loi selon laquelle l'analyse ne se contente pas d'un succès de suggestion mais recherche l'origine et la justification du

---

1. S. Freud, *Correspondance avec Pfister*, Gallimard, p. 75.

transfert »<sup>2</sup>. Ainsi, pour Freud, pas de fin religieuse à l'analyse, mais pas de fin paranoïaque non plus.

La lettre que Freud écrit à Ferenczi le 10 janvier 1910 est claire. Freud donne la raison de sa rupture d'avec Fliess qui, dit-il, « arrangea cette rupture de la façon pathologique (paranoïaque) que vous savez ... ». A la suite de quoi, il écrit : « Il me semble qu'en agissant sur les pulsions sexuelles, nous n'arrivons qu'à réaliser des échanges, des déplacements, jamais des renoncements, des abandons ou la liquidation d'un complexe (ceci est strictement secret). Quand quelqu'un révèle ses complexes infantiles, il en sauve une partie (l'affect) sous une forme courante (le transfert). Il s'est dépouillé d'une peau qu'il livre à l'analyste. A Dieu ne plaise qu'il soit alors nu, sans peau ! Notre gain thérapeutique consiste en un troc, comme dans le conte de *Hans im Glück*. La dernière rognure ne tombe dans le puits qu'avec la mort elle-même. La valeur théorique de cette conception tient à son rapport avec les processus de la démence précoce... »<sup>3</sup>. Freud évoque là une fin paranoïaque où le patient se dépouillerait de « toute sa peau » qu'il donnerait à l'analyste, et que, nu, sans peau, sans habillement imaginaire, il n'aurait alors d'autre ressource que de construire un délire à la place.

Est-ce à dire que Freud n'envisage par là pas d'autre fin que dans l'infinitude, jusqu'au jour fatal où la dernière rognure tombe dans le puits avec la mort elle-même ?

C'est là que l'association de Freud entre la fin de la cure et le *Hans im Glück* étonne. Certes, la métaphore de la fin de l'analyse est d'emblée agissante car le conte commence ainsi : « *Hans hatte sieben Jahre bei seinem Herrn gedient, da sprach er zu ihm : "Herr, meine Zeit ist herum"* ». (Ayant servi son maître sept ans durant, Hans lui parla alors ainsi : Maître, mon temps est fini) mais il ajoute : « *nun, wollte ich gerne wieder heim zu meiner Mutter, gebt mir meinen Lohn* » (maintenant, je voudrais bien rentrer chez ma mère, donnez-moi ma récompense)<sup>4</sup>. Ce conte est ainsi le voyage de Hans, dans le temps où, mettant fin à sa servitude, il est porteur de ce que le maître lui a donné en échange, un morceau d'or « gros comme la tête de Hans ». *Hans im Glück*, Hans la Chance, va être chanceux au point de pouvoir au fur et à mesure du bref

2. *Ibid.*, p. 182.

3. S. Freud, Lettre à Ferenczi, in *La vie et l'œuvre de S. Freud*, Jones, tome 2, P.U.F., p. 470.

4. J. et W. Grimm, « Jean la Chance » in *Contes*, Collection l'âge d'or, Flammarion, p. 478.

voyage, échanger l'or contre le cheval, le cheval contre la vache, la vache contre le cochon, le cochon contre l'oie, l'oie contre deux pierres, et ceci en y perdant bien sûr du point de vue de la valeur d'échange, mais certes pas de la valeur d'usage. Portant péniblement ses deux pierres « il n'avancait plus guère et ne cessait de penser que ce serait merveilleux s'il pouvait n'avoir plus rien à porter... Soigneusement, précautionneusement, pour ne pas les abîmer, il déposa ses deux pierres sur le sol à ses pieds, tout près de l'eau, puis il se laissa lui-même tomber à terre et s'avança en se penchant pour boire, touchant les pierres par inadvertance et les faisant basculer dans l'eau. Plouf !

En les voyant, de ses yeux, disparaître au fond de l'eau, Hans en sauta de joie et se mit à genoux pour remercier le Seigneur, les larmes aux yeux, de la grâce qu'il lui avait faite en le débarrassant si parfaitement et si définitivement de ces pierres accablantes, exténuantes, suppliciantes ; et cela sans qu'il eût lui-même à se reprocher de l'avoir fait exprès, ni d'y avoir seulement pensé !

Un plus heureux que moi, cela n'existe pas sous le soleil ! s'exclama-t-il.

Le cœur léger, libre de tout fardeau, il se leva et s'en alla d'un pas alerte, gagnant d'une traite la maison qu'habitait sa mère. »

Cette fin évoque l'image de Narcisse, mais Hans ne tombe pas, seules les pierres tombent. Le retour à la mère peut être métaphoriquement le retour à la terre-mère dans la sépulture. Mais si on reste attaché à la métaphore de la fin de l'analyse concernant ce conte, on remarque que les peaux successives qui tombent, évoquant le trognon et les pelures, sont des signifiants qui seront très exactement repris par Lacan, sur cette même question de la fin du transfert, lorsqu'il termine son séminaire *Le sinthome* à propos de la raclée de Joyce.

En 1973, Lacan produit un nouveau concept, l'hainamoration, fusionnant l'amour et la haine tout en les laissant dissociés, avec un des deux sens, l'amour, recouvrant le double sens antinomique amour-haine, à la manière du « *without* » de Freud dans le « sens antinomique des mots primitifs »<sup>5</sup>.

Ce néologisme, hainamoration, peut être considéré comme une réponse à une question soulevée bien longtemps auparavant, en 1954, sur le transfert comme concept de l'analyse. A cette époque, Lacan distinguait trois passions de l'être, amour, haine et ignorance, en

---

5. E. Legroux, « A propos du "sens antinomique des mots primitifs" », in *Littoral* n° 13, p. 20.

cherchant à les articuler sur les arêtes d'un polyèdre à six faces<sup>6</sup>. L'amour sur l'arête entre symbolique et imaginaire, la haine sur l'arête entre imaginaire et réel et l'ignorance entre réel et symbolique. Il précisait que R.S.I. étaient là des *catégories* se situant dans la dimension de l'être, représenté par la pyramide supérieure, l'analyse, et que le plan médian séparant la pyramide supérieure de l'inférieure était la surface du réel tout simple.

Au début de l'analyse, la parole crée un trou dans le réel :

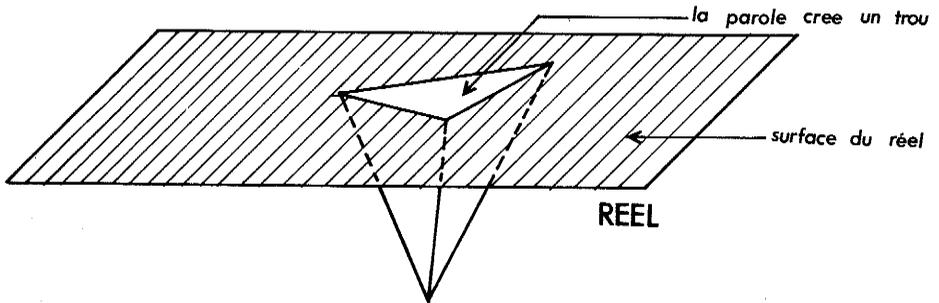


Fig. n° 1

A mesure que la parole progresse, la pyramide supérieure s'édifie, l'être se réalise :

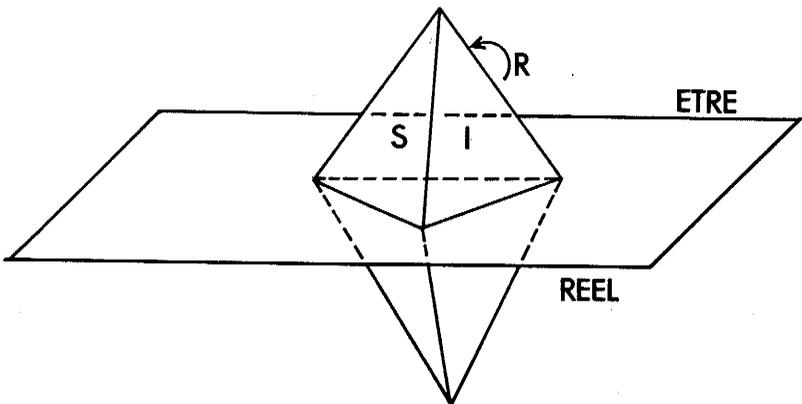


Fig. n° 2

6. J. Lacan, *Les écrits techniques*, Seuil, p. 298.

Se différencient alors, dans ce temps de réalisation de l'être, les passions de l'être, amour, haine et ignorance :

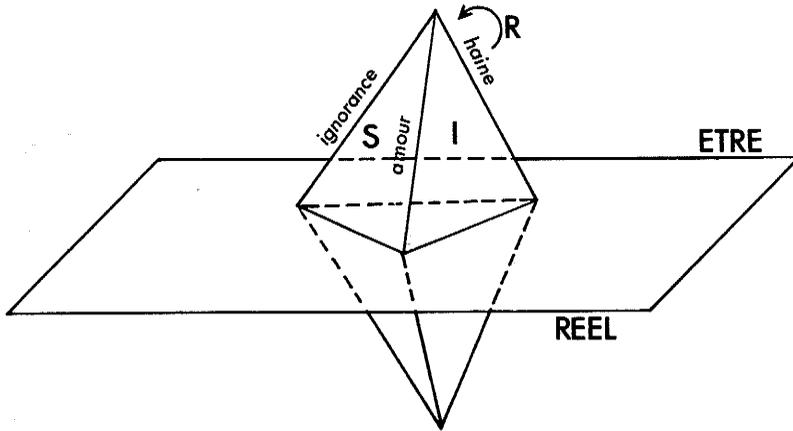


Fig. n° 3

On peut voir que, dès 1954, amour, haine et ignorance ne se réduisaient pas à leur dimension imaginaire. Certes, il y a dimension imaginaire de l'amour, la fascination imaginaire comme captivation narcissique mais l'amour vise, au-delà, « non plus comme passion mais comme don actif » dit Lacan en 1954, l'être du sujet aimé.

De même, la dimension imaginaire de la haine vise la destruction de l'autre, mais ne se satisfait pas de la disparition de l'adversaire, l'être de l'adversaire doit être abaissé, nié, subverti, etc...

Alors, si pour Lacan en 1954 la *Verliebtheit*, énamoration, était seulement passion narcissique dans la seule dimension imaginaire, l'oscillation amour-haine du rapport imaginaire à l'autre était concevable.

Mais précisément, le transfert ne se développe pas dans le rapport imaginaire de deux Moi. La façon dont Lacan règle cette difficulté en 1954 est d'avoir recours au *temps*, au sens où il a déjà posé, en référence à Hegel, le concept comme temps de la chose. D'où cette fin de l'analyse : « Il faut que le discours se poursuive assez longtemps pour apparaître tout entier engagé dans la construction de l'ego. Dès lors, il peut *tout d'un coup* venir à se résoudre dans celui pour lequel il s'est édifié, c'est-à-dire le maître. Du même coup, il choit dans sa valeur

propre, et n'apparaît plus que comme un travail ». Pour l'obsédé par exemple, dans la dialectique du maître et de l'esclave, la fin de l'analyse devient : « Assumer son être-pour-la-mort face au maître absolu, la Mort. Mais il faut un *certain temps* à l'esclave pour voir ça<sup>7</sup>. » Ce temps, c'est le temps de l'analyse, c'est le transfert comme temps de l'analyse, c'est-à-dire comme concept de l'analyse.

Ainsi, selon les scansion du temps logique, la hâte vers la sortie, la hâte du moment de conclure serait la façon dont choit l'être du *a*, en ce point de fin d'analyse présenté comme le point de convergence, après l'édification progressive de la pyramide, au sommet de la pyramide de l'être, des trois faces R.S.I. et des trois arêtes, amour, haine, ignorance.

Le défaut de cette écriture de 1954 est que la fin de l'analyse est le point sommet de la pyramide, et qu'un point, même s'il est déjà dans cette écriture une rencontre de trois droites, est un point obscur, un endroit où l'écriture défaille et ne peut rien présenter.

En 1973, le même problème de la fin du transfert est reposé par Lacan, avec ce qu'il a, entretemps, élaboré comme concepts *et* avec une autre écriture mathématique que la géométrie qu'il critique désormais comme présentant des évidences là où il s'agit d'évidement. Cette façon de poser l'opération avec une nouvelle écriture laisse sa chance à une possibilité de l'effectuer.

C'est déjà chose ancienne pour Lacan en 1973 que le rapport à l'objet ne se soutient que de l'habillement de l'image de soi qui enveloppe le *a*. Mais sous l'habit, avance-t-il alors, il y a ce qui fait tenir l'image : le corps, le *a*. Le corps fonde, dit-il, l'être qu'on prête à l'image (21 nov. 72) et cet être est posé comme jouissance du corps comme tel, *asexué*. L'ensemble du séminaire *Encore* va déployer tous les termes du problème, le plus souvent sans le résoudre. C'est un début d'écriture.

Sont différenciées la jouissance phallique, celle de la parole, qui, du fait du non-rapport sexuel, ne se conçoit que du ratage (d'où l'objet et le fantasme) et l'autre jouissance, celle de l'Autre, symbolisée par la jouissance du corps de l'Autre, jouissance « au-delà du phallus », qui s'éprouve sans en savoir rien (cf. les mystiques) et qui donne la notion de la dimension d'un bien « qui ne serait pas causé par un *a*, un bien au second degré »<sup>8</sup>. Lacan énonce encore, entre autres choses cette année là, que cette jouissance du corps, définie de la sorte, met en jeu l'être de la signifiante, l'être qu'on prête au mots, être qu'il oppose à l'être de l'amour narcissique, l'Être suprême — on s'aime soi-même en Dieu.

7. *Ibid.*, p. 316.

8. J. Lacan, *Encore*, Seuil, p. 71.

Comment ceci est-il dans un lien direct avec la direction de la cure, et donc avec la fin de l'analyse ?

Une cure ne peut avoir lieu par téléphone ou au magnétophone. Il y a nécessité non seulement de la présence de l'analysant, mais aussi bien de celle de l'analyste, du corps de l'analyste. Dans ce temps de fin de l'analyse, ce qui est dit, et donc y compris dire que non, est par nécessité dans cette dimension de jouissance de la parole qui est le propre de la jouissance phallique et se produit dans un temps qui est celui du fantasme. Que l'analysant ne transporte plus son corps, ensuite, jusqu'au lieu des séances rend certes effectif le dire que non, mais n'indique rien de son rapport au corps. Il peut, comme un meuble selon l'expression de Lacan, ne plus le ramener.

Or, toujours dans *Encore*, Lacan indique que l'hainamoration, (nouveau nom de l'amour qui n'est pas l'amour de l'Être éternel et en particulier nouveau nom de l'amour de transfert) s'adresse au semblant d'être du *a*. En dérive une autre façon de mettre en jeu la fin de l'être que l'hainamoration soutient, et ceci, non dans le fantasme mais dans le corps, par le rapport au corps propre, une autre façon d'engager l'ego dans le discours, une façon qui n'est ordinaire ni dans l'abord habituel des névroses, ni dans l'abord habituel des psychoses, difficile à distinguer de la perversion, et que Lacan, dans *Le sinthome*, attribuera à l'artiste.

La question est lancée dans *Encore* : « Dès que corporellement, imaginairement ou symboliquement, on vous marche sur le pied, ça pleurniche, ça vous affecte. Quel rapport entre cette pleurnicherie et le fait de parer à l'imprévu, c'est-à-dire de se barrer ? »<sup>9</sup>. On peut formuler autrement la même chose : comment dans la fin de la cure l'affect intervient entre le réel et les catégories R.S.I. ?

Notons au passage que cette façon d'aborder le corps non par l'image, le narcissisme, ou bien le « senti », l'indicible, mais par l'être que le corps fonde, ouvre à une clinique psychanalytique aujourd'hui relativement pauvre, non seulement sur l'anorexie mentale comme maladie de la forme (forme « remplie » d'être) mais aussi celle des enfants battus, des femmes battues, des automutilations d'enfants sans langage.

Il n'y a pas, dans *Encore*, de réponses aux questions soulevées par cette considération du corps en tant que fondement de l'être de la signifiante, mais il y a la voie qui doit être suivie pour aboutir à des réponses : cette voie est celle de l'écrit. Pas moyen de poser, encore

9. *Ibid.*, p. 99.

moins de résoudre, une question concernant le réel autrement que par l'écrit. Le réel ne s'inscrit *que* des impasses de la formalisation, limites, impasses, points obscurs montrant le réel accédant au symbolique. Mais dans *Encore*, Lacan a encore deux sortes d'écritures qu'il ne distinguera complètement qu'en 1976. L'intérêt des écritures comme S, A, a,  $\Phi$ , est d'être un support qui va *au-delà* de la parole, *sans sortir* des effets du langage. Cette écriture sera appelée par Lacan en 1976 « précipité de signifiant »<sup>10</sup>, elle peut se prononcer, et comme telle, appartenir à *lalangue*, qui fait de S<sub>2</sub> « est-ce d'eux », etc... Par contre, l'écriture des nœuds est *pure* métonymie. De l'être à l'être, la transmission passe par de la lettre qui est pure métonymie. Saisir ce que ça peut-être, un objet *a* sans aucun être, ça ne peut se saisir que par ce qui s'écrit sans pouvoir être prononcé. « C'est ce que suppose de vide une demande, dont ce n'est qu'à la situer par la métonymie, c'est-à-dire par la pure continuité assurée du commencement à la fin de la phrase, que nous pouvons imaginer ce qu'il peut en être d'un désir qu'aucun être ne supporte. *Un désir sans autre substance que celle des nœuds même* »<sup>11</sup>.

Avant d'en venir à la voie écrite qui a permis à Lacan de trouver une réponse dans Joyce, il faut remarquer que, à dater d'*Encore*, Lacan réutilise le terme d'*affect*, alors qu'en 1954 il demandait instamment à ses élèves de rayer « l'affectif » et « l'intellectuel » de leur vocabulaire. L'affect, en 1973, devient un concept important, hâtivement introduit dans le dernier séminaire de l'année dans lequel Lacan accumule ce qui, après coup, apparaît comme un véritable programme des futurs séminaires dits topologiques.

L'affect est mis au même rang d'importance que le symptôme, l'un et l'autre étant des « traces de l'exil » dans lequel on se trouve, vis-à-vis du rapport sexuel, non comme sujet, mais comme être parlant. « N'est-ce pas dire que c'est seulement par l'affect qui résulte de cette béance que quelque chose se rencontre, qui peut varier infiniment quant au niveau du savoir, mais qui, un instant, donne l'illusion que le rapport sexuel *cesse de ne pas s'écrire*? — illusion que quelque chose non seulement s'articule mais s'inscrit, s'inscrit dans la destinée de chacun, par quoi, pendant un temps, un temps de suspension, ce qui serait le rapport sexuel trouve chez l'être qui parle sa trace et sa voie de mirage. Le déplacement de la négation, du *cesse de ne pas s'écrire* au *ne cesse pas de s'écrire*, de la contingence à la nécessité, c'est là le point de suspension à quoi s'attache tout amour<sup>12</sup>. »

10. J. Lacan, *Le sinthome*, inédit.

11. J. Lacan, *Encore*, Seuil, p. 114.

12. *Ibid.*, p. 132.

Ainsi est posé, à la dernière page d'*Encore*, l'affect comme permettant de mettre l'amour à l'épreuve de ce temps de suspension. Cette mise à l'épreuve de l'amour, elle est, Lacan l'a définie tout au long du séminaire, affrontement au réel : « La jouissance de l'Autre comme corps est toujours inadéquate, perverse d'un côté en tant que l'Autre se réduit à l'objet *a*, et de l'autre je dirai folle, énigmatique. N'est-ce pas de l'affrontement à cette impasse, à cette impossibilité d'où se définit un réel qu'est mis à l'épreuve l'amour »<sup>13</sup> ?

Comment l'affect intervient-il dans la fin du transfert ? C'est en travaillant le symptôme, en 1976, que la réponse vient. Autre façon de poser la même question : si le *a* n'est aucun être, comment chute le semblant d'être qu'on lui prête ?

Le symptôme, en tant que dépendant de l'équivoque signifiante Lacan l'écrit *sinthome*, du côté du saint homme de père, celui qui nomme, celui vers lequel la castration fait verser. Mais durant toute l'année 1976, Lacan répète qu'il reste empêtré, autant dans les nœuds que dans Joyce. Et là encore, c'est dans le dernier séminaire de l'année qu'il annonce qu'il a, cette fois, « cru trouver des trucs transmissibles », une façon d'écrire que l'ego peut avoir une fonction autre que narcissique.

Il a trouvé ceci dans Joyce, dans la raclée que Stephen reçoit de ses compagnons. Pourquoi Lacan accorde-t-il tant d'importance à ce qui se présente dans Joyce comme mince anecdote ?

En essayant de ne pas se perdre complètement dans le dédale, bien que ce soit là gageure, indiquons pour commencer que Joyce ne serait pas Joyce si l'essentiel ne se présentait pas sous son aspect le plus trivial et le plus plat. Epiphanie joycienne oblige. Car — engageons-nous dans le labyrinthe — c'est justement dans le passage de *Stephen Hero*, correspondant à la raclée du *Portrait of the artist as a young man*, passage incluant la même phrase *The essay was for him the chief labour of his week* (la composition d'anglais représentait pour lui le seul travail sérieux de la semaine) que Joyce indique comment il est entré en écriture. « Il devint poète avec une préméditation de malignité... il ne se donnait pas la peine de défendre les témérités exprimées ou sous-entendues dans ses écrits. Il les avançait brusquement comme des dispositifs de protection derrière lesquels il s'appliquait à composer l'énigme d'une écriture »<sup>14</sup>.

13. *Ibid.*, p. 131.

14. J. Joyce, *Stephen le Héros*, Folio, p. 27-28. L'autre pendant de la même discussion sur ce que vise l'écriture, le beau, est dans *Dédalus*, Folio, p. 270, (cf. Les arts libéraux, l'écriture, et les arts appliqués, allumer le feu).

C'est aussi de cette façon que Lacan lit Joyce. Avant de faire part de ce qui lui est venu « dans la boule », Lacan rappelle l'anecdote du tableau de la ville de Cork encadré de liège, *cork*, dont Joyce dit *That's cork*. Pour Joyce, « l'encadrement a toujours un rapport, au moins d'homonymie, avec ce qu'il est censé raconter comme rapport à une image »<sup>15</sup> comme les ronds du nœud borroméen sont le support de quelque encadrement.

Munis de ce mode d'emploi de lecture, commençons par le fait que la raclée est administrée par Héron, l'alter ego de Stephen dans le collège. La première homophonie est indiquée par Lacan, l'*eron*, ερον, l'aimant. Deuxième encadrement, l'enjeu de la raclée c'est admettre ou choisir. Si Stephen admet, il reste dans la voie sainte qui lui permet d'approcher le Créateur « sans possibilité de l'atteindre » ; s'il choisit, il déclare qu'il n'y a pas de « possibilité d'en approcher », il est dans l'hérésie. Pour la religion, il transige avec le père jésuite, pour la poésie, non. Il sait, il a choisi. Le *hairetikos* est celui qui choisit sa doctrine, qui fait la part du vrai et du faux, alors que la vérité étant unique, il n'y a pas à choisir. *Hairesis*, le choix. Heron est alors hairôn, αἰρων, choisissant. C'est par cette question que Lacan ouvre le séminaire du *Sinthome* : « Joyce choisit, en quoi il est comme moi un hérétique ; car *hairesis* c'est bien là ce qui spécifie l'hérétique. Il faut choisir la voie par où prendre la vérité. Ce d'autant plus que le choix, une fois fait, ça n'empêche personne de le soumettre à confirmation, c'est-à-dire d'être hérétique de la bonne façon, celle qui, d'avoir bien reconnu la nature du sinthome, ne se prive pas d'en user logiquement, c'est-à-dire jusqu'à atteindre son réel au bout de quoi il n'a plus soif »<sup>16</sup>. Joyce *Hero* plus que pauvre hère, (car *herôon* est aussi le sanctuaire où, en Grèce, on honorait un héros), « *Here, catch hold of this heretic, Heron called out* », reçoit la raclée du fait de maintenir son choix, Byron est le plus grand.

« *Admit* »

« *No* »

« *Admit* »

« *No. No* »<sup>17</sup>...

La scène se déroule dans la mémoire de Stephen pendant qu'il récite le *confiteor*, enchâssée donc dans l'aveu de sa faute, le fil de fer barbelé contre lequel on le presse et le trognon de chou avec quoi on le bat ne

15. J. Lacan, *Le sinthome*, inédit, dernière séance.

16. *Ibid.*, première séance.

17. J. Joyce, *Portrait of the artist as a young man*, Penguin books, p. 82, *Dédalus*, Folio, p. 124.

sont pas sans rappeler la couronne d'épines et le roseau dont on frappa Jésus dans le « Salut au roi des Juifs ».

Mais l'encadrement se multiplie. Car le « confiteor » est lui-même enchâssé dans la représentation théâtrale qui est en train d'avoir lieu. Comme par hasard, Joyce indique que c'est le jour de la Pentecôte, jour où les langues de feu de l'esprit Saint donnent aux apôtres le don des langues, de toutes les langues. On a retiré le Saint Sacrement du tabernacle et la scène est à la place de l'autel. Stephen joue le rôle principal. Avant le *confiteor*, *Heron* plaisante sur l'intérêt que la jeune fille, A.C, porte à Stephen ; après, Stephen va jouer et sort ensuite dans la nuit en quête du visage de femme que vient d'avoir, pour lui, « son public », « ses yeux à elle qu'il a imaginés, graves et pleins d'appels, dans la foule des spectateurs ... Mais il voit la masse homogène devant laquelle il avait joué se décomposer comme par magie, le vide aux mille visages se disjoignant de toutes parts et se divisant en groupes affairés ... » C'est alors la fin de cette extraordinaire construction qu'est ce qu'on peut appeler « la raclée », « une puissance de même nature que celle qui si souvent l'avait dépouillé de sa colère ou de ses ressentiments, arrête ses pas ». *Hero, Stephen Hero*, en hommage à *Turpin Hero* « cette vieille ballade anglaise qui débute à la première personne et finit à la troisième »<sup>18</sup>. Il a transmis au public, qui de fait, se désagrège. Il est dépouillé, mais de la même façon que par la raclée.

Alors, dans la nuit, il conclut « *Lotts* », (Impasse), « *That is horse piss and rotted straw* »<sup>19</sup> (c'est pisser de cheval et paille pourrie) qui est, bien sûr, le *sicut palea* (du fumier), une façon d'encadrer le Thomas des hérétiques, celui des Actes commentés par Epiphane, par celui que Lacan appelle, à la Joyce, le Saint Homme Madaquin.

Avant d'aborder la raclée elle-même, il faut aussi préciser que la première partie du « *Portrait ...* » culmine dans la rébellion de Stephen contre les deux coups de canne du préfet des études et l'insupportable douleur qui éclate dans son corps, dans laquelle il est absolument clair qu'il ne trouve aucun plaisir.

Ce qui s'ensuit de la raclée du fameux *Heron* est tout autre. « Il se demandait pourquoi il ne gardait plus rancune (*no malicy*) à ceux qui l'avaient tourmenté. Il n'avait pas oublié un seul détail de leur lâcheté et de leur cruauté, mais leur souvenir n'éveillait en lui aucune colère.

18. J. Joyce, *Dédalus*, p. 313. « La personnalité de l'artiste, traduite d'abord par un cri, une cadence, une impression, puis par un récit fluide et superficiel se subtilise enfin jusqu'à perdre son existence et, pour ainsi dire, *s'impersonnalise* ».

19. J. Joyce, *Portrait...* p. 87.

Toutes les descriptions d'amour et de haine farouches qu'il avait rencontrées dans les livres lui paraissaient de ce fait dépourvues de réalité. Même cette nuit-là, pendant qu'il s'en retournait en titubant dans la rue Jones, il avait senti qu'une certaine puissance le dépouillait de cette colère subitement tissée aussi aisément qu'un fruit se dépouille de sa peau tendre et mûre »<sup>20</sup>.

Dans *Encore*, Lacan avait évoqué la difficulté à dissocier le *a* imaginaire, se supportant du reflet du semblable au semblable, du *A* symbolique, support de ce qui a été fait Dieu, car par le biais de la fonction de l'être de la signifiante, *a* reste confondu avec *S* (*Œ*). « C'est ici, écrivait Lacan, (13 mars 1973) qu'une scission, un décollement reste à faire ; la psychologie, c'est cette scission inaccomplie »<sup>21</sup>. C'est cette question qui est reprise « avec » la raclée de Joyce et l'écriture de l'ego.

La psyché, le psychique, la psychologie, c'est l'image confuse que nous avons de notre propre corps. La raclée montre que cette image comporte des affects, quelque chose qui s'affecte par la violence subie corporellement, quelque chose qui n'est pas détaché et qui ne demande qu'à tomber.

C'est d'une autre sorte que l'inconscient.

Il y a dans l'ego, avance alors Lacan, quelque chose qui supporte le corps comme image, mais la raclée de Joyce est le signe qu'à l'occasion, cette image peut ne pas être intéressée dans le rapport au corps<sup>22</sup>. L'ego n'est plus alors confondu avec l'imaginaire.

Peut-on supposer qu'en fin d'analyse, l'analysant enfin débarrassé de son symptôme, puisse avoir, en quelque sorte, une structure entièrement débarrassée de la faute, un nœud borroméen où R.S.I. se nouent borroméennement ? Non, le ratage est le lot du non-rapport sexuel, de la jouissance phallique et du fantasme. Le ratage entre symbolique et réel est le propre de l'inconscient. Est-ce à dire qu'en fin de cure, le nouage reste celui du symptôme, trois ronds libres empilés, noués par un quatrième, sinthome, saint homme, père n'hommant ?

---

20. *Ibid.*, p. 82, *Dédalus*, p. 125.

21. J. Lacan, *Encore*, Seuil, p. 77.

22. J. Lacan, *Le sinthome*, inédit, dernière séance.

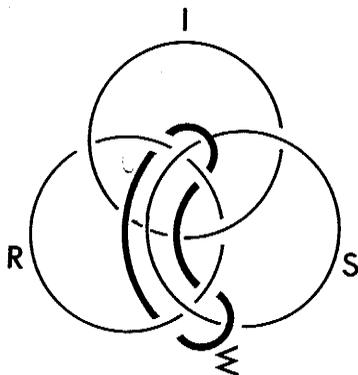


Fig. 4

Ou bien pourrait-on avancer qu'on a alors affaire à un bout de réel, un début de nouage, un trognon de symptôme, dont l'effet de réel sera notable, un nœud noué borroméennement *au ratage près* ? Pour Lacan, Joyce est la preuve que ça peut se présenter, un ego faisant tenir l'ensemble, réparant la faute, réparant le *lapsus calami*. Mais encore faut-il pouvoir l'écrire, ce *lapsus calami* touchant au réel. Et Lacan critique alors sa construction géométrique du polyèdre (celle de 1954). « Le nœud est ce par quoi, et *uniquement par quoi*, s'introduit le réel comme tel<sup>23</sup>. » Ce presque nœud, noué au ratage Réel-Symbolique près, Lacan l'écrit :

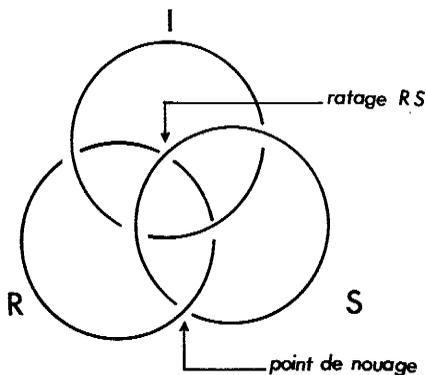


Fig. 5

23. *Idem.*

A partir du moment où le ratage est tracé, ratage R-S (ce ratage est le propre de l'Ics), S laisse la place à Ics et l'ego répare la faute et restitue le nouage borroméen, à quatre consistances, mais autre, nous l'avons vu, que le nouage à quatre du symptôme :

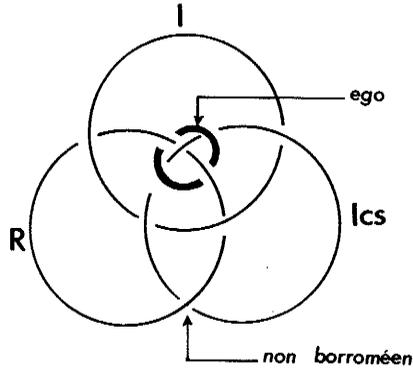


Fig. 6

Au cours du séminaire, le nœud a été écrit différemment, mettant en jeu l'équivalence du rond et de la droite infinie. Ainsi s'écrit-il, en ouvrant deux des consistances :

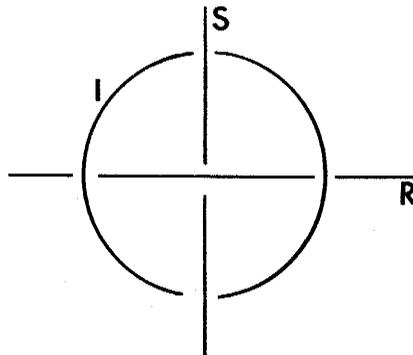


Fig. 7

Si on prend pour intermédiaire, l'écriture suivante :

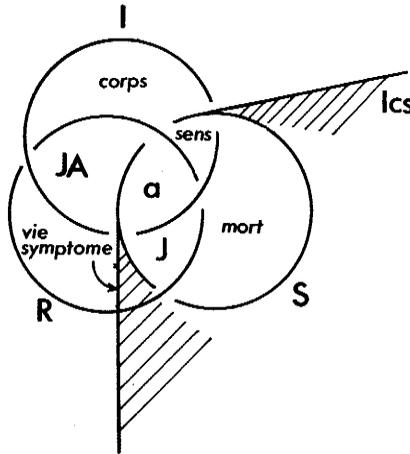


Fig. 8 (note 24)

On voit qu'en ouvrant les consistances R et S, disparaissent les champs du symptôme, de la jouissance phallique et de la mort, et l'autre point qui rend le nouage non-borroméen est reporté à l'infini.

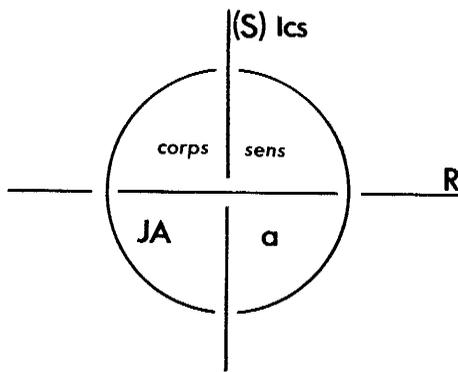


Fig. 9

24. J. Lacan, « La troisième », Congrès de l'E.F.P., Rome, 1.11.74, *Lettres de l'E.F.P.*, n° 16.

La pliure de l'imaginaire, nécessaire pour que la réinstauration du nouage puisse se faire par la fonction de l'ego, ouvre à son tour les champs du sens et du corps.

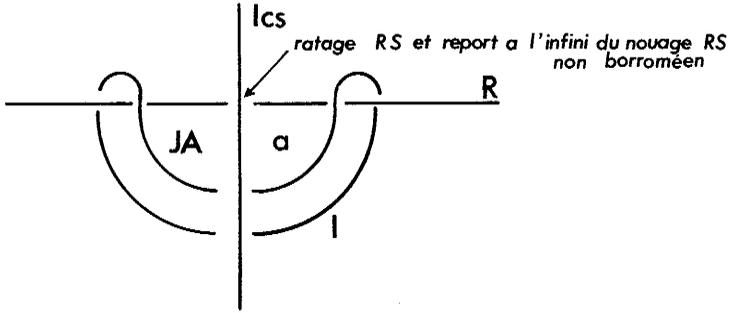


Fig. 10

Le dessin final montre alors que l'ego intervient dans les champs du *a* et de la jouissance de l'Autre.

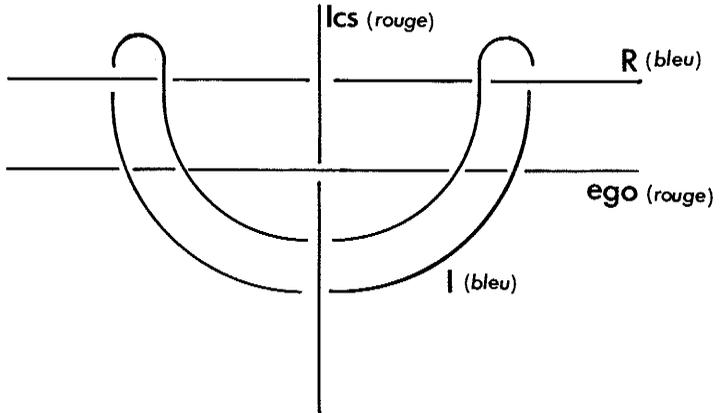


Fig. 11 - Borroméen<sup>25</sup>

25. J. Lacan, *Le sinthome*, dernière séance.

On « lit » que l'ego et l'Ics sont écrits en rouge. De la fonction narcissique imaginaire de l'ego, on est passé à une autre fonction, une fonction « accédant » au symbolique, par laquelle l'ego noue l'inconscient au réel.

Lors de la raclée de Joyce, l'ego narcissique lui permet de se dégager et faire cesser les coups, mais l'affect qui l'accompagne « s'évacue » comme une pelure et est alors le « signe » de cet autre fonctionnement de l'ego par lequel Joyce est un artiste, *the artist*, le seul selon lui. Son *art de faire* réside dans cette fonction spécifique de l'ego. L'effet de réel de ce nouage est assuré pour « trois cents ans de joyciens ».

Est-ce à dire que la psychanalyse est un art et que la raclée reçue par des analysants touchant au point final de leur analyse était une façon de mettre en jeu le « bout de réel » auxquels ils auraient désormais affaire ?



L'Amor Tristan,  
amour pointilleux des langues  
*Ambivalences de la traductibilité*

Question : *Dis-moi, mon fils, où va celui qui aime ? Au ciel  
ou en enfer ?*

Réponse : *Au ciel.*

Question : *Et celui qui hait ?*

Réponse : *En enfer.*

Question : *Mais celui qui n'aime ni ne hait, où va-t-il ?*

Réponse : *Celui qui n'aime ni ne hait ?*

Question : *Aurais-tu oublié la belle fable ?*

Réponse : *Non, mon père.*

Question : *ALors ? Où va-t-il ?*

Réponse : *Il va au plus profond des Enfers, au septième.*

Heinrich von Kleist.

Je ne vous parlerai pas d'amour.

Ni de métaphore. Mais je vous ferai une scène.

Je ne vais pas vous conter *Tristan et Yseut*, car m'en supposant le désir, je n'aurai le temps que d'une litanie. Rapportée, l'histoire d'amour, contrairement à ce que l'on croit, passe à la lamentation, au récit de deuil.

Je ne conterai pas, pour ne pas trahir, non cette histoire (vous allez voir comme il faut trahir pour que ça fasse des histoires), mais une vertu précieuse qui est à l'origine de cette histoire, la fécondité de la lettre, de l'écriture — et de l'écriture constituante en quelque sorte, formatrice, par ses jeux, d'une langue toute neuve, mouvante (grand rêve de traducteur), une langue verte, vivante, qui laisse encore voir son procès

de germination : la langue romane, l'écriture romane pourrait-on dire par amour de l'ambigu, du *Witz* et, sans doute, de la littérature médiévale.

Il me faudra donc, à l'imitation de ces clercs, scribes, copistes et autres scripteurs du temps, supposer cette histoire connue. Nul en tout cas n'en ignore le fil. Et il ne m'appartient plus, dans ce que j'en laisserai entendre, de repérer les accentuations, les élargissements, les ambivalences, les déviances, les représentations, bref les traductions.

#### AUTRES PRÉLIMINAIRES...

J'aimerais, avant dire, vous octroyer un confort. Un confort d'écoute, comme on dit dans la Haute-Fidélité. J'aimerais vous prémunir, prévenir et protéger, en quelque sorte vous *armer* (l'excès de précautions prises ici en guise de commencement, doit vous faire présupposer l'anguille sous roche) contre l'ambiguïté de mon propos.

J'aimerais, en ce colloque de la haine amoureuse, sur la haine-amour, vous avertir par avance de l'ambigu qui sera ma peine, ma tâche, mon don à l'anonyme que vous êtes et que j'aime bien.

J'aimerai donc. Seule chose dont vous pourrez tirer certitude. J'aimerai. Tant pis ! Vous l'aurez voulu !

Ce confort certain, cette précaution (toujours inutile), revient à un protocole, dans lequel je prêterai attention, pour ma part, au jeu des conditionnels :

C'est en traducteur que je parlerais ici de *Tristan* et non en médiéviste. Au moins. D'abord parce que chaque fois que l'on a à se pencher sur *Tristan*, on s'affole de l'étendue du désastre. Et puis surtout, parce que *l'histoire de cette histoire d'amour* me suffit.

Elle me suffit, pour un temps, à re-présenter pour une époque d'auto-représentation de la lettre, de l'écrire, le procès de la traduction, de l'*Übersetzung*. Pour un temps, qui n'est pas forcément le *xii<sup>e</sup>* siècle... Procès ou procession (je ne dis pas la *théorie* et encore moins les *théorèmes*) qui assure le passage de langue en langue, de bouche en bouche, du un au un, de la bouche à l'oreille, fût-elle pour moi, en l'occurrence, en ce cadre, sans nom.

Il n'y aura pas non plus d'analyse de *Tristan*. Cette « joie » immense, je la laisse à d'autres, et pour ma part je passe.

## DON DE LA PAROLE

Je passe au commerce des langues, au trafic des mots, tant il est vrai que toute entreprise de traduction en passe sans cesse par le trafic. Il s'agit bien de cela dans *Tristan*, dans la mesure où le voyage apparaît partout dans le texte et hors le texte. Hors le texte, c'est-à-dire dans le papier et dans l'encre, sans qu'il n'y ait besoin ici de recourir à la métaphore. Ecrire au Moyen Age est un voyage, un destin. La lettre *doit* être jouée, recopiée (donc déformée), recomposée. La culture médiévale est commerce de scribes-auteurs. Un commerce, un colportage, un « mouvement processif » que décrit à merveille *la Vie de la Lettre au Moyen Age* de Roger Dragonetti. Cette évocation, comme pas un, de l'étirement de la lettre entre ses instances qui nous repèrent encore aujourd'hui, on la retrouve dans ce beau travail de rhétoricien enchâssé dans *le Conte du Graal*, pour décrire les passages du vaisseau du Graal : il nous est signifié qu'il « passe », « trespasse » et « retrespasse ». Mouvements incessants d'une langue qui certifie tous les trajets de la lettre, tous ses possibles.

On doit, si l'on tient à affiner, à achever la technique de présentation, évoquer aussi ces ateliers d'écriture, ces « équipes » de clercs sous la direction d'un maître, dont nous soupçonnons l'existence derrière les signatures ambiguës des auteurs médiévaux, et dont l'authenticité ne se soutient que des copies manuscrites qui nous sont parvenues. La lettre au Moyen Age s'inscrit dans une réalité mouvante et complexe comme la vie. Comme la langue. Elle est affaire de passage, d'enluminures, d'image et de ravissement. Un clerc œuvre la rime, un autre l'histoire, un tiers enlumine, souligne, incruste, donne une beauté au visage de la lettre, des couleurs. Ces ateliers d'écrivains, de copistes, de scribes, comptent aussi des tailleurs de plumes, d'ivoire ; on y tanne le cuir, compose les encres, exerce la chimie des couleurs, découpe le parchemin. Des *voyageurs* sont chargés de collationner les textes. On y entend certainement aussi retentir la tradition orale.

C'est tout cela qui fait qu'écrire est un pratique sans nom. L'acte assure le *continuum* de la création, du procès de Dieu. Copier, colporter la lettre, passer l'écrit, ne saurait souffrir de se passer de l'invention. Invention qu'il faut entendre dans l'ambigu, dans son double sens de création de nouveau et de découvertes de reliques (reliques, corps mort et sacré que l'on exhibe). Inventer au sens d'imager, d'imager l'ancien. Ecrire c'est bien réécrire, c'est ajouter, c'est intercaler ce qui est de son cru dans le vaste livre de Dieu : la création. Copier se confond avec créer, c'est faire acte de fiction au sens où, pour recopier Dragonetti :

« la pensée allégorisante de la théologie investissait l'acte d'écriture et ses outils ». L'acte d'écrire et celui d'élever une cathédrale, sont du même ordre. Leurs statuts se recouvrent. Les moines copistes des *scriptoria*, à ce que l'on sait, n'étaient pas moins admirés que les maîtres des chantiers. Tous avaient à travailler une matière vivante, qu'il leur fallait élever par la ciselure, jusqu'à l'éternité des formes.

La main, l'outil, la beauté technique, voilà ce qui *invente* le texte et doit être *inventé* à son tour par l'écrit. La manipulation ouvre la lettre, ouvre la langue, fait œuvre, au sens d'un accès à « l'ouvert » qui n'est plus du nom parce que devenu innommable. « Tout ce travail anonyme de différenciation scripturale montre qu'écrire est le remaniement indéfini d'autres écrits et dont *l'invention* réside dans le remaniement lui-même », écrit Dragonetti.

Il faut mettre au compte de ce « travail anonyme de différenciation », les divergences de graphie, d'orthographe, tout ce que l'on appelle trop vite « les fautes de copistes », les « coquilles » et « bourdons », et qui vient diffracter, modifier, altérer sans trêve et sans contrôle, la langue des récits que l'on inscrit pointilleusement. Ces « fautes » sont justement spéculatives. Ce sont les traces par voie de signatures, des passages de la lettre. Et Dragonetti toujours : « l'écriture fut au Moyen Age une *energeia* anonyme que le scribe capte, dirige et subit. Etant aussi toujours plus ou moins le sujet de son modèle, le scribe ou le copiste reprend, à partir du point stigmatique de son trait de plume, le cheminement de la lettre dans le texte narratif ».

C'est ce « point stigmatique », cette marque, la cicatrice du médiéval autrement dit, qui *fait* espace de transition. C'est ce point, ce poinçon appliqué contre la chair de la lettre, et dont la marque devient ainsi vivante, qui délimite rigoureusement le jeu de la métaphore. Ce qui m'empêche ici de construire cette intervention comme une métaphorisation, via *Tristan* et l'amour, de la figure du traducteur. Il m'aura donc fallu tenter de légitimer un parallèle audacieux (pour une théorie de la traduction fondée sur la notion de langue nationale, donc sur une politique de la traduction) entre le scribe traducteur et copiste, et l'anonyme *Tristan*, l'ambivalent.

Légitimation superflue en un Moyen Age aux langues multiples (le politique ne s'est pas encore assujéti la langue), où c'est l'ambigu, l'ambivalence qui fait passage et donc transmission. C'est elle qui fait pont. Je passerai ici au-dessus du sol heideggérien, sur lequel prend appui, ô combien, le travail du mot qui, en allemand, désigne la limite, ce qui sépare, ce qui est entre, *zwischen*, et au sein duquel il s'agit d'entendre le nombre deux, *zwei*. Au pied de la lettre, l'entre-deux, *zwischen*, rejoint le doute, *Zweifel*, qui divise et unit par le deux qu'il

énonce. Un par un entre deux morts, entre deux vies, y en eût-il mille et trois.

Comme tout texte médiéval, le roman de *Tristan* n'est pas un système allégorique qui imagerait une idée. Il ne s'agit pas d'un ensemble symbolique ni d'une métaphore qui renverrait à une culture incertaine de ses lendemains, d'un savoir mouvant que les scribes chercheraient à fixer, à sédentariser ; c'est « tout simplement » la fiction de son origine et de son transcrite en tant que lettre, en tant que matière de récit. *L'Amor Tristan*<sup>1</sup>, inséparable de l'écriture blessée, tronquée, hainamoriee en un mot, est *forcément* traduction, dans la mesure où tout procès de représentation se représente lui-même dans ce qui est représenté, comme la traduction se donne toujours pour l'état de langue qui lui a donné le jour, pour l'inachèvement de la théorisation qui l'anime.

Alors, que reste-t-il de *leurs* amours, traduits en *Tristan et Yseut* ? Des bouts, des fragments, des lambeaux de poèmes. Des histoires qui s'acharnent à réciter, à reprendre d'autres histoires, d'autres stigmates. Que reste-t-il ? sinon une discontinuité qui fait légende, par ses trous, ses manques, ses absences, ses ambivalences, pour notre amour de synthèse. Il convient de parler des versions de Tristan. Et pour cause. La liste en est impressionnante.

La plus ancienne serait celle qu'aurait fait connaître le gallois Bréri à la cour de Poitiers en 1135. Version perdue. Puis, il y eut celle de Béroul, dont il nous reste un fragment qui traite le milieu, l'entre-deux encore, de l'histoire. Elle serait antérieure à 1170.

Version perdue également d'un certain La Chièvre. Version antérieure à 1170 de Chrétien de Troyes, intitulée *Livre du Roi Marc et d'Yseut la blonde* : perdue.

Le *Tristan* de Thomas, version courtoise du mythe d'amour, représente le fragment le plus important qui nous soit parvenu ; il est daté de 1175. Nous sont aussi parvenues les *Folies Tristan* d'Oxford et de Berne, ainsi que les fragments des adaptations allemandes de Eilhart von Oberg et de Gottfried de Strasbourg, d'après lesquelles Wagner a travaillé pour son opéra.

En 1230, apparaît le *Tristan* en prose ; version chevaleresque et politique de l'histoire, mettant au premier plan l'aspect féodal. Il existe aussi une saga norroise composée au XIII<sup>e</sup> siècle pour le roi de Danemark, ainsi que de multiples versions slaves.

---

1. L'Amor Tristan : c'est-à-dire l'amour de Tristan avec toute l'ambivalence du mot « amor », dans lequel on entend à la fois l'amour de Tristan pour Yseut, l'amour d'Yseut pour Tristan (selon les lois du génitif objectif), mais aussi « la mort ».

Il faut citer aussi les versions-transcriptions-synthèses modernes de Joseph Bédier et d'André Mary, ainsi qu'un film de Cocteau sur le sujet, intitulé *l'Eternel Retour*, avec Jean Marais et Madeleine Sologne. Un film très Cocteau !

La difficulté pour nous, de savoir *comment* lire *Tristan*, c'est-à-dire de ne pas pouvoir *décider* d'un texte, d'un état du texte, ouvre justement sur ce morcellement de la lettre au Moyen Age, cette *energeia* dont parlait Dragonetti, qui aspire au remaniement. Et Wagner n'aura pas eu le dernier mot, si j'ose dire, puisque sa réécriture musicale de type schopenhauérien, appelle, comme toute musique, l'interprète, donc sa mise en versions, sa traduction.

Autrement dit, la question *où est Tristan ?* est insituable.

Où y a-t-il du *Tristan et Yseut* ?

Où commence et où finit la traduction (de l'un en l'autre) ?

Au sens où traduire c'est réécrire, c'est recopier, c'est inventer (jamais seul) une forme ancienne en la préservant et en la restituant telle qu'en elle-même. C'est pourquoi traduire est toujours pris dans l'ambigu du remaniement, de la transformation violente, mutilante pourquoi pas, afin de faire entrer l'original dans la voie étroite qui ouvre sur un autre type de représentation, avec tous les écarts que suppose cette notion appliquée à la mouvance de la langue (dans la mesure où la représentation est aussi une décision, une amputation, une blessure de la langue). Réécrire *Tristan*, recopier la trahison du traducteur travaillé par le côté maternel de sa langue, c'est aboutir en fin de compte (toujours) au comble de la fidélité. Traduire, c'est donc donner à entendre en après-coup ce qui s'était dit jusque-là de l'*energeia* tristanesque, de cette matière mouvante des récits de Bretagne. Le passeur qui écrit est aussi remembreur. L'histoire des amants les plus célèbres du monde est histoire d'amour infidèle. Rien n'est moins sûr. Les versions ne concordent pas sur ce point. Tantôt le filtre assume l'entière « responsabilité » de l'amour, tantôt il ne fait qu'entériner un état de fait, et devient prétexte. C'est le cas de la tradition dont s'inspire Gottfried et donc Wagner. La fidélité à l'amour est totale. Autrement dit, tout dans le texte nous renvoie sans cesse à l'ambivalence et à l'ambiguïté du langage qui unit, du *zwischen* qui sépare et unit tour à tour, un par un.

## L'ESCONDIT

« Je n'ai qu'une vie, dit Yseut, mais elle est partagée en deux ; j'en ai une part et Tristan a l'autre. Cette part de moi qui est là dehors, je l'ai plus chère que mon corps. Je priserais peu celle qui est deçà, si delà périssait l'autre. » La plus belle imagerie, la plus belle traduction imagée de cette parole bifide, de cette amputation disséminante, pour ne pas dire encore ambiguë, est à mon sens celle de Dali, qui a placé les deux visages de Tristan-Yseut en médaillon, se faisant face, seulement séparés par le vase façon *Gestalt*, contenant le poison d'amour, le vin herbé. De sorte que « certains » voient seulement le vase et d'autres les deux visages. En fait on voit surtout les deux visages...

On peut se demander si cette ambivalence, cette *Zwiespalt*, cette désunion amoureuse, n'est pas au fond ce qui fait retour toujours dans la traduction. Ce qui se produit de toute éternité chez le traducteur, dans sa langue qui traduit.

Il faut y entendre sans doute un écho de copiste de la théorie androgynique platonicienne de l'amour. Ou plus exactement celle du bel Aristophane corrigée par Socrate, celui qui n'écrit pas. En fait celle qui fascine. On sait que l'Amour platonicien est fils de Poros et Penia, de richesse et pauvreté. Mais dans les deux cas, on retient cette dualité, ce duel, du un par un qui ne parvient pas vraiment à faire un. « Je n'ai qu'une vie » et l'objet a, disait Yseut, « Cette part de moi qui est là dehors. » Et j'ajouterai, parodiant à la fois le titre du livre d'Antoine Berman et Hölderlin, prête à subir « l'épreuve de l'étranger », par-delà la différence. Ou grâce à elle. En l'occurrence, il s'agit de Tristan en train de contrefaire le rossignol dans le jardin du roi Marc, le rossignol piteux prenant congé à la fin du printemps. Le chant coule une grande tendresse dans le cœur d'Iseut. Elle soupire : « Je n'ai qu'une vie » et encore pas doute... Je n'ai qu'une vie, c'est presque le *Nous ne sommes qu'un* et encore... de Lacan. A la seule petite différence près, qu'il s'agit ici de l'avoir et non de l'être. Il s'agit de la vie. Je n'ai qu'une vie. Serait-ce la vie de la lettre, de la lettre séminale, germinale, médiévale ? En tout cas quelle vie ! Peut-être nous annonce-t-on ici l'issue, au fond, de cette histoire ? Qui sait ?

Cette part qui traîne au dehors, qui attend la violence du chant du rossignol, qui n'attend que d'être éveillée par le chant de l'oiseau-Tristan, pour s'animer, pour passer à l'autre et faire ainsi deux, dans le face-à-face, c'est ce qui fait traductibilité. Comme si cet élément, cette membrane, cette mi-portion, cette solution de continuité qui fait cicatrice, traînait dans le sillage de toute langue, comme un leurre, un

piège, un miroitement dont l'issue serait la mort/amor, non pas de l'un mais du deux. Nous sommes là sur les terres de Lacan. L'amour supplée à l'absence de rapport, d'union (sexuelle bien sûr).

Nous ne sommes plus tout à fait sur celles de Benjamin.

L'effet du chant, autre partie d'un Moi qui traîne dans le champ de l'autre, est immédiat : « Tout doucement elle se délaça des bras du roi et se glissa hors du lit. Elle met sur sa chemise un manteau fourré gris, couvre son visage d'un voile ; elle passe sans bruit devant les chevaliers endormis, aucuns en l'aire, aucuns en lit : ces chevaliers étaient chargés de la garder ; cinq reposaient, quand les cinq autres veillaient, les uns aux huis, les autres aux fenêtres, pour épier dehors les allées et venues de ceux dont le roi avait sujet de se méfier. Car telle est la vie des puissants et des jaloux dans ce monde : le jour ils ont noise, bataille, colère, la nuit soupçon et peur. »

« Madame Yseut était étroitement gardée, mais elle est allée cette nuit parmi les guetteurs. Elle s'en vint tout bellement jusqu'à l'huis dont elle tira la barre. » Alors, tout est dit, vous savez le reste, qui n'est pas le plus important à la lettre : « Tristan s'élançe vers elle ; ils parlent peu » note le « copiste » pour se dédouaner de la limite franchie, ou pour dire que ça ne s'écrit guère, « ils s'enlacent et se donnent mille baisers, et une grande partie de la nuit, ils vont menant leur joie ».

Autrement dit, c'est à mi-voix que l'on passe, à mi-nuit, à mi-dire que l'on parle (peu) une langue comprise à demi-mots. Forcément, s'il y a de l'aveu, des *Tendres Aveux*, il s'agit de montrer qu'on n'est que l'ombre de soi-même, qu'on ne vit plus depuis que « l'huis est ouvert », depuis que ça passe au nez et à la barbe du roi, l'oncle maternel et le mari.

Depuis que l'on a bu ensemble jusqu'à la lie le *poison d'amour* préparé par cette autre part de la femme qui est sa mère, et qui la rend pas-toute. Jamais toute. Et c'est ce philtre, ce vin herbé aux multiples valences, qui conjugue les ambigus les équivoques auxquels l'amour donne vie ou nom, en guise de remembrance. Mais aussi le vertige.

La mère d'Yseut, cette autre moitié d'elle-même, s'appelle, je vous le donne en mille : Yseut. Yseut la Reine qui est, comme il se doit sorcière, magicienne, mirgesse comme le dit l'ancien français.

C'est elle dont Gottfried de Strasbourg fera, par un coup d'interprétation traductrice, Frau Minne (c'est-à-dire à peu près Madame Amour).

Yseut la Mère, aussi blonde que sa fille, Yseut la blonde, prépare donc un poison d'amour hétéroclite (à base de pierres, d'herbes, de racines et d'os de poisson) pour un mariage sans amour ; celui d'Yseut la blonde avec Marc, le roi aux oreilles de cheval (attribut secret qui rappelle

l'origine galloise de son nom, *Marr* = cheval)<sup>2</sup>, l'oncle maternel de Tristan, fils de Blanche fleur, la mère morte à la naissance de son fils, morte de tristesse en voyant passer le cortège funèbre de son mari, Rivalin. D'où Tristan.

Tristan, qui a tué l'oncle maternel d'Yseut, Morholt, et qui est allé se faire soigner, sous le nom de Tantris, par la sœur du même Morholt, la reine Yseut, et qui a appris *la musique* à Yseut la pucelle.

C'est encore Tristan qui convaincra son oncle. Marc, vieux célibataire qui « ne besogne pas à maintenir et perpétuer son lignage », d'épouser Yseut la blonde.

Et c'est sur la mer, la nuit de la Saint-Jean, alors que le vent est tombé, et que Tristan et Yseut jouent aux échecs, qu'une fillette donnera le poison d'amour aux deux amants par erreur.

Nous sommes bien dans l'entre-deux des langues avec Tristan, qui passe sans cesse, porté par la mer, de Cornouailles, où son oncle tient sa cour à Tintagel, au Pays de Galles, à Carréol chez le roi Arthur, de Carréol en Bretagne. Il réitère le trajet de la matière de Bretagne, l'odyssée de la langue vive des récits. Cet enfant triste du deuil de son père. Tellement triste.

Tant triste ! Cet enfant sans père, mais avec des oncles maternels, cet enfant fidèle à ce qui fait vertige jusqu'à en perdre son latin, cet enfant déchiré par l'ambigu de ce qui fait limite et lien, du lien qui fait deux, car c'est cela le *zwischen* heideggerien, a été élevé par un compagnon de son père, Rouault surnommé le Foitenant. Partout dans le roman de Tristan, il n'est question que de cela. De Foi tenue. Partout on demande à la loi, à ce qui fait loi, au roi Marc, et même au roi Arthur (en faisant ainsi référence à une autre part de la matière de Bretagne, la légende ou la tradition arthurienne de la Table Ronde « qui tourne comme le monde ») d'être cru sur parole. D'être pris au pied de la lettre. C'est la lettre de ce qui a été dit, la matière première du dit qui fait authenticité.

Même si ce dit est ambigu, on en réfère à la lettre. Ce qui est dit est dit. Ce qui est dit est vie. Tristan et Yseut ne se sont pas aimés d'amour coupable. Et ce « coupable » il faut l'entendre dans la société féodale, avec les oreilles du cheval du roi Marc. Il faut l'entendre au pied de la lettre, c'est-à-dire à partir du mot féal, c'est-à-dire loyal, de ce qui donne sa foi et reçoit celle de son seigneur, au sein d'une civilisation de la parole de foi, où le mensonge était un danger de déconstitution de

2. La racine *Marr* se retrouve dans le nightmare anglais, le *Nachtmar* allemand, et le *cauchemar* français. D'où il faut déduire la présence dans les tableaux de Fussli se rapportant au cauchemar, d'un cheval, le plus souvent les yeux crevés.

l'ordre politique, dans la mesure où le lien social reposait sur les serments. Toutes ces protestations d'amour véritable, de loyauté d'amour, il nous faut les entendre dans l'ambigu de la langue, c'est-à-dire dans la vérité de la dualité d'amour, de la duplicité des langues.

Et si l'on entend cela, il est vrai que l'on en perd son latin, sa langue paternelle. Et il est tout aussi vrai qu'il est question de cela en ce XII<sup>e</sup> siècle. Le latin, la langue de la loi qui apparaît encore en italiques, entre crochets, dans nos livres de loi qui sont les dictionnaires, pour donner l'étymologie paternelle (c'est-à-dire un état de la langue au temps des pères de l'église, mais pas l'origine...) du mot français par exemple, ce latin-là, on le laisse aux pères, à l'église, à la théologie, au discours sur dieu. Voire on l'utilise comme une greffe sur la langue vive, on dérive vers le roman sa grammaire, on usurpe ses droits à l'authentification, on traduit mais en laissant jouer le génie d'une langue en son enfance.

Dragonetti encore : « Le privilège accordé à la féminité du langage (image inversée de la théologie du père)<sup>3</sup> surgit avec la naissance des *linguae romanae*. Ce qui a pour conséquence de conjointre, de façon décisive et de préférence au latin, le mystère de la poésie des langues à celui des *linguae maternales*, langues du désir dont l'essence lointaine, objet indéterminé, indéterminable, de toute quête, est symbolisée tour à tour par la *fin'amor*, la sœur, la dame, la reine ou la vierge-mère. » Ce qui se joue ici c'est le destin de la littérature et de la lettre. Le latin reste la langue spéculative des philosophes, des théologiens. Quant aux jeux féminins avec les contradictions, les simulacres, les faux-semblants, les faux reflets démultipliés à l'infini, ils sont de bout en bout lucifériens pour l'église, pour les pères.

*Tristan*, enfant porté par les mères, paraît au centre, du moins au cœur de l'émergence de cette grande époque de la traduction. Car, y a-t-il époque plus riche que l'effectuation de l'entreprise de traduire que celle où une langue est en train de naître, de croître de façon spectaculaire sous le mauvais œil d'une langue figée, du moins désertée par le désir ?

*Tristan* est plus qu'une histoire d'amour, il est travail de traduction, pour parodier un peu Benjamin, *mouvement d'amour jusque dans le détail*. Le latin stérile ou stérilisé, qui permet de dire d'ailleurs

---

3. C'est la mère qui, comme le dit Dragonetti, donne le livre, substitution subversive pour l'église, car nous allons voir ce que les romans estimaient être : la féminité de la parole.

l'incertitude de toute authentification, de toute unité, et reconnaissance sinon par l'amour, « Pater semper incertus est », est comme le roi Marc épiant les amants au rendez-vous d'amour, caché dans un arbre, et qui ne comprend rien aux mots couverts d'Yseut, qui n'entend rien à la besogne d'amour. Et qui conclue à l'innocence des amants.

D'une certaine façon, l'ambigu des paroles dans Tristan, qui soutient les serments et la foi des serments, est la cicatrice, le signe d'une *invention*, d'une *inventio*, d'une traduction absolue, c'est-à-dire créatrice de langue. L'amor Tristan et Yseut accouche d'une langue. D'une littérature. Et l'on voit à quel point les deux se confondent ici. Se recouvrent.

C'est cette fécondité qui donne foi aux paroles d'Yseut lors de l'ordalie du *Mal-Pas*. Car c'est au *Mal-Pas* qu'Yseut doit se soumettre à l'épreuve du jugement de Dieu. Pourquoi en cet endroit ? Parce qu'il s'agit de franchir un bourdier, de passer. Un malade est là sur la motte, un lépreux, un *ladre*, qui fait franchir les gués. Ce n'est autre que Tristan déguisé. Il porte Yseut, à cheval sur son dos de l'autre côté, il la fait passer. Puis, la reine doit jurer sur les saintes reliques : devant les barons des royaumes de Marc et du roi Arthur. Voilà le texte, selon Bérroul :

4189 « Artus prist la parole en main,  
 Qui fu d'Yseut le plus prochain :  
 « Entendez-moi, Yseut la belle,  
 Oiez de quoi on vous appelle :  
 Que Tristan n'eut vers vous amor  
 De putée ni de folor,  
 Fors celle qui devait porter  
 Envers son oncle et vers sa per. »  
 Seignors, fait-el, por Deu merci !  
 Saintes reliques voi ici.  
 Or escoutez que je ci jure,  
 De quoi le roi ci assure :  
 Si m'aident Dex et saint Ylaire  
 Ces reliques, cest saintuaire,  
 Totes celles qui ci ne sont  
 Et tuit celles de par le mont,  
 Qu'entre mes cuisses n'entra home  
 Fors le ladre qui fit soi some,  
 Qui me porta outre les guez  
 Et li rois Marc mes esposez.  
 Ces deus ost de mon soirement (je les ôte de mon serment),  
 Ge n'en ost plus de tote gent (je n'en ôte pas d'autres).

De deus ne me pus escondire :  
 Du ladre, du Roi Marc mon sire.  
 Li ladres fu entre mes jambes... »

Et ce qui va suivre dans la bouche d'Yseut prend la forme d'un défi :

« Qui voudra que je plus en face,  
 Tote en sui preste en ceste place. »

Réaction des barons de l'auditoire : « Seigneurs, quelle fierté ! Comme elle s'est bien justifiée ! Elle en a dit plus qu'on attendait, et plus que les paroles exigées des félons. »

D'une certaine façon l'escondit fait refluer, par son ambiguïté, par la mise en scène du serment, le bon tour joué au langage, vers l'ambiguïté qui renverse l'histoire d'amour et la tourne vers le tragique. C'est cette dimension qui occupe désormais la place de l'échange, qui renvoie à la signification grecque du tragique, l'homme est un être ouvert, indéfini, énigmatique, indéfinissable, qui se laisse apercevoir en sa vacillation dans la catharsis tragique.

Comme Œdipe, Tristan et Yseut ne sont pas en cause. C'est ce qui rend le serment possible. Mais ce qui le rend surtout plausible, c'est la langue maternelle qui traduit, la langue naissante en sa verdeur, le roman. L'escondit est une façon de dire le discours secret qui se tresse dans la langue, de traduire les contradictions d'une langue en voie de formation. Celui qui écrit, et qui sans cesse se représente, on l'aura compris, qui marque son empreinte dans le texte, traduit en fait ici par l'escondit sa vision tragique d'un monde divisé contre lui-même.

Si cette littérature nous fascine, c'est peut-être parce qu'elle a pour personnage central, ou du moins pas du tout secondaire, la langue romane.

N'oublions pas que c'est cette langue qui va désormais donner son nom à ce type de littérature, à cette forme littéraire : *le Roman*.

Nom ambigu, qui désigne à la fois la langue et ce qui l'engendre et qu'elle engendre. Escondit, encore ?

Bien sûr !

Le roman de *Tristan*, la langue tristanesque, c'est Yseut qui ici la remanie. C'est elle qui l'a « en main ». C'est elle qui se voit confier l'art de souligner le côté mal-fiable du mot à peine fixé. Car la femme, dit le roman est issue d'une côte d'Adam tortue et bétournée, n'est pas de mauvaise étoffe, mais de petit gouvernement, et prompte au fait. Elle perd le sens quand elle est maîtrisée par le désir.

En fait, le rapport qui lie la langue latine à la langue de la poésie, est

un rapport mimétique. Il appartient au médiateur poète, de voler les enchantements de la première, pour les fondre dans les ravissements de la seconde, et ce faisant restituer, *inventer*, les printemps de la langue ancienne.

Peut-être est-ce cela la position du traducteur, perdre le sens dans la maîtrise du désir de la langue, faire refluer le sens à partir de cette ambiguïté tragique qui traîne au dehors, à l'étranger, et qui laisse à peine soupçonner qu'elle est à mi-chemin de l'émergence tragique du cadre de la re-présentation.

Que le traducteur soit un personnage tragique, ce n'est pas nouveau !

Les œuvres ultimes de Hölderlin, furent les traductions de Sophocle. Et ce qu'il a écrit à ce moment-là sur la syncope, la césure du re-présentatif, montre bien le travail de déconstitution qu'opère toujours le passage d'une langue dans une autre.

Alors, pourquoi meurent Tristan et Yseut ? me direz-vous...

Mais parce qu'ils s'aiment, tout simplement.

Et puis, parce que le destin des traductions, c'est de périr dans la croissance de la langue... de la langue du traducteur, c'est de passer.



## Les deux haines

Il sera question de deux formes de haine pouvant apparaître dans l'analyse.

La première de ces haines, l'hainamoration, est, comme son nom l'indique, nouée à l'amour : ce que j'en dirai tiendra compte des dernières avancées de Lacan sur l'amour, à savoir sur le pas qu'il fait dans le Séminaire *Encore*.

Par rapport au séminaire sur *le Transfert*, il introduit, en effet, une autre dimension que celle de l'*agalma* caché dans le corps de l'aimé en montrant que l'analyse doit savoir séparer ce *a* du  $\hat{S}$  ( $\hat{A}$ ).

Le savoir sur cette séparation crée les conditions d'un savoir sur deux types d'amours, et deux types de haines, dissymétriques.

Comprendre comment, dans l'hainamoration, la haine peut naître de l'amour, requiert de comprendre ce qui, *dans la naissance de l'amour*, est déjà porteur de la graine d'où germera la haine.

Cette graine repérons-la dans le caractère redoutable de l'hypothèse faite par l'Autre en tant qu'elle lui fait supposer un sujet de l'inconscient chez celui qui lui parle. Pourquoi cette hypothèse est-elle redoutable pour le sujet supposé ?

D'une part, parce qu'il ne peut pas comprendre d'où vient le pouvoir de cette supposition en tant qu'il est à l'origine de son advenue. D'autre part, parce qu'il ne peut que constater l'éminente précarité de son statut de sujet : si cessait l'énigmatique supposition de l'Autre, le sujet advenu persévérerait-il de lui-même ou s'effondrerait-il ?

Qu'est-ce qu'une telle cessation ? Quel est son sens ? Voilà la question que se pose le sujet et qui va le mettre sur le chemin d'une interprétation quasiment délirante d'où va s'engendrer la haine. Notre fraternité avec la psychose est tissée dans notre aptitude à produire une telle

interprétation dont il faut comprendre comment et en quoi elle s'engendre de l'amour.

L'affect d'amour qui accompagne l'émergence du sujet supposé par l'Autre est le premier temps logique par lequel le sujet reconnu advient comme reconnaissant.

Le problème est que cette reconnaissance de l'Autre par le sujet n'est pas symétrique de la reconnaissance du sujet par l'Autre pour autant que le mode de reconnaissance qu'est celui du sujet est dépourvu de cette part de supposition qui, elle, demeure toujours, dans la façon dont l'Autre reconnaît le sujet. La dissymétrie qu'il y a entre ces deux reconnaissances consiste dans le fait que le sujet reconnu par l'Autre reste une hypothèse, une supposition, tandis que l'Autre reconnu en retour par *le sujet n'est pas supposé : il est posé* comme une thèse qu'il va désormais soutenir, défendre au sens où l'on défend une thèse, qu'on la soutient parce qu'on y croit.

Le grand mot est lâché : celui de « croyance ». Laisant dériver sa reconnaissance de l'Autre en croyance, le sujet qui a cru trouver par là la certitude qu'il était autre chose qu'une hypothèse, s'engage dans le chemin d'une déception à laquelle il ne pourra, le plus généralement, faire face, qu'avec le support de la haine. Apparemment cette déception naît quand l'Autre cesse de répondre présent à la demande du sujet. En fait la déception n'est qu'un temps logique second : elle est en effet déjà l'effet de l'interprétation « délirante » que le sujet donne de la non-réponse de l'Autre. Cette interprétation consiste à donner un sens au point où l'Autre est sans répondant : je ne peux plus croire en lui, en me laissant croire en lui, en sa présence, il m'a trompé. Il n'est pas fiable, c'est un trompeur.

Cette interprétation est délirante du fait qu'elle substitue un « Il » à un « Je », un « Il m'a trompé » à un « Je me suis trompé » et même à un « je le trompe ».

En quoi consiste, à cet égard, l'erreur d'interprétation du sujet ?

Cette erreur vient du rapport que le sujet entretient avec le non savoir : en effet quand le sujet rencontre de façon insistante la non-réponse, la non-présence de l'Autre, il ne comprend pas, il ne comprend plus que cet Autre qu'il a posé comme certain parce qu'il a été supposé par lui, ne soit plus là. Le sujet ne peut pas soutenir trop longtemps le fait de ne pas comprendre l'absence de l'Autre : il ne résistera pas à produire, après un certain temps de latence, cette interprétation qui substituera à l'absence de sens (il n'y a pas d'Autre) la présence d'un sens : si, il y a un Autre, mais il a rompu le contrat passé entre nous : il est trompeur.

Par là, l'Autre est sauvé : son absence s'explique par sa mauvaise foi.

L'effet de ce sauvetage est la préservation d'un transfert possible : transfert fondamentalement hainanoureux qui aboutit à cliver l'Autre en un Autre fiable, béni, qui ne saurait mentir et un Autre maudit, fondamentalement trompeur. L'hainamoration est à cet égard à la racine du transfert religieux qui oppose à celui que ne saurait mal-dire (béni soit-il) le maudit qui lui, hait Dieu.

Par cette opération est substitué à la division de l'Autre, la duplicité de l'Autre : Dieu et diable.

L'introduction de l'Autre trompeur donne au sujet la possibilité de se positionner comme non-dupe : il lui suffira d'être désormais non-dupe de ce trompeur pour ne plus exposer sa demande d'amour à l'inévitable frustration d'une non-réponse. En ceci, être non-dupe c'est devancer, prévenir, la trahison de l'Autre. C'est en somme se faire le plus malin des deux, devenir celui « à qui on ne la fait pas ».

Quelle est cette errance profonde à laquelle est voué celui qui, non-dupe, erre ?

C'est le mode d'errance à laquelle est voué celui qui ne s'oriente plus qu'à répudier la dimension du non-sens propre au signifiant, à désupposer, voire à « delander », l'existence du sujet de l'inconscient.

Ceci dit, qu'implique le fait de se soutenir comme la « bonne dupe » de l'Autre ? C'est là une position qui ne va pas de soi en tant qu'elle requiert la soutenance d'un paradoxe posant une identité entre présence et absence, entre présence signifiante de l'Autre et absence de signifiant dans l'Autre.

Le sujet peut-il en effet trouver dans des manifestations aussi antinomiques que celles de l'être et du non-être, la notion d'une permanence de l'Autre ?

Si dès qu'il parle le sujet cesse d'être le mécréant qu'il n'est, possiblement, que dans l'acte sexuel, comment est-il possible de parler sans la créance du lieu de l'Autre ? Comment le sujet peut-il soutenir sa présence par rapport à une altérité dont l'être est exactement la même chose que sa négation ? Cette question qui est celle de la fin de l'analyse se devait d'être mentionnée ici.

Je reviens aux stratégies qui sont à la disposition du sujet pour sauver l'Autre :

La première d'entre elles est, nous l'avons vu, la haine de l'Autre. Par cette haine est substitué au fait qu'il y a une faute de savoir dans l'Autre, le fait que c'est de sa faute et qu'on peut le lui reprocher : « C'est vrai que c'est sa faute ironise Lacan (13-2-73) parce que si l'Être n'existait pas, on serait bien tranquille avec cette question du non-être. »

Cette négation connaît une autre variante : celle qui consiste à

imputer la faute non plus à l'Autre, mais au sujet. A cet égard, la haine dirigée contre le sujet dans la culpabilité inconsciente, participe de la même finalité. Comment ? En introduisant le fait que si un savoir est soustrait à l'Autre c'est que cette soustraction est le fait du sujet qui, comme sujet cachant ce qu'il est, est le seul responsable de ce que l'Autre ne sache pas. De ce fait il suffit que le sujet cesse de cacher la vérité, cesse d'être trompeur pour que l'Autre retrouve son omniscience : c'est ce qui se passe dans l'instant douloureux de l'aveu de culpabilité : la honte est l'instant dans lequel le sujet découvrant qu'il ne peut plus rien cacher à l'Autre, découvre qu'il ne cessait, avant l'instant ce dévoilement, de mise à nu, de cacher à l'Autre. De cacher quoi ? Son sexe, pour autant que le cache-sexe est le voile primordial qu'instaure le sujet entre lui et l'Autre. Le fait de cacher le sexe crée les conditions d'avouer à l'Autre qu'il « lui » était caché quelque chose : par cet aveu, qui est aveu d'amour, l'Autre est restauré.

La haine que nous venons d'explorer ressort d'une figure de la haine qui est l'effet d'un temps logique de l'analyse. L'art de l'analyste est de maintenir cette haine dans le champ de la dialectique analytique et de savoir éviter sa dégradation dans une deuxième forme qui, si elle apparaît, a toutes les chances d'entraîner l'interruption du processus analytique. Ce glissement vers la haine primaire dont il va être question maintenant, peut se faire si l'analyste présente ici la fonction du pas-tout d'une manière qui se trouve être mortifère.

Comprendre ce que cette répétition a de foncièrement tuante pour le sujet implique d'évoquer ce qui dans la relation à l'Autre primordial, à la mère archaïque, se produit quand cet Autre archaïque est renvoyé par son produit à ce point de pas-tout qui, en elle, est le point d'interruption du savoir inconscient. De ce point de défaillance symbolique, elle ne sera pas embarrassée si elle a trouvé le chemin de son désir. Mais si elle se trouve perdre ce chemin, la perception interne de cette barre, peut devenir pour elle la source d'une souffrance extrême, cause de haine.

La façon dont cet embarras s'impose alors à la mère est très particulière : il se manifeste généralement par un sentiment d'exaspération pour son produit qui se donne à elle comme quelque chose dont, littéralement, elle ne sait plus quoi faire pour autant qu'il lui fait percevoir le point où, en elle, la symbolisation s'est interrompue. Ce produit se donne alors à elle comme quelque chose qui est « en trop » en tant que preuve de ce qu'est excédée sa possibilité signifiante. La haine dont cet « en trop » sera l'objet se déduit de l'horreur à laquelle il la renvoie en lui faisant rencontrer la dimension du pas-tout qui la parasite.

Avant d'aller plus loin en donnant un exemple singulier, remarquons

que la langue met à notre disposition des mots spéciaux dont nous nous trouvons user pour nommer l'autre quand précisément, nous n'arrivons plus, du fait de notre inconscient pas-tout, à subjectiver l'autre. Ces mots spéciaux ce sont les gros mots, les insultes : qu'est-ce que je fais d'autre, quand je traite l'autre de « pisseux », de « merdeux » ou de « morveux » que de le qualifier d'un mot qui, d'un coup, cesse de le représenter comme sujet pour le présenter comme objet, comme ce déchet de la symbolisation qu'est le *a*?

Si l'insulte produit l'effet de désobjectivation c'est qu'elle introduit le coup d'arrêt à la supposition d'un sujet en proposant un savoir absolu sur l'être de l'insulté. Ce qui mortifie dans toute insulte c'est la prétention ontologique qui fait que par « merdeux » ou « imbécile » ce qui est atteint c'est l'être : « tu *es* merdeux, tu *es* un imbécile » signifie essentiellement tu « *es* » et même, tu es que ça, c'est-à-dire : rien d'autre.

Cette référence à l'insulte n'a d'autre visée que de nous ramener à ce trauma particulier repérable dans une cure, dans lequel c'est au point où l'Autre archaïque est sans répondant signifiant qu'il produit une réponse qui est comparable à l'insulte c'est-à-dire à ce mot fait pour faire apparaître dans le réel le déchet de la symbolisation. La question qui nous requiert est celle-ci : quel est le destin de ce déchet de l'Autre barré ?

Quel est par exemple le destin de la fille de cette mère qualifiée par elle de « douceâtre » pour autant que par ce mot lui était exprimée toute l'horreur que la mère pouvait ressentir d'une apparition dans le réel. Qu'a signifié pour cette mère que son enfant se donne à elle comme apparition ? Essentiellement que cette enfant n'avait pas d'apparence spéculaire et qu'il séjournait de ce fait, pour elle, parmi les ombres, comme une ombre. Quand le petit a cessé ainsi d'être voilé, habillé par l'imaginaire qui le met entre parenthèses, i ( ), il choisit dans le réel comme objet *pas perdu* ou il séjourne d'une façon qui mérite de nous retenir car cette apparition peut se produire dans la cure analytique s'il y a une faute symbolique majeure du côté de l'analyste. Ce défaut symbolique peut être l'effet d'une horreur ou d'une haine inconsciente qui pousse l'analyste à produire l'équivalent d'une insulte : un savoir absolu sur l'être de l'analysant.

La part du sujet qui persiste comme apparition dans le réel est le double que nous portons en nous. Qu'est-ce double ? C'est la part de nous qui n'a pas pu accéder à la vie pour autant qu'elle n'a pas pu accéder à la mort, tant il est vrai que l'entrée dans la vie n'est possible qu'avec la subjectivation de la mort. Cette non-accession à la mort se manifeste par le fait que le mort vivant qu'est le double, souffre

essentiellement de ne pas pouvoir mourir, d'être increvable, et sa haine pour les vivants c'est qu'il crie vengeance comme le spectre d'Hamlet : Vengeance envers les vivants responsables d'avoir failli envers lui sur le plan symbolique, le vouant à errer indéfiniment parmi les ombres.

C'est cette haine du double pour l'Autre que je désignais comme cette haine primaire qui, si elle vient à apparaître dans l'analyse du fait d'une manifestation radicalement désobjectivante de l'analyste, peut définitivement interrompre le processus analytique. Qui n'a vu certains analysants — devenus parfois analystes — dont l'existence de double est ainsi voué à réclamer vengeance ?

Quand une telle haine se développe contre l'analyste la partie analytique est compromise car cette haine a cessé de jouer dans le symbolique : elle est dans le réel et exige autre chose qu'une parole pour trouver sa résolution. Il faut au moins la violence d'une séparation réelle.

J'ai opposé deux types de haine pouvant survenir dans un transfert au symbolique (hainamoration) ou dans un transfert dans le réel (haine primaire).

La question sur laquelle nous restons est celle de la difficile définition qu'il convient de donner d'un troisième type de transfert pouvant suppléer, en fin d'analyse, aux deux précédents.

## La pulsion et l'écart

J'ai perdu mon carnet d'adresse en perdant une amie. J'ai donc travaillé sans adresse, comme si je n'étais domiciliée nulle part, sans trouver à qui j'allais m'adresser. Allais-je m'adresser à Lacan ? Allais-je m'adresser à Littoral ? Allais-je m'adresser à d'autres encore ? Ma réflexion vous est, bien sûr, adressée ; mais où suis-je domiciliée pour vous parler ?

J'ai donc cherché mon chemin en me disant qu'à chercher mon chemin, j'allais bien finir par trouver d'où il s'ancrait. J'ai même beaucoup travaillé, réfléchi et laissé quelques pages écrites.

J'en étais là quand, il y a quelques jours, en écoutant François Baudry au Cercle Freudien, j'ai trouvé très clairement énoncée par lui, la base qui me manquait pour domicilier mes questions — il y aurait d'ailleurs beaucoup à dire sur cette fonction de l'autre pour poser sa pensée. En particulier lorsque l'autre présente sa pensée « en exercice » : c'est l'exercice même de sa pensée auquel il propose à ceux qui l'écoutent de prendre part. J'ai eu le même sentiment en lisant Lacan : ce qui m'a beaucoup frappée en préparant ce travail, c'est que, à lire Lacan dans ce qu'il énonce de la haine, on finit par aimer Lacan travaillant la haine. Ce travail de corps à corps avec la haine, puisqu'il s'agit de haine ici — à l'image de celui du sculpteur en prise avec la masse — apparaît comme une parole forgeante, une parole forgeant son objet.

Ce qui m'amène à vous préciser ma question : celle de l'objet et de sa quête. Cette quête m'a entraînée à explorer d'autres théories, en particulier celle de Mélanie Klein par l'intermédiaire d'un de ses disciples qui lui-même a une pensée très personnelle, à savoir le Dr. H. Rosenfeld. Comme si de situer, chez Mélanie Klein et chez Lacan, leur théorie sur l'objet pouvait m'en apprendre un peu plus sur les

raisons de ma quête. Cette quête est-elle due uniquement à mon insatisfaction à l'égard de la théorie lacanienne, insatisfaction suffisamment forte pour que j'aie vu du côté des kleinien, ou bien est-ce le statut lui-même de l'objet qui est à interroger en ce qu'il émerge d'un mouvement et non d'une appréhension directe ?

Le thème du Colloque « Hainamoration de transfert », pose deux optiques différentes : Soit la haine est l'autre versant de l'amour : l'ambivalence — l'ambivalence tenant plus de l'agressivité —. Soit au-delà de l'ambivalence, la haine et l'amour ont entre eux un rapport structurel dont l'écriture en un seul mot fait état. Et de ce fait, la haine peut se lire non pas comme une « mise en balance » avec l'amour, mais comme occupant une place très particulière dans la question du savoir et de la vérité. Donc, d'un côté l'interprétation tient compte des parties du moi, des parties ambivalentes du moi : des parties enfant-adulte, parties clivées, parties projetées ; l'analyse se fait en termes de défense et de protection, dans une sorte de successivité. De l'autre côté, l'interprétation s'efforce de prendre en compte le clivage lui-même, comme inscrivant un point-limite, le point d'un impossible, d'un manque.

A ce moment où j'en suis de ma réflexion, je me poserai cette question : *faut-il réduire la haine ?* A cela il est déjà rapidement possible de répondre : oui, si l'on veut vivre ; non, si l'on ne veut pas vivre idiot. Pourquoi ? Pour y répondre, examinons d'abord ce que Lacan en écrit.

Celui-ci introduit le terme d'« hainamoration » dans un chapitre du Séminaire « Encore », où il traite du rapport entre savoir et vérité. La haine, remarque d'abord Lacan, est intrinsèque à l'amour, à l'amour qui vise au savoir sur la vérité de l'être. Si Dieu ne sait pas, dit Lacan, c'est de ne point connaître la haine.

Mais l'amour qui tente comme la haine d'en savoir un peu plus sur l'être, l'amour n'atteint que le semblant. Non seulement il n'atteint que le semblant mais c'est par le semblant qu'il peut en savoir un peu sur l'être : Ce semblant d'être est supposé à cet objet qu'est l'objet *a*. Ainsi, par exemple, ce qui est visé de l'être dans la contemplation s'atteint par le regard (objet *a*).

Ce qui permet à Lacan de poser que le vrai vise au réel et le rate. La haine se situe dans ce ratage pour deux raisons : d'une part parce qu'elle est liée au savoir sur la chose (*das Ding*) évoquée par Freud dans l'*Esquisse* sous le terme « complexe du prochain ». C'est ce qui est étranger, ce qui est inassimilable qui provoque l'hostilité et la haine et celle-ci confère ainsi son caractère à l'objet.

D'autre part la haine vise donc à dépasser les limites au savoir de l'amour. Pour en savoir un peu sur la vérité de l'être, dit Lacan, il faut

haïr-« trahir ». La haine se pose donc comme preuve du savoir : la preuve qu'il y a du savoir c'est ma haine. La haine vise donc à désupposer le savoir. Le savoir était supposé du fait de son accès par le semblant. La haine vise à dire le vrai sur le vrai.

Dans ce contexte ma question « faut-il réduire la haine ? », comment puis-je la reprendre ? Je dirais qu'elle amène à une autre question au niveau de la pratique analytique : comment fabriquer, monter, du supposé savoir, c'est-à-dire du transfert là où la haine se pose comme une limite du transfert, comme un non transfert ?

Bien plus, si la haine se pose comme une limite du transfert, joue-t-elle aussi ce qui fait limite au transfert, je veux dire le sexuel ? Le sexuel, je l'énoncerais rapidement comme ce qui fait limite au rapport de semblable à semblable, au rapport de compréhension, donc au rapport amoureux, sexué même, au rapport de transfert surtout quand ce transfert fait rapport du fait qu'il vise au Bien<sup>1</sup>. Le sexuel serait à envisager ici comme ce qui fonde le « il n'y a pas de rapport (sexuel) ».

Mais ne pourrait-on pas dire *aussi* que la haine est aussi la haine du sexuel en ce que la haine refuserait le non rapport que fonde le sexuel ? La haine serait la haine du phallus en ce que celui-ci dans sa contingence et sa nécessité serait ce qui viendrait répondre à l'impossible du non rapport sexuel.

Que faire devant la haine et la désupposition du savoir qu'elle vise ? Mon expérience d'analyste vient ici dans ma contingence corroborer mon argument. Elle me montre combien la haine s'attaque au savoir pour l'ébranler et combien, face à la haine, il n'y a plus de savoir qui tienne. Ce n'est plus sur son savoir que le psychanalyste peut s'appuyer. Ce qui tient éventuellement c'est le regard, la voix. Devant la haine, ce qui peut peut-être encore se faire, c'est donner la voix. Mais qu'est-ce que j'introduis en introduisant la voix ?

En introduisant la voix, est-ce que j'introduis de l'objet *a* ou est-ce que j'introduis du pulsionnel ? Quelles sont les articulations entre le pulsionnel et l'interprétation, dans la mesure où on pourrait définir l'interprétation comme ce qui fait « parêtre » l'objet *a*. L'objet *a*, la question est de savoir ce que c'est. Il est très difficile, presque impossible, de donner une définition de l'objet *a*. Ce qu'on pourrait dire de l'objet *a*, c'est qu'il est « l'objet dont il n'y a pas d'idée »<sup>2</sup>. Ce qu'on sait, c'est qu'il ne se déduit qu'à la mesure de l'analyse de chacun. On sait aussi que, de cet objet on a dans les objets pulsionnels, des éclats, à

1. Philippe Julien : Colloque Littoral, 24-25 novembre 1984.

2. J. Lacan, Intervention à Rome, 1974.

ceci près que cet objet n'existe incarné que dans des éclats à passer par la pulsionnel. Il serait peut-être possible de le faire apparaître, cet objet *a*, par le biais de la sublimation. Pour reprendre ce que Lacan évoque dans *Lituraterre* à propos de l'art du trait au Japon. Il est remarquable que les Japonais, en haut d'une page, tracent un trait et ce trait... il coule. Cette coulure aurait à voir avec quelque chose de l'ordre de l'objet *a*. Cette manière dont le trait ne coïncide pas avec lui-même, cette manière dont cette opération comporte cet en plus, comporte du reste, c'est ce dont la coulure nous signifie. Il est donc difficile de dire précisément ce qu'il est cet objet *a*. Ce que l'on peut quand même remarquer, c'est qu'il introduirait un autre champ. Il serait l'autre champ que le trait introduit au-delà du tracé.

Ce qu'il faut remarquer, c'est que l'objet *a* n'est pas l'objet de la pulsion ; l'objet d'ailleurs est indifférent à la pulsion : La pulsion se définit non pas par son objet, mais par sa source ; et la pulsion ne vise pas l'objet, elle tourne autour de l'objet. Entre l'objet qui est là sans être l'objet de la pulsion, et le trajet lui-même de la pulsion, se définit une surface pulsionnelle. Un bord est nécessaire à la pulsion. (Voilà ce qui m'a fait énoncer dans mon argument que l'objet *a* est non pas l'objet, mais l'objet bordé. J'aurais plutôt dû dire l'objet pulsionnel est l'objet bordé). Donc le pulsionnel donne de l'objet *a* des éclats, des éclats d'objet *a* à passer par le pulsionnel. Ce qui coule du trait est non pas l'objet, mais un éclat, une forme de l'objet *a*. De l'objet *a* on n'a pas d'idée.

Je dirais que l'interprétation fait « parêtrer » l'objet *a* quand il y a du pulsionnel, d'où nécessité clinique — qui se traduit souvent en terme de temps (*quand...*), mais en fait il s'agit des deux temps d'une même opération — de poser du pulsionnel, c'est-à-dire « de sexualiser ». C'est dans la fonction où l'objet sexuel file vers la pente de réalité et se présente comme un paquet de viande, que surgit cette forme de déssexualisation si manifeste qu'elle s'appelle chez l'hystérique « réaction de dégoût »<sup>3</sup>. Donc, ce dont il s'agit c'est de pulsionnaliser, c'est de sexualiser, c'est-à-dire de poser l'objet brut mais dans un bord. Comme dit Lacan, si l'estomac n'est pas une zone érotique mais une chute de déssexualisation, c'est qu'il n'a pas de bord. Les paupières, le nombril, l'oreille qui ont des bords ont une fonction érotique et peuvent être la source d'une pulsion. Roland Barthes, dans *L'Empire des Signes* décrit merveilleusement bien ce qu'il en est de la paupière et de sa découpe dans le corps :

---

3. J. Lacan, *Le Séminaire*, Livre XI, p. 157.

Par-dessous la paupière  
de porcelaine  
une large goutte noire :  
la Nuit de l'Encrier,  
dont parle Mallarmé.

Cette opération consiste à faire de l'iris « la nuit de l'encrier », voici ce que je veux dire quand je parle de pulsionnaliser ou de sexualiser. Cette opération de sexualisation ou de pulsionnalisation est une opération qui peut être longue, mais essentielle. Je pense à une patiente qui vivait son corps comme un cloaque, dont aucun orifice du corps n'était différencié. Patiente boulimique, qui était peut-être dans l'oralité, mais dans une oralité pure, car l'objet nourriture n'était pas contourné par elle pour en soutenir le rien, pour en faire apparaître le rien, mais visé comme s'il était l'objet de la pulsion. C'est-à-dire que la pulsion voulait à tout prix s'originer de l'objet et non pas de sa source, et non pas d'un bord du corps. Je pense à ce qui s'est passé le jour où en face à face — alors qu'enfin elle pouvait jouer du transitivisme : me téléphoner pour voir si je dormais alors qu'elle-même ne dormait pas — elle m'a raconté, elle m'a retracé une scène de séduction sexuelle. Ce qui s'est passé, c'est que ce récit a provoqué en moi une sensation au ventre, figuration d'un plaisir blotti, c'est-à-dire localisé, donc différencié. Plaisir blotti, début de quelque chose pour cette patiente qui, tendue à l'écoute du bruit des disputes de ses parents, se retrouvait chaque nuit tombée au pied du lit. Il n'est pas exagéré de dire ici que les bords (du lit) lui manquaient.

Je voudrais vous faire part d'un autre fragment de cure. C'était un moment très intense dans la cure parce que la patiente associait, elle faisait elle-même des liens, les liens sur ce qu'elle pensait, elle pensait devant moi. Et à un certain moment, elle s'est arrêtée en demandant si ça allait servir à quelque chose, pensant que tout ça ne servait à rien. Moi, l'analyste, je lui ai dit : « je vais essayer de ne pas vous le détruire (ce quelque chose) ». Car je sentais que je pouvais détruire ce qu'elle me disait, tout simplement en l'empêchant de me livrer ses liaisons. Elle me demande alors : comment ? Je lui dis que je peux détruire ce qu'elle me dit si je n'arrive pas à l'entendre, car la tension pour l'écouter était extrême. Je lui dis : « vous me livrez ce que vous avez le plus précieux, puisque vous me livrez vos pensées, vos pensées les plus personnelles. Vous avez peur que je n'en fasse rien, que je pense que ce n'est rien. » Elle répond que non, elle ne craint pas que *moi* je n'en fasse rien, elle craint qu'*elle* n'en fasse rien. Je pense quand même que ce qui était en jeu, c'est de savoir si moi j'allais en faire quelque chose. A ce moment-là un souvenir lui revient qui est celui-ci : Sa mère lui a coupé les cheveux

et c'était pour elle tout à fait horrible, ça lui a fait mal, car elle ressemblait plus que jamais à un garçon. Ce qui m'est apparu avec beaucoup d'évidence, est le fait que c'était à cause de la tension du face à face, du regard, c'était à cause de cette tension que le travail interne de l'analyste se faisait au maximum. Car, en effet, la question qui se pose, c'est comment l'entendre, alors que sa présence, son regard sont trop là, et que pour l'entendre il faut tenir compte de sa présence et cependant l'écartier. Car il n'est pas abusif de dire que *c'est à écartier le pulsionnel que l'objet a se profile*. A écartier comme on écarte un élastique, c'est-à-dire avec toute la tension et l'effet de contour ouvrant l'espace d'un trou que ça suppose. C'est donner à l'élastique sa fonction d'élasticité, c'est-à-dire donner à ce qui était tension en elle un espace, pour que cette tension se déplie, se mette à plat. Patiente à qui j'avais dit quelques séances auparavant, car elle me redemandait ce qu'elle venait faire en analyse, à qui j'avais été amenée à dire : ce que vous venez faire c'est : parler sous un regard.

Soutenir cette tension, c'est ce que j'entends comme coupure, comme possibilité de détacher l'objet *a*, de le détacher du trauma, du réel ou du phallus. Opérer une opération de détachement c'est tenir les deux à la fois : pulsionnel *et* l'écart. Car il est bien vrai que ce qui fait souffrir (et ce qui fait vivre !) est « un attachement qui ne se détache pas » et que une des fonctions de l'analyse serait d'en permettre non pas la solution mais le déploiement. Je ne dirais donc pas que l'interprétation consiste à vider l'objet, l'objet *a* n'est pas plein, mais plutôt à mettre en acte du vide central.

Une autre question se pose aux analystes. C'est celle-ci : si l'expérience du vide se fait avant la constitution des objets, la tension de ce vide central est injouable. Elle se joue à ce moment-là dans le corps propre sous la forme de l'angoisse. J'ai mal à mon plexus, me dira un patient. Comment faire passer ce vide joué dans le corps propre, comment le faire passer à l'extérieur dans l'espace de la cure ? C'est ici qu'on risque un aplatissement de la clinique (c'est ce qui m'a sans doute fait aller voir du côté des kleinien) si l'on ne prend pas en compte comment les objets se constituent. Si l'on ne prend pas en compte que leur constitution implique un certain rapport à l'autre : ici, dans mon exemple, les cheveux, indice de féminité pour cette patiente, sont arrachés, coupés par la mère. Chaque fois que cette patiente me livrait quelque chose, elle me livrait aussi que j'allais le lui arracher, et bien plus, elle faisait tout pour que je le lui arrache et retrouver ainsi un rapport connu, une répétition. L'analyste est donc, tout en étant ce semblant d'objet *a*, ce mur sur lequel ce semblant peut se jouer, l'analyste peut encore être un autre type d'objet pour le patient, un objet

interne sur lequel s'exerce son imagination. Cet objet interne, il n'est pas abusif de dire qu'ici on peut l'appeler psyché, qui est cet objet personnel avec lequel l'analysant prend contact avec la réalité, avec lequel il se place dans la réalité. Comment l'analyste a-t-il à la fois à se laisser aller, à être cet objet interne, à être manipulé psychiquement par son patient dans un système d'identification, et comment a-t-il à la fois à garder sa place d'Autre.

Au fond, comment vivre sans psyché ? Que vient-on demander à l'analyste ? De retrouver sa psyché et puis, autre chose probablement, un effet de vérité dû à la manière dont l'analyste supporte pour lui-même que la psyché soit manquée. Ce que je veux dire par là, c'est que le psychanalyste doit renoncer à l'idée de la consistance d'une réalité psychique. Celle-ci, la réalité psychique, n'a de consistance que d'imaginaire. La psyché n'est objet manipulable que par l'écart lui-même opéré par le travail de l'analyse. La psyché ne tient son caractère « d'objet » que de la mise en acte de l'écart. Comment se constitue cet écart, si ce n'est au prix d'une torsion. Torsion de l'imaginaire (cadrage de l'espace de la cure) et de la pulsion constituée dans son trajet et son bord. L'objet que le patient se constitue, se constitue dans le mouvement même où l'écart se constitue.

Quant à moi, ai-je constitué ce caractère d'écart qui donne à mon propos sa valeur d'objet ou bien me suis-je tout simplement tenue à l'écart de mon propos ! Comment comprendre en effet le suicide de mon amie, suicide à la suite duquel j'ai perdu mon carnet noir et me suis retrouvée sans adresse ?

Je me suis retrouvée sans adresse, c'est-à-dire sans autre à qui m'adresser. N'est-ce pas ce qui arrive à « l'en proie » au suicide ? Pour lui, il n'y a plus d'autre dans son espace, il n'y a plus d'autre qui soit partie prenante de son espace, et qui de ce fait opérerait une différenciation d'espace. Le suicidaire serait en proie à la *seule* réalité psychique.

Que fait le psychanalyste en face d'un patient suicidaire si ce n'est de se jeter, lui comme autre, dans la balance et de tenter ainsi d'ouvrir cet espace.

Ma recherche sur l'objet pulsionnel se situe dans cette tentative.



## Le dés(a)ïr

La conception freudienne de l'amour présente ce dernier comme essentiellement *narcissique* : s'ensuit-il que la haine est en retour à concevoir comme strictement *objectale* ?

Cette question tient toute entière à une opposition (*narcissique/objectal*) qui fait à elle seule interrogation quand on prend en compte, précisément, l'introduction du narcissisme. Mais aussi capitale qu'ait été cette « introduction » dans l'élaboration de Freud puisqu'elle l'a conduit à l'*Au-delà du principe de plaisir* et à la deuxième topique, elle n'a pas chamboulé la conception première que Freud s'était faite du *moi* dès l'*Esquisse*, à savoir le lieu du système perception-conscience.

Ce positionnement suscite une problématique spécifique, freudienne. Mais aujourd'hui, sur cette question de l'amour, de la haine et de l'hainamoration, je voudrais partir d'un positionnement autre qui est celui de Lacan, affirmant dès 1936 la nature *spéculaire* du *moi*. Lui aussi n'est jamais revenu sur cette intuition de départ, et n'a fait que la conforter au fil de son travail ultérieur, quand bien même il ne songeait qu'à lire Freud. Et donc le *moi* se définit alors dans son aliénation, sa capture imaginaire dans l'image spéculaire, ce *i(a)* par où il anticipe l'unité de ses capacités motrices : dès lors, il est aussi « spéculaire » que ses objets puisqu'il ne se saisit lui-même que dans sa nature spéculaire.

Mais avec une telle mise en place, que devient notre opposition de départ entre « narcissique » et « objectal » ? « Spéculaire » devient identique à « narcissique » en ce sens que l'un et l'autre effectuent la même opération en laissant de côté le même reste. Lacan remarque en effet, en s'appuyant au passage sur la notion « d'amour partiel de l'objet » due à Abraham, que l'investissement libidinal dans l'image spéculaire laisse en blanc, un vide, un manque qu'il nomme très tôt :

- φ. *Toute* la libido (je laisse pour l'instant en réserve la valeur de ce « toute » qui quantifie ici la libido), toute la libido donc ne passe pas dans le spéculaire, ce qui permet à Lacan de faire exister le *non-spéculaire* non pas comme « tout ce qui ne serait pas spéculaire », mais comme cette part de la libido qui reste en rade dans la dialectique de l'aliénation spéculaire (ceci de la même façon que Freud insistant sur le fait qu'*inconscient* ne signifie pas seulement le *non-conscient* au sens descriptif, mais quelque chose de plus spécifique et précis qui est l'*Ics* au sens freudien).

Cette libido restée en rade, Lacan la situe, corrélativement à - φ, avec l'appellation d'objet (a), d'objet partiel, d'objet de la pulsion. Le mot « objet » connaît du coup un clivage qu'il ne possédait pas chez Freud. Il y a l'objet en tant qu'il reçoit l'investissement libidinal narcissique : c'est l'objet spéculaire, l'objet d'amour, l'objet narcissique (le *Gegenstand*). Mais il y a dorénavant en plus l'objet de la pulsion qui se différencie de l'autre en ce qu'il est dit, lui, *non-spéculaire*. Pas question de s'en donner une re-présentation : problématique déjà sensible dans Freud puisqu'à une pulsion n'est pas attachée une *représentation*, mais un *représentant* de la représentation (un *Vorstellungsrepräsentanz*).

### *L'Amour, la haine et le spéculaire*

Les destins de l'amour et la question de la haine se présentent autrement que dans le texte freudien quand on les saisit dans la perspective du spéculaire et du non-spéculaire. Pour rendre compte du caractère tranchant de cette opposition, je partirai de ce que je n'hésiterai pas à appeler *un cas clinique*, quelque étrange que puisse paraître au premier abord cette appellation puisqu'il s'agit d'un texte du XII<sup>e</sup> siècle, dû à Richard de Saint Victor, et qui s'intitule superbement : *Les quatre degrés de la violente charité*<sup>1</sup> (*caritas*). Il m'est relativement facile de vous en donner la substantifique moëlle (mais hélas rien ou presque de sa rhétorique tout à fait échevelée, vibrante, qui lui a fait traverser les siècles), car ces « Quatre degrés » sont remarquablement bien définis par Richard. Au premier degré, l'amour est *invincible* : rien ne saurait l'abattre. Mais il n'est qu'un intérêt parmi d'autres. Si bien que le deuxième degré, c'est quand cet amour *invincible* devient en plus *obsédant* : toujours présent à l'esprit. Il s'ensuit que le troisième degré, déjà aussi profond que la brûlure du même nom, est celui où cet *obsédant* devient *exclusif* : il n'y en a plus que pour lui, il régente tout, et ne laisse de place pour rien d'autre. Et enfin, le quatrième et dernier degré, c'est celui où cet amour *invincible*, *obsédant*, *exclusif*, se révèle *insatiable* : rien alors ne peut l'éteindre,

pas même son effectuation. Plus il accède à la satisfaction, et plus il se trouve ravagé, amplifié, ravivé du fait même de son insatiabilité, comme le feu que le vent attise au lieu de l'éteindre.

On ne s'étonnera pas trop que sous une plume aussi ecclésiastique, les valeurs mises en jeu par cette savante gradation s'inversent du tout au tout quand on passe de l'amour humain — amour non pas pour le « prochain » indéterminé, mais pour un semblable particularisé — à l'amour divin, au sens de l'amour *pour* Dieu. Pour ce qui est de l'amour humain, le premier degré est excellent ; le deuxième déjà dangereux : le troisième à éviter formellement, et le quatrième tout à fait exécrationnel. Il ne peut en effet, ce quatrième degré, que donner consistance à la *haine* car lorsqu'un être se trouve ainsi amené à « désirer ce dont la jouissance même ne pourra jamais venir le combler »<sup>2</sup>, alors il est de ce fait dans la situation tragique par excellence où « son désir n'éteint pas plus sa haine que sa haine (*odium*) n'éteint son désir »<sup>2</sup>.

Mais si l'amour se tourne vers Dieu, alors les valeurs s'inversent.

Le premier degré n'est plus passible, sous la plume de Richard, que d'une espèce d'appréciation professorale : « peut mieux faire ! ». Le second degré — l'amour *obsédant* — c'est déjà un progrès. Quant au troisième — l'amour *exclusif* — ah !, le troisième est riche de promesses. Mais ce n'est qu'arrivé au quatrième qu'un qualificatif s'impose : bienheureux. Bienheureux celui ou celle dont l'amour pour Dieu est tel que même si Dieu descendait à venir y réciproquer, il n'en serait que plus enflammé, plus insatiable, définitivement inextinguible. Un mystique ambitieux ne saurait avoir d'autre objectif, déçûment.

Il est permis de demander à ce texte pourquoi la montée progressive vers ce quatrième degré de l'amour conduit à la haine pour ce qui est de l'amour humain, et à la béatitude pour ce qui est de l'amour divin. Introduire ici la spécularité, c'est se donner un des axes de cette différenciation, de cette inversion des valeurs. Dans un cas (l'amour pour le semblable particularisé), elle est présente, et même omniprésente, alors que dans l'autre (l'amour pour Dieu), elle est radicalement absente : pas question de se mettre à aimer une image du Dieu. C'est parce que sur cette voie de l'amour de Dieu celui qui s'y engage ne rencontre aucune image à laquelle s'arrêter que l'intensité progressive de son amour n'enclenche, à aucun moment, à en croire Richard de Saint Victor, la problématique de la haine.

1. Richard de Saint Victor, *Les quatre degrés de la violente charité*, Vrin, Paris, 1955.

2. *Ibid.*, p. 142.

J'en conclus provisoirement qu'il y a de la haine — non pas seulement « quand il y a de l'amour », la preuve — mais quand il y a de l'amour qui s'adresse, qui passe par une image, du spéculaire. Ce qui nous amène à interroger de plus près la possible liaison de la haine et du non-spéculaire, si du moins on veut bien continuer à entendre par « non-spéculaire » ce qui choit du fait de la spécularité et de ses propriétés spécifiques, et non pas du fait de l'absence pure et simple de spécularité.

Une remarque de Lacan, tout à la fin de son séminaire sur *Le transfert* peut ici nous venir en aide : « L'image spéculaire, dit-il alors, a un côté d'investissement, bien sûr, mais aussi une face de défense, un barrage contre le "pacifique" de l'amour maternel ». Je gage que les différents mouvements d'iconoclastie qui ont déferlé sur certaines parties de l'Europe au xvr<sup>e</sup> siècle savaient cela : qu'il y a dans l'image spéculaire quelque chose qui fait obstacle à ce que Lacan appelle là si justement le « Pacifique de l'amour », indiquant par là, dans cet appui pris sur un titre ancien de Marguerite Duras, ce que Freud pour sa part nommait à Pfister le « sentiment océanique ». Il y a un hiatus entre l'image qui peut se prêter à l'investissement narcissique, et ce « sentiment océanique » qui n'est rien d'autre qu'une métaphore de ce que j'appelais précédemment le « tout » de la libido. Cette quantification imaginaire est ce qui supporte le « sentiment océanique » freudien, et ce vis-à-vis de quoi l'introduction du moi comme spéculaire tranche : il n'y a pas d'image capable de soutenir un pareil investissement. Toute image possède constitutivement son « Barrage contre le Pacifique » de l'amour en ce qu'elle se révèle inapte à donner asile à ce « tout » de la libido, qui fait dès lors « océan » pour l'être-parlant. « Océan », *apeiron*, sans limite, au regard de quoi l'introduction de l'image spéculaire joue comme un rasoir qui trancherait entre le monde — soit : ce dont il est possible de se donner des représentations — et l'immonde, qui sera désormais ce qui échappe à la représentation, à l'investissement narcissique, à l'amour.

Ici, nous approchons de ce qui pourrait être la nature de la *haine* : un investissement libidinal qui n'arrive pas à s'investir dans le spéculaire qui reste éternellement comme « ce qui manque à l'appel du spéculaire, ce qui manque à l'appel de l'amour ».

Cette vue des choses a l'avantage de nous faire toucher du doigt le délicat *distinguo* qui sépare *haine* et *agressivité*. Car s'il est relativement facile de percevoir cette nuance sur le plan clinique, il est plus ardu de lui donner un statut métapsychologique. Il est en effet normal, dans la perspective ici tracée, que haine et agressivité se présentent d'abord comme conjointes, pour autant que l'une et l'autre visent, pour un

temps, l'image spéculaire ; mais tandis que l'agressivité atteint cette image, la haine la rate à tous les coups, s'il est vrai qu'elle vise en elle, non l'image, mais son défaut constitutif.

Certes, ce serait une solution au défaut que de supprimer purement et simplement l'image qui donne existence à ce défaut-là : vérité de l'iconoclastie qui voudrait bien se présenter comme une « solution finale ».

### *La haine symbolique*

Mais la haine ne saurait être satisfaite par la disparition de l'image. Antigone est celle qui a compris ça. Elle sait lire chez Créon que ce qui dicte sa conduite vis-à-vis d'Étéocle et Polynice, ses frères morts, c'est la haine. Créon est entré en lutte avec eux, et ils sont morts. Il a gagné. Mais il veut plus : il veut les atteindre au-delà de leur image du corps, au-delà de leur vie, dans leur appartenance à l'ordre symbolique de la cité. Il s'agit donc d'attenter, non plus à leur vie, mais au fait qu'au-delà de leur vie, ils continuent d'appartenir à un ordre symbolique qui, de par sa nature même, les inscrit aussi bien morts que vivants. C'est cette possibilité de représentation que la haine cherche à anéantir. Echo, bien sûr, du « me phunai » d'Œdipe, de cette haine de soi qui, à rebours, voudrait elle aussi effacer, non le corps de l'individu, mais jusqu'aux traces de son histoire, soit son existence même de sujet. Dans la brutale clarté de la tragédie antique, la haine se donne pour ce qu'elle est : une radiation de l'ordre symbolique. Mais du coup, elle dévoile son impossibilité singulière qui la conduit aux voies tortueuses de son effectuation. Car il n'est pas seulement question de « tirer un trait » sur un être : un tel acte le maintiendrait tout à fait à flot dans un système symbolique qui pratique sans difficulté la négation. La haine se doit de viser la forclusion : elle n'y atteint pas toujours, et doit bien souvent n'user que du déni ou du refoulement. Mais quels que soient les moyens du bord, l'objectif reste le même : faire que « ça » ne soit pas advenu.

Dire « ça », c'est dire que la haine, pas plus que l'angoisse, n'est sans objet. La haine est tentative d'éradication de l'objet de l'angoisse, de l'objet cause du désir, de cet objet autour duquel tourne toute la dialectique imaginaire du narcissisme et de l'amour.

Cette haine de ce qui fait trou dans la représentation, il arrive qu'elle se donne des représentants. Comme toujours avec l'être-parlant, il suffit qu'une impossibilité soit un peu circonscrite pour qu'elle soit traitable. Il arrive donc, c'est même fréquent, qu'elle tombe, cette haine, sur un objet du monde, de préférence un semblable, et si possible, un peu différent : ça n'est jamais très difficile à trouver, ça court les rues. La

haine dès lors consiste à faire que le monde soit sans ça, que « ça » soit rejeté dans l'immonde. En ce sens, la haine vise à la propreté : c'est une véritable tornade blanche, et la névrose de la ménagère est abyssale.

Mais il serait fallacieux de réduire la question de la haine à la mise en scène de ce qu'on appelle le *bouc émissaire*. Aussi tragique que puisse être son sort, il n'est que le représentant de quelque chose avec quoi il ne se confond pas, et je passerais volontiers du « bouc émissaire » à son incroyable féminin, la *bouche émissaire*, selon le magnifique titre d'un article d'Avita Ronell paru dans un numéro des Cahiers Confrontations<sup>3</sup>.

Il y a en effet une haine qui n'est ni vengeresse ni rétorsive parce qu'elle ne met pas directement en jeu le semblable, et qu'elle est mise en acte du fait même de la langue qui nous conditionne comme sujets. Faulkner a eu de cela une formidable intuition, celle-là même qui l'a guidé dans son écriture du monologue central de *Tandis que j'agonise*<sup>4</sup> (*As I lay Dying*). Il y fait parler, d'une voix d'outre-tombe, la mère morte de cette invraisemblable famille des Bundren. Que dit donc la mère dans ce monologue de la haine ? Elle dit essentiellement que les mots n'ont pas d'importance. « Je pensais, dit-elle, combien les mots s'élèvent tous droits, en une ligne mince, rapides et anodins, alors que les actions rampent, terribles, sur la terre, s'y cramponnent, si bien qu'au bout d'un certain temps, les deux lignes sont trop éloignées l'une de l'autre pour qu'une même personne puisse les enfourcher ». Les mots, dit-elle encore, ne sont que des « vides dans ce qui manque aux gens » (*gaps in people's lacks*) : il n'y en a pas un pour racheter l'autre. Pour ce qui se passait la nuit, elle dit : « Anse (son mari), avait un mot pour ça. Il appelait ça l'amour [...] Et je disais : qu'Anse l'emploie si il veut. C'était donc Anse ou amour, amour ou Anse, ça n'avait pas d'importance. » Mais ensuite, poursuit-elle, « j'ai compris que j'avais été trompée par des mots plus vieux que Anse ou amour, et que le même mot avait trompé Anse aussi, et que *ma revanche consisterait à le laisser toujours ignorer que je prenais ma revanche* »<sup>5</sup>.

La vraie haine est là : dans ce qui ne condescend même pas (surtout pas !) à être pris pour une « revanche ». Car il ne suffit plus alors que l'autre soit détruit. Il faut qu'avec lui soit détruit ce qui l'a fait « autre »,

3. Article qui n'aborde pas la question ici développée puisqu'il traite d'un rêve de Freud relatif à Goethe.

4. William Faulkner, *Tandis que j'agonise*, Callimard, Folio et en américain, *As I lay dying*, Penguin modern Classics.

5. Je souligne.

et de cette destruction-là, le sujet n'entend pas être la cause. Seule la figure du destin s'offre parfois à venir incarner une cause aussi dernière.

Cette altérité qu'il s'agit d'anéantir, Faulkner a su en désigner la pointe ultime : non pas un semblable comme Anse pour Addie, mais les mots eux-mêmes qu'ils disent.

Comme le grand air de la bêtise est un hymne au miroir, le grand monologue de la haine est un hymne à la gloire d'un monde sans voix (*the dark voicelessness*), un hymne à la gloire d'une vie éradiquée de toute re-présentation, une vie dans la plénitude sauvage et impitoyable d'une présence sans médiation. Et alors, oui, « ma revanche consisterait à le laisser toujours ignorer que je prenais ma revanche », car la haine la plus puissante qui se puisse imaginer est forcément mutique puisqu'elle est refus de la médiation minimale (et tout de suite maximale) qui, avec le langage, installerait un inter-locuteur : haine du symbolique.

Haine du symbolique en ce qu'il s'oppose à toute *immédiateté*, qu'il ne cesse de diffracter la présence du monde et au monde dans une infernale métonymie qui fait de nous des Tantales aux mains trouées. Cette haine, ultime du fait de ne plus viser un semblable, est enfin positionnable en opérant un discret ajout à ces quelques vers d'Antoine Tudal dont Lacan a fait usage par deux fois, à vingt ans d'intervalle :

Entre l'homme et l'amour  
il y a la femme  
Entre l'homme et la femme  
il y a un monde  
Entre l'homme et le monde  
il y a un mur

Eh bien :

Entre l'homme et le mur  
il y a la haine

Haine du mur, non forcément des lamentations, mais assurément des inscriptions, mur du langage *tant* qu'il est conçu comme tantalissant, comme s'interposant entre nous et la jouissance des biens de ce monde.

### *La haine effectuée*

Au niveau de l'image, le « sentiment océanique » reste donc en rade ; au niveau du langage, la fondamentale inadéquation de la représentation en fait ce corps étranger au narcissisme que ce dernier, dans certains extrêmes plus ou moins suicidaires, peut vouloir anéantir comme tel. Mais il est un troisième cas de figure sur lequel bute le narcissisme et sa passion du tout. Il y a aussi, au titre des éléments insaisissables pour le narcissisme : la jouissance de l'autre.

Cet événement — car c'en est un — est une donnée inintégréable : les stratégies amoureuses ne cessent d'ordonner leurs calculs pour essayer de localiser cette pure contingence de la jouissance de l'autre. Il est ici délicat de bien percevoir la secrète accointance de la haine et de cette jouissance. Mais si l'on souscrit à l'assertion de Lacan selon laquelle la jouissance est ce qui efface le sujet, on peut alors comprendre comment la haine vise à produire cette jouissance, que c'est là un de ses possibles objectifs, et qu'elle vient ainsi prêter main-forte à plus d'un fantasme sadique. Qu'il ou elle jouisse, et si possible affreusement (sans qu'une trop rapide cessation vire l'affaire au compte du plaisir) ! Plus encore : Qu'il ou elle jouisse à la face du monde ! Et qu'ainsi se révèle à tous et à chacun sa profonde inaptitude à être aimé. Avec la jouissance de l'autre, la haine trouve un début de positivité à ce qui jusque-là ne se présentait que comme manque à l'investissement narcissique. La jouissance de l'autre, c'est le manque produit comme *événement*, puisqu'il est exclu qu'il soit jamais produit comme *être*. La haine n'est donc pas sans ressources quant à son effectuation.

### *L'hainamoration*

En proposant un bloc sémantique au lieu de deux mots séparés, l'« hainamoration » crée une *imbrication*, c'est-à-dire un *recouvrement partiel*. C'est autre chose qu'une implication, une équivalence ou une alternance : c'est dire qu'amour et haine, *localement* se recouvrent (l'imbrication n'est pas une stricte superposition). Cela va bien sûr à l'encontre du sens commun, toujours prêt à souscrire au terme d'« ambivalence » pour continuer d'affirmer que c'est *ou* l'un *ou* l'autre, mais qu'en substance, amour et haine sont *antagonistes*, autrement dit en tout point distinguables l'un de l'autre. L'ambivalence ne sert donc qu'à mieux penser que, dans le ciel pur des Idées platoniciennes, amour et haine restent parfaitement différenciées.

L'imbrication d'« hainamoration » fait, elle, porter l'entrelacs sur autre chose que la culpabilité de celui qui serait dans la position de ne pas savoir ce qu'il veut, et à ce titre ce mot révèle le fait même du transfert.

Cet entrelacs où amour et haine se conjuguent, s'indifférencient, c'est ce que nous avons appris à nommer avec Lacan : *désir*. Non pas tant le *Wunsch* freudien (pris dans d'autres réseaux de déterminations) que ce désir articulé par Lacan comme « ce qui résulte de la soustraction de l'appétit de satisfaction à la demande d'amour »<sup>6</sup>, comme « le

6. J. Lacan, « La signification du phallus », *Écrits*, Le Seuil, Paris, 1966, p. 691.

phénomène même de leur refente (*Spaltung*) »<sup>6</sup>. Là où j'appelle l'autre à me donner autre chose que ce qu'il a pour assurer mes satisfactions (là où je lui demande de m'aimer), c'est là aussi qu'il se fait défaut à lui-même et qu'à ce titre, je le hais. Et plus il voudra me prouver à toute fin son amour, et plus il aggravera ce manque et ce manquement que je ne saurais lui pardonner, puisque je l'aime : plus l'analyse s'effectue, et plus transparait cette « vérité de l'amour » dont le transfert est porteur. L'hainamoration est le nom propre de ce cas de figure où la refente dont parle Lacan n'a pas lieu : la demande d'amour veut ne rien devoir à l'appétit de satisfaction, entend valoir pour elle seule et rester indivisée.

C'est à cet endroit que le désir peut venir « dénouer ce que la preuve d'amour a de rebelle à la satisfaction du besoin »<sup>6</sup>. Comme le démontre à l'évidence le transfert hainamoureux quand il s'intensifie, la satisfaction en effet peut attendre : elle attend tout le temps où le désir reste suspendu à l'inhibition qui abrite, bon an mal an, analysant et analyste dans le temps de la cure.



## Dé-supposer le savoir

Il y a deux ans, au Colloque sur l'*instance de la Lettre*, j'avais présenté un travail qui parlait de l'expérience de relecture d'un texte, cette tâche qui n'en finit pas de comprendre, et qui, à force de se répéter, contraint à renoncer à supposer que le savoir est déjà là, déposé dans le texte.

Cette expérience contraint également à interroger la position de sujet de celui qui lit : qu'est-ce qui cause ces différents temps des différentes lectures ? C'est là le lien qui associe ce travail d'il y a deux ans et celui d'aujourd'hui : « on lit mieux à mesure que le savoir on le suppose moins à l'auteur, ce mouvement de désupposition étant signe de haine là où celui à qui je suppose le savoir, je l'aime »<sup>1</sup>.

C'est dans le séminaire *Encore* que Lacan énonce cette « stricte mise à l'épreuve de la lecture » qu'il a lui-même supportée dans celles qu'il a faites des textes de Freud. Il se plaint aussi, cependant, de n'en pas obtenir de preuve de ses élèves. En psychanalyse, aimer ce qu'on lit ou qui on lit ne permet de lire que ce que l'on sait déjà.

Freud avait été alarmé que des psychanalystes puissent, tout d'un coup, rejeter les acquis de la psychanalyse et, s'emparant d'une de ses données, prétendre à l'indépendance. Sans aucun doute, ceux qui produisent du nouveau, ceux-là quittent l'amour de transfert et entrent dans un temps de désupposition que travaille la haine. Le risque est dès lors radical : ou bien il y aura séparation des signifiants du transfert sans entraîner le rejet des signifiants du discours analytique, ou bien,

---

1. J. Lacan, *Le Séminaire, Encore*, Seuil, p. 64.

l'analyste restant confondu avec le sujet supposé savoir, les points tenus jusqu'alors pour des acquis de la psychanalyse seront abandonnés avec lui et du nouveau produit, pour l'amour du nouveau.

On s'est peut-être trop habitué à lire, précisément, l'histoire de la psychanalyse avec des relevés biographiques qui construisent des systèmes de filiations autour du nom de l'analyste en mettant sur le devant de la scène l'hainamoriation de transfert à un supposé Maître. Cette présentation de l'histoire de la psychanalyse par ses liaisons transférentielles me paraît quelque peu tendancieuse et, en tous les cas, partielle.

Il s'en faut en effet que même Freud, de son vivant, ait toujours réussi à susciter un transfert de travail là où un amour de transfert à l'analyste empêchait justement ce transfert de travail. C'est le cas par exemple pour E. Weiss. Bien que pris dans un lien de contrôle avec Freud, il n'a pu établir avec lui de transfert de travail et ce sont les signifiants du transfert à l'analyste (P. Federn) qui sont restés maîtres, à la fois objets d'amour et de transmission. E. Weiss raconte que son analyste avait enlevé le portrait de Freud qui était au-dessus du divan parce que ça le distrayait... où se démontre que la haine de transfert (à Freud) non reconnue chez l'analyste se transmet à l'analysant et l'engage à un amour illimité<sup>2</sup> de transfert au même.

Th. Reik qui était très critique sur la formation didactique à la psychanalyse telle qu'il l'avait vue se mettre en place, disait qu'on y verrait plus clair sur trois générations. Plus clair peut-être en effet, mais c'est une perspective peu rassurante puisque trois générations c'est exactement ce qu'il faut pour qu'un sujet aille à la psychose. C'est sûrement dans la production du « nouveau » que l'on trouverait ce qui d'un analyste à un analysant peut se transmettre comme non reconnu, comme régression conceptuelle et qui ne cesse plus de produire des idées, des notions qui tiennent lieu de savoir bien qu'elles détournent du réel en jeu dans la psychanalyse.

Si l'on considère Reik justement, il serait facile d'en faire une présentation caricaturale par ses liens d'amour à Freud. Mais la vraie question n'est pas là, la vraie question c'est de savoir comment s'est opéré le transfert de travail à la théorie de la psychanalyse, comment il opérait à sa place d'analyste, ce qu'il en a élaboré et transmis. A ce niveau-là, nous savons qu'il a transmis des points d'élaboration tels que Lacan a pu les reprendre et leur faire faire un pas de plus.

---

2. S. Freud-E. Weiss, *Lettres sur la pratique psychanalytique*, Privat. J'indique ici mon désaccord sur l'orientation prise par F. Roustang, cf. *Un destin si funeste*, Ed. Minuit, note 22, p. 114.

Il faudrait en somme écrire une histoire de la psychanalyse à contre-action de l'histoire petite historienne, une histoire de la psychanalyse partant de ces rencontres entre analystes qui ne doivent plus rien au transfert à l'analyste sinon d'en avoir franchi la phase d'hainamoration, rencontres qui peuvent dès lors supporter de ne pas se faire au nom de l'amour ou de la haine au même analyste. Rencontres qui se font au nom du discours analytique, dans ce champ de l'après-analyse où ne s'entend plus ni la voix de l'analyste, ni les bruits d'une institution mais où s'opère ce changement de lieu d'inscription que Ph. Julien<sup>3</sup> a appelé « nouveau transfert », d'où celui qui a passé à l'analyste produit les conditions du discours « en quoi il pense ».

Cette histoire-là, si elle s'écrit, s'écrit avec des moments de rencontre sans aucune idée du sens de l'histoire. Je prendrai, aujourd'hui, pour développer ces quelques points, l'exemple d'une rencontre, celle de Lacan avec John Rickman.

I. — C'est en 1920 que Rickman part à Vienne et entreprend une analyse avec Freud. Il revient en Angleterre en 1924 et contribue, avec E. Jones, au travail de l'Institut de psychanalyse à Londres et au développement de la psychanalyse en Angleterre. Il meurt brutalement le 1<sup>er</sup> juillet 1951 au moment où il avait décidé de s'occuper de la publication de ses propres travaux, lui qui, pendant des années, avait assuré sans relâche des responsabilités administratives et éditoriales. Des textes de Rickman ont été réunis dans un premier volume<sup>4</sup>.

En désignant John Rickman comme « une des rares personnes qui ait eu un petit peu d'originalité théorique dans le milieu des analystes depuis la mort de Freud » Lacan lui rendait un hommage qui n'est pas mince<sup>5</sup>. Et pourtant, si Rickman n'était que le « *two body psychologist* » par où il a été jusqu'ici réduit et méconnu<sup>6</sup> on ne verrait pas très bien ce qui justifie l'hommage que lui a rendu Lacan.

3. Ph. Julien, *Littoral*, n° 2, p. 130.

4. J. Rickman, *Selected contributions to psychoanalysis*, Basic Books.

5. J. Lacan, *Les écrits techniques de Freud*, Seuil, p. 17.

6. Enquête à la Tavistock Clinic, *l'Ane*, n° 11, p. VII. M. Balint cite cette expression de Rickman, isolée de son contexte, le plus souvent à propos de l'usage qu'en fait Lacan lui-même, cf. dans *les Écrits techniques*, à partir de la page 227. Mais dans la séance de séminaire sur le transfert du 16.XI.1960, Lacan fait une allusion directe à Rickman sur un ton d'humeur qui le présente d'une façon quelque peu tendancieuse, dans le souci de rétablir la différence entre leurs deux formulations, ton qui s'adresse plus à ceux qui ont mal lu et Rickman et Lacan qu'à Rickman lui-même, mort en 1951.

Lacan et Rickman se rencontrent en Angleterre en 1945, et il se produit à ce moment-là pour Lacan un moment d'enthousiasme sur lequel il convient de s'arrêter. Dans le numéro du 27 novembre 1943 de *The Lancet*, W.R. Bion et J. Rickman font paraître un article qui suscite l'intérêt de Lacan. Il en fait état dans sa conférence de 1947. Cette conférence, Lacan la donne à son retour d'Angleterre ; elle a été publiée sous le titre : *La psychiatrie anglaise et la guerre*<sup>7</sup>.

Bien que Lacan fasse ici également l'éloge de Bion, il est certain que c'est avec Rickman que la rencontre se fait et elle se fait « autour de ces sortes de spéculations dont il est de bon ton chez nous de sourire ». Les spéculations de Rickman s'avancent jusqu'à dire que « pour la psychologie de groupe, le complexe d'Edipe est l'équivalent de ce qu'on appelle en physique le problème des trois corps ». L'intérêt de Lacan est tenu en éveil par le fait que la psychologie de groupe « dans le monde anglo-saxon est parvenue à une élaboration suffisante pour ne s'exprimer en rien moins qu'au niveau mathématique de l'analyse vectorielle »<sup>8</sup>.

Il est indéniable que Lacan trouve, à ce moment-là, des idées qu'il clarifiera et théoriserà plus tard. Mais au-delà des idées, il trouve une ouverture aux « spéculations » auxquelles un autre analyste s'autorise et c'est dans l'enthousiasme, en effet, qu'il peut voir chez l'autre la direction qu'il commence lui-même à prendre. Ce moment entre Lacan et Rickman sert la transmission de la psychanalyse : il tient à ce qu'un analyste rencontre chez un autre cette marque d'un lieu déshabité du transfert, et ici du transfert à Freud, dans un temps de « spéculation » c'est-à-dire d'invention où aucun ne peut jouer pour l'autre un rôle de garant ni de supposé savoir.

L'heureuse rencontre avec Rickman vient de ce que ce lieu déshabité du transfert ne l'était pas dans la haine : il avait le courage de son amour et de son admiration pour Freud. Il y a dans ses textes le témoignage qu'il s'est avancé jusqu'à ce nom du transfert : « élève de », et qu'il l'a perdu. Il y a des textes où cette marque est au travail, en train de s'élaborer. Par exemple le texte de 1929 sur la citation.

C'est le premier travail d'ensemble sur la citation fait par un analyste et qui peut toujours valablement servir de base de réflexion sur cette question.

---

7. *Evolution psychiatrique*, n° 1, 1947. Edition pirate — Lacan — Travaux et Interventions.

8. L'édition-pirate de la conférence de Lacan de 1947 ne comporte aucune pagination.

Dans ce texte, Rickman s'interroge sur les raisons de faire une citation. Il montre que l'effet de la citation suppose l'établissement d'un lien qu'il situe entre l'hypnose et le transfert, lien qui détermine toutes sortes de variations dans le champ du travail, qui vont de l'inhibition aux formes détournées du « ne pas citer » et jusqu'au plagiat. Il voit dans le nom de l'auteur le point où se produit l'effet de soumission. L'aptitude à cette position passive, à cette dépendance temporaire à quelqu'un d'autre, quand c'est nécessaire, peut échouer dans les formes symptomatiques énumérées mais aussi sous la forme d'une volonté d'originalité à tout prix<sup>9</sup>.

Pendant, on ne repère pas cette question sans que soit en jeu au moins un nom, avec lequel le sujet est en difficulté, et, en 1929, pour Rickman, ça ne peut être que Freud. C'est d'ailleurs ainsi qu'il termine son texte : le matériel de cas de ce travail, dit-il, c'est moi-même. Il y a là indiscutablement un moment de franchissement pour cet analyste (il commence sa pratique en 1926) qui le pousse à en trouver le savoir.

Le fait d'occuper effectivement la place de l'analyste et d'avoir à en produire le discours oblige à « un travail du transfert » qui n'est pas imaginable au temps de passage de l'analysant à l'analyste et le point de séparation vient toucher très précisément ce qui dans la pratique de la citation tient à l'amour du nom. C'est dire l'importance de la question de la citation comme point crucial autour duquel le transfert a à se résoudre. Importance pour un sujet, mais aussi pour un lieu analytique où son rôle, dans la structuration interne d'un groupe, fait office de censure majeure sur les noms que tel groupe aime ou n'aime pas<sup>10</sup>.

Si le transfert ne va pas sans l'aliénation temporaire aux signifiants théoriques d'un autre, sa phase de sortie ne va pas, elle, sans « travail du transfert »<sup>11</sup>, c'est-à-dire production qui sépare ces signifiants du nom propre et qui élabore ce mouvement de dé-supposition. Si ce temps de dé-supposition délie, dans la pratique de la citation, ce qui ne pouvait tenir qu'à l'amour d'un nom ou à l'intérêt pris avec un désir inconscient, ou encore à la passion de l'ignorance, ce temps de dé-supposition n'aboutit pas forcément à effacer le nom propre de l'autre. Toute phase réelle de sortie du transfert opère un tour de plus dans le rapport au nom propre, ce qui peut permettre un usage de la citation à partir d'une

9. *On quotations* (1929), *op. cit.*

10. Cf. par exemple M. Balint, *Analytic training and training analysis*, p. 283, note 1, Tavistock Public.

11. Je reprends ici la traduction de Lacan pour « *Durcharbeitung* », *Ecrits*, p. 596 et 630, Seuil.

position du sujet transformée. Car au temps suivant de l'amour de transfert, au temps où la haine, sans laquelle l'opération de séparation ne serait pas effective, oblige le sujet à remanier sa position, il n'y a pas le choix. Il y a un certain nombre de signifiants maîtres du discours analytique couverts du nom de Freud ou du nom de Lacan et on ne peut que les citer sans être dupe de ce « bouchon » pour ne pas sortir du discours analytique.

Si Lacan a dû se citer lui-même et faire fonctionner son nom propre dans un temps nouveau d'avènement au discours analytique, il appartient à ceux qui le suivent à la fois de le citer et de ne pas faire que de le citer.

Rickman, depuis longtemps peut-on dire, a écrit la place où Lacan devait venir et il est étrange de voir que l'analyste qui a sans doute poussé le plus loin ce travail de transfert sur le nom propre, celui qui en 1941 indiquait à côté du nom de Freud une place vide, est celui qui a rencontré Lacan.

En 1941 en effet, Rickman dans un texte écrit après la mort de Freud marque une place vide : Freud ou un autre dit-il dans un passage où il s'agit justement d'un questionnement sur la « validité » sur la « vérification » du savoir : « lui ou un autre, écrit-il, peuvent bien avoir des points de vue exacts, ils ne le « savent » pas tant qu'il n'y aura pas eu « vérification »<sup>12</sup>. Cette remarque n'est pas à prendre dans une perspective scientifique puisque l'instrument de cette « vérification » c'est l'analyste au transfert, et le point repéré par Rickman concerne bien le point où manque le Sujet Supposé Savoir.

II. — Pour Rickman, cette place vide prend effet tout particulièrement dans la conceptualisation du groupe. Rickman qui a innové dans des expériences avec des groupes (1943) a essayé de reconnaître une question théorique : comment une psychologie à trois (corps) qui est celle que structure le complexe d'Œdipe, peut-elle rendre compte d'une psychologie « multi-corps » c'est-à-dire d'un groupe de plus de cinq ? Pour Rickman, en effet, le groupe commence à partir de trois et jusqu'à cinq, au-dessus de cinq commence la « *multibody psychology* », laquelle est, dit-il « sans son Freud »<sup>13</sup>.

Rickman pensait qu'on ne pourrait avancer dans cette question de la « *multi-body psychology* » tant qu'on ne décrirait pas la vie des groupes comme des observations. Lui-même a inauguré ce travail en présentant

12. « Sig. Freud, An appreciation », *op. cit.*, p. 97.

13. Cf. « *The factor of number in individual and Group dynamics.* » et p. 189.

en 1951 ses *Réflexions sur la fonction et l'organisation d'une société psychanalytique*, à ma connaissance le premier travail d'un analyste sur les principes de fond quant à l'idée d'une société psychanalytique et son fonctionnement.

Le principe de base en est une contradiction interne : « le problème de tout groupe psychanalytique qui se développe, et tôt ou tard il semble que tous se développent bien que quelques uns puissent disparaître, est de conserver, écrit-il, sur le plan scientifique l'échange des idées dans leur émergence et dans leur intimité, tout en développant une structure capable de résister aux pressions internes et externes. C'est peut-être un problème insoluble, mais il n'est pas sage de déclarer hâtivement que c'est le cas »<sup>14</sup>.

Une conséquence directe du choix de cet axe — la production des idées — est que la question du « chef » ne se pose pas dans la nécessité que Freud lui reconnaît dans ces groupes organisés comme l'Eglise ou l'Armée. Que pourrait bien être la fonction du « chef » demande Rickman dans une société scientifique ? Ce qui est maître c'est la parole, c'est elle le « meneur » et un groupe psychanalytique doit trouver des modalités de fonctionnement qui soient compatibles avec sa fonction la plus haute : produire du travail de pensée.

Rickman inscrit dans la parole le principe par où une société analytique trouvera son mouvement et qu'il appelle « la tradition orale en psychanalyse ». Il utilise cette expression dans un sens très précis : la tradition orale en psychanalyse veut dire que celui qui parle fait une partie de son travail de pensée pendant qu'il parle, il avance dans sa pensée en parlant, en s'adressant au public qui est là. La parole, quand elle avance avec la pensée, prend dans son mouvement celui qui écoute et est active dans le lien qu'elle établit avec lui. Celui qui est sur l'estrade n'a pas plus de pouvoir sur cette emprise et sur ce travail de la parole que celui qui écoute, et la validité d'un argument ne saurait être appuyée sur une position statutaire, d'un côté comme de l'autre de cette ligne fictive qu'est la tribune.

On voit que « la tradition orale en psychanalyse » loin de signifier un retour passiviste, rappelle au contraire les conditions par où les modes de travail en psychanalyse tiennent à l'objet même de la psychanalyse. On voit aussi combien Lacan est l'exemple admirable de cette tradition orale et comment seul cet axe empêche le sujet de se réunifier au savoir et le contraint à « penser en » sa division.

Parmi les trois types d'idées que répertorie Rickman, c'est l'idée nouvelle qui retient toute son attention. Bien qu'il sache qu'elle soit un

---

14. J. Rickman, *op. cit.*, p. 174.

« èvènement plutôt rare », c'est pour elle que tous les risques devront être pris au niveau du fonctionnement institutionnel. Je vais vous lire une des trois maximes sur lesquelles il termine son rapport de 1951, maximes qu'il présente comme une « note personnelle » :

« Le Conseil, La Commission de formation et toute autre commission mis en place par les statuts, serviront au mieux les intérêts de la science et de cet Institut si, quand il y a un conflit entre une idée nouvelle et un usage ancien ils prennent le risque de l'idée nouvelle plutôt que s'abriter derrière la tradition ; là où on peut penser que le risque ne peut pas être pris, qu'ils mettent alors autant d'énergie à ré-examiner l'usage actuel qu'il y en a eu dans la création et l'exposition de l'idée nouvelle qui a été rejetée »<sup>15</sup>.

Quels qu'en soient les risques, ce qui est « impératif » pense Rickman, c'est la *creative imagination* pour un groupe où il y a du psychanalyste. Il est symptomatique qu'il ne trouve que du côté de l'art l'illustration de cette tension subjective continue, symptomatique en ce sens que c'est faute d'un plus juste repérage de la fin de l'analyse qu'il se tourne vers l'art.

Mais ce que Rickman a bien repéré, c'est la mise du sujet dans la production des idées, ce qu'elle coûte au sujet en amour, en perte de son familier. Ces moments de dé-supposition, par leurs tensions subjectives répétées, peuvent tout à fait contribuer à faire d'un lieu analytique un milieu « en activité » comme on le dit d'un volcan ! N'est-ce pas d'ailleurs plutôt pour contenir cette « activité » que des effets de groupe se produisent pour reconstituer du familier au « même chef », et que le sujet se remparde des idées communes au groupe pour éviter ce que Reik appelait « l'effroi intellectuel » ?

Il y a à considérer qu'il y a peut-être une limite interne à ce qu'une collectivité peut supporter d'angoisse et de dé-liaison, du moins qu'il y a là une zone encore inexplorée, et c'est bien cette zone-là qui est intéressée par le repérage de la passe et de ses conséquences. Ce que l'on sait en tous cas, c'est qu'à ne pas traiter la haine qui accompagne ces temps de dé-supposition, qu'à ne choisir que l'amour, on risque de périr par ces énergies souterraines portées par l'inhibition et l'inertie du m'aime.

Aussi, un lieu analytique, s'il trouve son orientation dans la passe, devrait considérer comme sa charge la plus haute d'être un lieu qui ne laisse pas en plan, qui ne recule pas devant ce qui des transferts, chûte comme dé-supposition au travail.

---

15. J. Rickman, *op. cit.*, p. 205 et « *on the oral tradition in psycho-analysis* ».

## Dire la haine ?

« Il n'y a d'amour que pour un être qui peut parler ». C'est pourquoi de l'amour, exploit réservé à ceux qui parlent, surgit cette définition lacanienne de l'être : ce qui ne se soutient que de ce qu'on le rate.

Même si dans la passion amoureuse peut fulgurer le temps d'une réciprocité sans faille où les mots se suspendent : il arrive que l'éblouissement des regards suffise à faire de l'aimé l'aimant et donc de l'aimant, l'aimé.

Mais ce qui s'ensuit ne peut jamais que se formuler et donc, d'une certaine manière déchoir de cette transitivité lumineuse où l'être fut accosté.

Dès lors on se meut dans l'espace incontournable de la demande d'amour, dont les formes sont innombrables, depuis le plus léger signe jusqu'à la plainte infinie, en passant par la description de sa détresse, le reproche, la menace, le défi...

Quelles que soient les formes de la demande, celui qui la profère prend la voix (la voie) de l'impératif (« Aime moi encore »), tandis que l'autre, celui qui la reçoit, se trouve épinglé du signifiant de la toute-puissance, du seul fait que supportant l'ordre, l'adresse et la question du « m'aimes-tu ? » (encore), il lui est supposé le pouvoir d'y répondre.

Or il convient de distinguer la face de refus que comporte toute réponse à la demande d'amour, d'une carence absolue où le don même de ce qu'on n'a pas, n'a plus lieu.

Ici surgit cette haine « solide » que Lacan lie au signifiant « étouffer » et qui « s'adresse à l'être, à l'être même de quelqu'un qui n'est pas forcément Dieu ». (*Encore*, p. 91).

L'autre est bien là mais il encombre de défaillir absolument de sa

position de pouvoir répondre. Ce qu'il oppose à la demande est beaucoup plus qu'un silence, c'est la butée sourde d'une statue sans voix et sans geste.

Le basculement dans la haine radicale s'opère toujours quand la demande d'amour est à ce point bafouée et qu'il y est à ce point pas répondu qu'on se trouve dans l'espace d'un rapport à l'autre réduit à son être-là, pur semble-t-il. Non plus lieu de parole, médiation possible d'une réponse (quelle qu'elle soit), mais lieu muet dont l'effet déclenche dans le demandeur une volonté d'anéantissement.

L'essence de la haine, n'est-ce pas la destruction de l'Autre au sens strict, c'est-à-dire de tout lieu de parole ? Que ce lieu même cesse d'être puisqu'il a cessé de répondre ! Puisqu'il ne répond pas, autant qu'il ne soit pas ! Point paroxystique où l'autre et l'Autre sont voués par la haine à l'abolition.

De cette haine là, il en va sans doute comme de la jouissance : elle est « interdite à qui parle comme tel ». L'adresse meurtrière à l'être de quelqu'un est muette, de même que, comme l'indique expressément Freud, les pulsions de mort travaillent en silence.

Et pourtant nous le savons, de la haine peut faire chiffre, peut faire scène et se négocier, « s'encrypter » dans un rêve, dans un fantasme. Elle peut faire l'objet — par excellence — d'un dire, elle peut aussi s'effectuer dans un crime, soit impulsif, soit calculé.

Lorsque Lacan parle de l'être il l'assigne à l'effet d'un dire : ce qui ex-iste au dire. Et il ajoute : « Rien ne concentre plus de haine que ce dire où se situe l'ex-sistence » (*Encore*, p. 110).

Pour dire telle phrase qui, comme meurtre de la chose la fait aussi ex-ister, il y aurait appel de haine, au sens d'appel d'air.

Si bien que dire la haine constitue certes un différé symbolique, mais qui a pour horizon le risque du rien : l'ex-istence du rien. D'où une dialectique subtile : car d'un côté, dire la haine a pour essence le risque du rien mais c'est en même temps proférer ce risque dans une dimension qui n'est pas la radicalité de son essence, puisque la scène de haine est encore un lieu de parole ! Entre le « peut-être rien » et « encore la parole » se déploie la scène de haine.

L'aspect « report du meurtre » qui fait que, pour une part on se met à parler pour ne pas tuer, n'en convoque pas moins le meurtre et c'est en cela que dire la haine, comme acte d'un sujet, confère à cet acte la dimension du pari. Quand on ne dit pas la haine, c'est parce qu'on sait que si on la dit, il n'y aura peut-être plus rien. Et ce, sans doute en fonction de la croyance en la toute-puissance d'un vœu de mort dont Freud nous rappelle dans *Totem et Tabou* « qu'il est toujours craint qu'il se réalise, surtout si on l'exprime. » Croyance qui se monnaye dans

la capacité de l'autre à supporter ou non la mise en question de son être. Après tout, il se pourrait qu'il disparaisse effectivement, qu'il s'en aille, ou alors, qu'il endure ?

On entre ici dans le jeu, en soi incalculable, des réponses de l'autre au prononcé de la haine.

Répondre à la haine est manœuvre au raz de la question d'Hamlet : être ou ne pas être. C'est s'y conformer par la disparition ou c'est être là, cependant.

Si, la haine prononcée, l'autre demeure, alors il arrive qu'il se mette à briller dans ce vide où il se tient et on constatera qu'il peut y avoir là passe pour le désir.

A endurer la scène où il est dit qu'il est un monstre à tuer ou qu'il n'est plus rien, voilà que celui-là, mutique, statufié, s'avère, dans la torsion que peut provoquer la haine, comme emblème d'une puissance suffisamment négativée, d'une jouissance suffisamment refusée pour que du désir se libère. Réversion que la demande d'amour en tant que telle, serait incapable de produire. On connaît bien cette issue fréquente de la scène de haine qui laisse place d'une part à la figure du maître, de l'autre au corps le plus offert et qui se plie, se soumet dans le moment érotique.

Il y a là un bénéfique phallique probable où s'avère la fonction symbolique — en pari — du dire la haine, venant opérer à la place même de la castration, un détachement, une chute de jouissance dont le solde ouvre au désir.

N'est-ce pas ce passage au désir, toujours possible mais indécidable, que certaines structures (castration symbolique refusée, idéaux du moi non introjectés) aménagent grâce à la scène de haine, qui constitue le terrain propice à sa répétition ? Et qui plus est à sa répétition stéréotypée ? « Il (elle) me fait des scènes ! Ce sont toujours les mêmes ! Encore une scène ! »

En fait, dans le codage du risque du rien, il n'y a pas seulement passe éventuellement pour le désir, production peut-être de l'emblème phallique sur le fond de vide qu'il requiert : il y a test de l'être. L'irréparable se produira-t-il ? Pour que l'irréparable soit congédié, on s'épuise à ce qu'il soit mis en jeu d'une certaine manière. On vient vérifier répétitivement que l'autre ne va pas disparaître, dans le risque pris de sa disparition même. Il y a dix scènes. Il y a vingt scènes. Pourquoi est-ce à la vingt et unième, à la deux centième qu'il, elle s'en va ? Ceci demeure, dans la structure, difficile à saisir, mais permet en tout cas cette remarque, à savoir que la répétition conjurante peut faillir à son rôle. Pas plus d'ailleurs qu'elle ne congédie le meurtre comme crime effectué : « Depuis des années, il lui faisait des scènes, » disent les

voisins. « Elle ne l'aimait plus, un jour il l'a tuée ! » Ce crime en bout de scènes, ce crime à la fin, doit être distingué du crime jaloux, de même que Lacan distingue la haine de ce qu'il nomme « la jalouissance ».

Laissons là toutes sortes de considérations possibles autour du crime par amour, du crime passionnel, seul crime juridiquement pardonné avec plus ou moins de facilité et qui confère à son agent l'auréole du héros, de l'héroïne.

Demeure également la question de la différence, selon les sexes, du rapport à la scène de haine et au crime.

Il est statistiquement significatif, dans le système social des représentations et des rôles, que les dites femmes font plus de scènes et tuent moins, alors que les « hommes » parlent moins leur haine, mais en revanche tuent plus. Comme s'il y avait chez les « femmes » (très fréquemment assignées, après la position d'aimées, à celle d'aimantes, par les anciens fils que sont leurs partenaires...), un art de l'issue possible, en termes du subsistance de quelque chose sur fond de rien, qui est plus affirmé que chez ceux qu'on appelle les hommes : eux, d'une manière générale, assumeront plus abruptement le rien dans l'acte, ou dans la réversion suicidaire réussie. Car c'est un « fait » également bien connu : dans nos sociétés, là où le suicide s'avère réversion du meurtre, les « femmes » font plus de tentatives de suicide, mais aussi elles réussissent leur coup moins fréquemment que les « hommes ».

Ce constat, s'il s'implique dans une structure sociale et une idéologie déterminées, n'en est pas moins référent aux modes d'inscription de chaque sujet par rapport à la Loi du signifiant et plus particulièrement au « un-qui-dit-non » (à la fonction phallique) de la part masculine de l'humanité parlante, dans les formules lacaniennes de la sexuation. Travail, là aussi, à élaborer.

Quoiqu'il en soit, gardons-nous d'une quelconque conclusion normative du type : « il vaut mieux dire la haine ».

En fait, même si personne n'échappe à la haine, nul n'est tenu à la scène d'autant que beaucoup se débrouillent autrement avec leur haine : soit qu'ils aient accès à la jouissance phallique et à leurs désirs par le biais de la loi de la castration, soit qu'ils réussissent à emprunter les voies de la sublimation et de la création d'où se fait « la lettre qu'ils ont trouvée dans l'Autre », comme l'évoque Lacan : la haine n'étouffe pas ceux-là !

Mais si on admet que pour certains, le dire la haine, considérée en son essence, est à la fois le risque du rien et le différé de ce risque, on peut simplement constater que tout dépend du risque. Certes, à prime abord, il vaut mieux dire la haine que tuer effectivement ; mais on ne peut

jamais laisser entendre à quelqu'un que tout lien de demande à l'autre dont son existence se soutient, soit tel qu'il faille en proférer le risque absolu. La scène de haine est d'autant moins l'objet d'une norme qu'elle est événementielle, et liée à celà qui, loin de se décider, éclate.

Dans « Kant avec Sade » Lacan évoque les « imprévisibles quanta dont l'atome amour-haine se moire au voisinage de la Chose d'où l'homme émerge par un cri ... » (*Ecrits*, p. 786) ; après 1970, on ne trouvera plus un seul passage de son enseignement, comme de ses écrits, où haine et amour soient placés en position symétrique, même s'il condense les deux mots en un seul.

Mais l'hainamoration n'est-elle pas le modèle pathique, primaire, d'avant le refoulement, de ce qu'est la division du sujet, qui, accroché à la chaîne signifiante et du sens, tandis que la haine tombe du côté du réel et du non-sens, comme le sujet, qui n'a d'autre réciproque que l'objet perdu, où son désir se « cause ».



## Le transfert, quand il fait signe à l'éthique

« J'ai, comme vous en convenez, beaucoup fait pour l'amour » écrivait Freud à Pfister, et il ajoutait « mais qu'il repose au fond de toute chose, c'est ce que je ne puis pas confirmer par ma propre expérience, à moins, ce qui serait psychologiquement exact, qu'on y joigne la haine »<sup>1</sup>. La correspondance entre Freud et Pfister m'a paru intéressante à relire pour le sujet qui nous occupe aujourd'hui à ce colloque. En effet Pfister, de par sa ferme position religieuse, s'en tiendra toujours au « velle bonum alicui » et à l'amour du prochain, s'efforçant même de convaincre Freud qu'il n'y avait meilleur chrétien que l'inventeur de la psychanalyse. A propos du transfert, un de leurs thèmes épistolaires de discussion, Freud écrit par exemple ceci : « Vous ne doutez pas, je suppose, que vos succès soient obtenus en premier lieu par le même moyen que les nôtres : le transfert érotique sur votre personne. Mais vous avez le bonheur de pouvoir conduire ce transfert jusqu'à Dieu...<sup>2</sup> » O. Pfister ayant publié un article intitulé *Recherche analytique sur la psychologie de la haine et de la réconciliation*, Freud lui répondit une longue lettre, bien connue, où il écrit au pasteur : « ... quant au transfert, il est une véritable croix. Ce qui dans la maladie agit avec une volonté propre et indomptable... ne peut pas être entièrement éliminé par la psychanalyse ; on arrive tout au plus à le limiter et ce qu'il en reste vient se manifester dans le transfert... vous serez d'autant plus vite en possession de ses complexes (du patient) que vous lui permettrez de

---

1. *Correspondance de S. Freud avec le pasteur O. Pfister*, Connaissance de l'Inconscient, Gallimard, p. 71.

2. *Ibid.*, p. 46.

trouver plus d'amour, mais le succès définitif n'en sera que plus mince, car il ne chasse ses satisfactions de complexes habituelles que parce qu'il peut les échanger contre les résultats du transfert<sup>3</sup>. » Freud parle là de l'amour comme, en quelque sorte, une monnaie d'échange transférée, ce qui est gagné sur la névrose est transféré en amour ; et « la croix » c'est ce reste inéliminable qui vient se manifester dans le transfert. Mais cela ne gêne peut-être pas beaucoup le pasteur suisse puisque ce reste, il va le mener jusqu'à Dieu.

Mais nous sommes là en 1910, et je me propose de sauter cavalièrement une cinquantaine d'années — c'est-à-dire aussi beaucoup de discours et d'écrits sur le transfert — jusqu'à ce moment de l'introduction par Lacan du sujet supposé savoir : « ... ce transfert qui serait une pure et simple obscénité... si nous ne lui redonnons pas son véritable nœud dans la fonction du sujet supposé savoir<sup>4</sup>. » Sujet supposé savoir qui est supposition que sujet et savoir peuvent se conjindre, l'un supposant l'autre ; supposition — super-position — logiquement nécessaire *pour* une dissolution. On peut dire que le sujet supposé savoir vient donner au transfert sa théorie et fait que la théorie du transfert n'est plus ce qu'elle était — pour certains du moins<sup>5</sup>.

Je voudrais ici aborder le problème en considérant que c'est l'éthique que l'hainamoration transférée convoque dans l'acte analytique.

C'est encore à Pfister que Freud écrivait que l'éthique était le dernier de ses soucis<sup>6</sup>. C'est pourtant bien à partir de Freud, après y être retourné, que Lacan formulera une éthique ; mais une éthique contre toute éthique — comme contre toute attente — à rebours de toute éthique puisqu'elle promet à sa pointe le désir et que c'est ce même désir que les éthiciens ont précisément pour tâche, sinon d'escamoter, du moins d'aménager pour le bon (principe de) plaisir de chacun.

Dans un premier temps, je ferai appel à deux philosophes contemporains : L. Wittgenstein et E. Levinas, qui ont parlé de l'éthique en des termes qui peuvent nous toucher. Je reviendrai ensuite au transfert dans la cure et à l'éthique de la psychanalyse.

Wittgenstein, viennois de trente ans environ plus jeune que Freud, a toujours été très réservé et critique vis-à-vis de la psychanalyse en tant que psychologie ; il estimait que « faire de la psychologie était perdre

3. *Ibid.*, p. 75.

4. Lacan, Séminaire inédit du 17.1.1968.

5. Cf. G. Le Gaufey, « La cible du transfert », *Littoral*, n° 10.

6. *Op. cit.*, p. 103.

son temps », ce en quoi nous le suivons tout à fait. Mais il disait aussi que Freud était « quelqu'un qui avait quelque chose à dire ». Il semble avoir lu plusieurs ouvrages de Freud et en particulier la *Traumdeutung* ; que les images du rêve soient « à lire comme des signes du langage » était une idée qui l'avait beaucoup retenu. Gageons que Wittgenstein aurait été fort intéressé par l'inconscient structuré comme un langage et par la logique lacanienne de la psychanalyse ; il est mort en 1951.

*Le Tractatus logico-philosophicus*<sup>7</sup>, paru en 1921, est fait de propositions logiques habituellement très sobres et brèves ; malgré cette rigueur dans les énoncés, Wittgenstein, dans sa préface, souhaite que la lecture de son livre « procure du plaisir ». Ce n'est bien souvent que la dernière phrase, la dernière proposition que l'on connaît et que l'on cite (et que Lacan reprend aussi) : « ce dont on ne peut parler il faut le taire. » Mais ce sont à d'autres propositions que je me suis arrêté ; et d'abord celles-ci :

« Toutes les propositions sont d'égale valeur » (6-4) ; quelques lignes plus loin : « C'est pourquoi il ne peut pas y avoir de propositions éthiques » (6-42) ; et aussi : « Il est clair que l'éthique ne se peut exprimer » (6-421). Ceci demanderait développement et presque lecture entière du *Tractatus* ; disons seulement que, pour Wittgenstein, l'éthique est ce qui aurait de la valeur, ce qui serait la valeur. Or toutes les propositions étant des énoncés de faits, et seulement des énoncés, sans donc aucune hiérarchie, aucune n'est supérieure à une autre ; toutes les propositions se valent et l'éthique ne peut se trouver dans une proposition. Wittgenstein va alors situer l'éthique du côté de la mystique : « Il y a assurément de l'inexprimable. Celui-ci se montre, il est l'élément mystique. » (6-522).

Plus tard, en 1930, Wittgenstein fera une conférence — la seule, paraît-il, qu'il ait jamais faite — où il reprendra et développera ce thème de l'impossibilité logique de la proposition éthique. « Il me semble évident que rien de ce que nous pourrions jamais penser ou dire ne pourrait être cette chose, l'éthique... si un homme pouvait écrire un livre sur l'éthique qui fut réellement un livre sur l'éthique, ce livre, comme une explosion, anéantirait tous les autres livres de ce monde<sup>8</sup> » ; et plus loin : « Tout ce à quoi tendent tous les hommes qui ont une fois essayé d'écrire ou de parler sur l'éthique... c'est d'affronter les bornes du langage<sup>9</sup>. » Et, dans des notes prises par des élèves lors de

7. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Idées/Gallimard.

8. L. Wittgenstein, *Leçons et conversations*, suivies de Conférence sur l'éthique, Idées/Gallimard, p. 147.

9. *Ibid.*, p. 154.

conversations avec Wittgenstein : « ... il y a en l'homme la tendance à donner du front contre les bornes du langage<sup>10</sup> » ; et aussi : « Ce qui est éthique, on ne peut pas l'enseigner<sup>11</sup>. »

En lisant cela, nous pourrions penser que nous sommes dans un champ très voisin de celui de Wittgenstein ; en effet, cette éthique logiquement impossible à dire ou à écrire au risque de voir exploser l'ordre symbolique, n'est pas sans nous évoquer l'éthique de la psychanalyse fondée sur le réel.

Mais, dans le *Tractatus*, Wittgenstein écrit aussi ceci : « La totalité des propositions est le langage » (4-001). « Les limites de mon langage signifient les limites de mon propre monde » (5-6). « Le sens du monde doit se trouver en dehors du monde » (6-41). Le langage serait donc totalité, univers clos, et avec un sens au-delà de ses limites ; limites qui seraient d'ailleurs plutôt frontières puisqu'elles ont un au-delà où se situerait le sens de l'en-deçà<sup>12</sup>. Poser un sens à la totalité que serait le langage en dehors de cette totalité, c'est poser le méta-langage, c'est faire exister l'Autre de l'Autre.

Cette « totalité » que je trouve chez Wittgenstein, je m'en sers comme d'un mot-pont (pour reprendre le *Wortbrücke* de Freud) pour passer chez E. Levinas, qui, lui, va opposer la Totalité à l'Infini.

Certains textes, certaines pages, souvent magnifiques, de ce philosophe ne peuvent pas ne pas éveiller quelque écho en nous. Je pense en particulier à cet « Autrement qu'être » qui n'est précisément pas un être autre, mais « être qui se défait de sa condition d'être » par ce que Levinas appelle d'un mot qu'il découpe : des-interessement.

L'œuvre d'E. Levinas est d'un accès difficile et je n'y toucherai que superficiellement en me référant essentiellement aux entretiens qu'il a eus avec Ph. Nemo parus sous le titre : *Ethique et Infini*<sup>13</sup>. Levinas y parle de l'éthique, qui est pour lui « exigence de sainteté », comme d'un témoignage de l'Infini, qu'on peut aussi appeler Dieu.

Pour Descartes — c'est toujours à lui qu'on revient et dont on repart — l'idée de l'Infini, pensée impensable, au-delà de ce qui peut être pensé, ne peut être qu'une pensée mise en nous par Dieu : « L'idée de Dieu est naturellement en nous. » Elle est donc encore de l'ordre du savoir. Levinas, par contre, dit ceci : « je pense, quant à moi, que la

10. *Ibid.*, p. 155.

11. *Ibid.*, p. 157.

12. Dans la préface du *Tractatus*, Wittgenstein dit cela très différemment : « La limite (de la pensée) ne peut être tracée que dans le langage et ce qui se trouve de l'autre côté de la limite sera simplement du non sens ».

13. E. Levinas, *Ethique et Infini*, Le livre de poche.

relation à l'Infini n'est pas un savoir mais un désir... », désir qu'il va distinguer du besoin en ce qu'il ne peut être satisfait et qui même « s'augmente de sa satisfaction » et Levinas ajoute que « le désir est comme une pensée qui pense plus qu'elle ne pense, ou plus que ce qu'elle pense »<sup>14</sup>. Quant à l'éthique, elle serait témoignage par où se révélerait, serait attesté, l'Infini de Dieu : « Quand, en présence d'autrui, je dis : me voici, ce « me voici » est le lieu par où l'Infini entre dans le langage, mais sans se donner à voir... Le "Dieu invisible" n'est pas à comprendre comme Dieu invisible aux sens, mais comme Dieu non thématizable par la pensée... »<sup>15</sup>

C'est seulement sur le point de l'éthique et la façon de la dire, que je me suis permis de rapprocher ces deux philosophes apparemment assez éloignés, Wittgenstein et Levinas. En effet, pour le premier il n'y a pas de proposition éthique ; pour le second l'éthique n'est pas thématizable. Pour l'un et l'autre l'éthique n'est pas de l'ordre de la connaissance ou du savoir, elle n'est pas une théorie ; pour Wittgenstein elle est l'inexprimable qui se montre, pour Levinas elle est témoignage à autrui de la révélation de l'Infini, de l'Autre absolu.

En d'autres termes, pour l'un comme pour l'autre, l'éthique est ce qui va donner consistance à l'Autre et le faire exister.

A les lire, nous pouvions nous croire dans des régions très voisines, voire à certains moments sur un même littoral, mais nous nous apercevons qu'il n'en est rien, que nous sommes tout à fait séparés, comme de part et d'autre d'une arête tranchante ; car l'éthique de la psychanalyse est de marquer l'Autre d'une barre et de ne pas céder sur ce point dans l'acte analytique.

\*  
\*\*

Je reviens au transfert — mais je n'en étais guère éloigné puisque c'est bien du sujet supposé savoir dont je parlais — à l'hainamoration, à cet amour, à cette haine, qui ont partie liée au savoir.

Une simple petite phrase, de forme interrogative, venant d'un patient au cours d'une séance analytique, me paraît mettre en jeu, très précisément, ce en quoi l'acte analytique fait rupture, radicalement, avec les énoncés logico-philosophiques précédents : « Si je me trompais,

---

14. *Ibid.*, p. 86-87. On peut, me semble-t-il, émettre l'idée que Levinas opère un rapprochement, une réconciliation, entre le Dieu de Descartes et celui de Pascal... tout en penchant sans doute davantage vers le second.

15. *Ibid.*, p. 102.

est-ce que vous me le diriez ? » Proférant cela maintenant, à vous, dans cette salle, j'ai aussitôt envie de rappeler que c'est la phrase d'un autre ! Mais prenant sur moi de vous la dire, je suis bien obligé aussi de l'endosser. Il en est d'ailleurs toujours ainsi quand on rapporte les propos de celui qu'on nomme très justement un tiers ; à qui appartient le « je » ? Quand on se fait porte-parole, qui parle ? Mais peu importe qui parle ! Néanmoins, si je m'arrête un peu sur ce point, c'est que cette interrogation — celle du patient — est loin d'être anodine et qu'on en a sans doute jamais fini avec elle.

Petite phrase bien simple et bien banale que ce : « si je me trompais est-ce que vous me le diriez ? » En l'énonçant je ne sais trop d'ailleurs quelle intonation prendre quelle serait la bonne inflexion de la voix : celle qui laisse passer une légère inquiétude, un commencement de doute... ou bien celle, plus tragique, qui dirait le désarroi, le doute proche de la certitude, de l'angoisse... mais quel qu'en soit le ton, c'est à l'Autre qu'elle s'adresse. C'est la demande de l'enfant à ses parents, de l'élève à son maître, du croyant au prêtre... c'est la question posée au Savoir sur la Vérité ; par là-même c'est la question de la névrose, c'est la névrose en tant qu'elle est question. On peut dire que cette interrogation condense en quelque sorte le trajet du transfert ; car, qu'elle puisse être posée, pose aussi que « c'est de la place de l'Autre que l'analyste peut recevoir l'investiture du transfert »<sup>16</sup>. Mais, en même temps, elle laisse en suspens, en interrogation, que cette investiture ne s'origine que du transfert c'est-à-dire qu'elle ne descend peut-être d'aucune place. C'est une question qui, à la fois, pose et dépose le sujet supposé savoir.

C'est encore à Pfister que Freud écrivait qu'il voulait « protéger l'analyse contre les médecins... (et) contre les prêtres »<sup>17</sup>. Nous pourrions aujourd'hui ajouter en post-scriptum : car l'un reçoit l'investiture de ses maîtres, de la maîtrise du savoir ; quant au second son investiture est d'origine divine ; investiture qui leur donne, au médecin comme au prêtre, le droit de réponse — voire même le devoir de répondre — à cette question : « si je me trompais, est-ce que vous me le diriez ? » Question limite où l'éthique est convoquée. A cette demande venue du transfert toute réponse ferait du psychanalyste le trompeur et engagerait l'affaire dans une « névrose de tromperie ».

Point de réponse, mot, faisait dire La Fontaine à l'âne de la fable. Mais nous savons bien qu'il n'est pas de parole sans réponse, même si elle ne rencontre que le silence, pourvu qu'elle ait un auditeur »<sup>18</sup>.

16. Lacan, *Ecrits*, p. 454.

17. *Op. cit.*, p. 183.

18. Lacan, *Ecrits*, p. 247.

La question rencontre ici le silence qui vient souligner son point d'interrogation, silence dans sa dimension signifiante d'acte qui va marquer la grand Autre d'une barre, le sujet supposé savoir devenant sujet divisé qu'il a toujours été, et le psychanalyste n'étant plus rien que le reste de l'opération, le support de l'objet appelé « a ». S (~~A~~) : il n'y a pas de dernier mot et il y a le désir.

Cela au risque de voir en ce point l'amour virer à la haine. Car conduire le transfert jusqu'à Dieu — comme, au dire de Freud, le pasteur Pfister aurait tendance à le faire — ou le conduire jusqu'à l'objet « a », ce n'est pas la même opération ; et la haine peut ici surgir, haine concernant l'être, le n'être que ça.



Barbara Cassin

## Encore Hélène<sup>1</sup> : une sophistique de la jouissance

à Christine Buci-Glucksmann

*« Moi je me suis échihié pendant ces pseudo-vacances sur le Sophiste. Je dois être trop sophiste, probablement, pour que ça m'intéresse ».*

J. Lacan, Congrès de Rome, 1-11-74  
(*Lettres de l'E.F.P.*, n° 16)

On raconte parfois que Gorgias le Sicilien, envoyé en ambassade à Athènes par sa ville natale de Léontium, réussit non seulement à obtenir de l'aide contre Syracuse, mais à émerveiller les Athéniens tenant un discours renversant, il persuada l'agora un jour qu'Hélène était la plus coupable des femmes, et le lendemain qu'Hélène était l'innocence même. Cette histoire, ni vraie ni fausse, est pleine de sens, quant à Hélène et quant à la sophistique, peut-être quant à la psychanalyse.

---

1. Encore, aussi, parce qu'il s'agit déjà magistralement d'Hélène et de la sexualité dans : Nicole Loraux, « Le fantôme de la sexualité » (*Nouvelle Revue de Psychanalyse*, XXIX, printemps 1984), et déjà d'Hélène et des paradigmes du féminin dans : Christine Buci-Glucksmann *La raison baroque*, Galilée 1974, p. 163-170. Le présent travail doit beaucoup à la préparation d'une intervention « Hélène » que Christine Buci-Glucksmann et moi-même avions projetée pour le Colloque « Qu'est-ce que la sophistique ? » (Cerisy, 7-17 septembre 1984).

Le personnage d'Hélène, d'abord, tel qu'il fut élaboré par une tradition ininterrompue qui va d'Homère, Gorgias, Euripide et Isocrate jusqu'à Goethe, Hofmannsthal (librettiste de Strauss), Offenbach, Claudel ou Giraudoux, est à mes yeux un paradigme de l'objet d'hainamoration. Il « nous incite à ce rappel qu'on ne connaît point d'amour sans haine » (*Encore*, p. 84) ; Hélène y paraît en effet non pas, d'une part, un objet d'amour et d'autre part, pour d'autres, ou pour d'autres raisons, un objet de haine, mais — comme la langue avec quoi, nous le verrons, elle n'est pas sans rapport — indissolublement la meilleure et la pire des choses, un objet-de-haine-et-d'amour : plus Hélène est coupable, blâmée, haïe, plus Hélène est innocente, louée, aimée.

Puis Hélène, qui fit Gorgias célèbre, est une héroïne sophistique. Son nom, où se nouent les thèmes de l'amour et du langage me paraît pouvoir servir d'emblème à une position sophistique du discours, par contraste avec une position philosophique ou ontologique. Or, dans *Encore*, où il s'agit aussi d'amour (non : d'hainamoration et de jouissance) et de discours, Lacan s'explique avec la philosophie, Parménide et Aristote nommément, et dessine pour la psychanalyse, face à la philosophie justement, une place analogue à celle qu'occupe la sophistique, un statut de discours pareillement hétérodoxe : il parle, pourrait-on dire, en sophiste.

### *Hélène Hainamorée*

« Beaucoup louée et beaucoup blâmée, moi Hélène », ainsi se présente-t-elle elle-même dans le *Second Faust* (8488). Son histoire est bien banale pourtant, un ragot d'alcôve : elle a trompé son mari, elle l'a quitté pour suivre son amant. Pas de quoi la blâmer, et pas de quoi, certes, la féliciter. Il est vrai que les dieux, ou plutôt les déesses s'en sont mêlées d'abord (le concours de beauté, le berger, la pomme : la plus belle des femmes, prix du choix d'Aphrodite, n'est d'abord que le pourboire de Pâris) et que les Grecs se sont pris au jeu ensuite, qui s'obstinent à mourir devant Troie — c'est l'*Illiade* — et, s'ils en reviennent, trouvent leurs terres en friche et leur lit pris — c'est l'*Odyssée* —. Alors : coupable ou non coupable, malfaisante ou bienfaitrice ? Le plus remarquable est qu'il soit impératif, dans le cas d'Hélène, de tenir les deux discours à la fois, et qu'il n'y ait pas un seul fait, un seul argument, qui ne se laisse dupliquer en son contraire.

Car si l'on tient un seul discours sur elle, le plus évident, celui de la culpabilité, alors cette évidence crève les yeux au sens propre : c'est ce

dont Stésichore, plus « musicien » qu'Homère, eut vite fait de s'aviser puisque lui du moins recouvre la vue grâce à sa *Palinodie* affectant d'une négation ses vers aveuglants : « Non, ce discours ne touche pas juste, non tu ne montas pas sur les navires bien pontés, non tu ne t'en fus pas à la citadelle de Troie<sup>2</sup>. » Homère dans son aveuglement laissait pourtant déjà planer le doute entre un ravissement, de gré, ou un rapt, de force<sup>3</sup>, et mettait l'accent sur l'ambivalence, sentiment que tous, y compris elle-même, portent à Hélène. Aussi lorsque les chefs troyens, vieillards chenus mais vigoureux parleurs, voient paraître Hélène sur les remparts, ils la reconnaissent à la fois comme objet d'amour, comprenant qu'on la conserve à tout prix, et comme objet d'horreur, à fuir très littéralement comme la peste : « Non, on ne peut en vouloir aux Troyens ni aux Achéens aux belles jambières si pour une telle femme ils souffrent de si longs maux. Terriblement, elle ressemble quand on regarde son visage, aux déesses immortelles. Mais malgré tout, telle qu'elle est, qu'elle s'embarque et qu'elle parte, qu'on ne la laisse pas ici comme fléau pour nous et nos fils plus tard » (*Iliade*, III, 154-160). Et ce visage de déesse que les années n'altèrent pas ne cessera plus d'être, pour Hélène elle-même, une « face de chienne »<sup>4</sup>.

Mais c'est le sophiste Gorgias et Isocrate, l'orateur inclassable, qui font véritablement entendre à quel point l'innocence d'Hélène n'est rien d'autre que sa culpabilité même et comment *c'est* en bienfaitrice qu'elle est calamité. Dans son *Eloge*<sup>5</sup>, Gorgias envisage quatre cas : Hélène est innocente, bien sûr, si « elle a fait ce qu'elle a fait » par les vouloirs de la fortune, les volontés des dieux et les décrets de la Nécessité — « la Fatalité » dira-t-elle vers 1900 — ; innocente encore « si elle a été ravie par la violence ». Admettons donc que la femme soit impuissante face au destin et devant la force virile. Mais Gorgias ajoute qu'elle est innocente si, troisième hypothèse, elle a été persuadée par des paroles, ou si, quatrième cas, tout simplement, elle a aimé. Comment sa faute même — se laisser séduire, céder au désir — peut-elle l'innocenter ? C'est tout simplement parce qu'Hélène n'y peut rien si elle a des oreilles et des yeux. Ses oreilles ont entendu les discours de Pâris, or « le discours est un grand maître, qui parachève avec le plus minuscule et le plus imperceptible des corps les actes les plus divins » (8) : Hélène fait

2. Platon, *Phèdre*, 242 a b.

3. En ce qui concerne les contradictions homériques, et les éventuelles ablations ou conciliations proposées par les homéologues, cf. e.g. Johannes Th. Kakridis, « Problems the homeric Helen », in *Homer revisited*, Lund 1972, p. 25-54.

4. *Il.* III, 180 ; *Od.* IV, 145 ; sur la « chiennerie » d'Hélène, cf. N. Loraux, 14, 18s.

5. 82 B 11 D.K.

seulement partie des « innombrables gens que sur d'innombrables sujets ont persuadé et persuadent d'innombrables fabricants d'un discours de semblant » (11). Et pas plus qu'elle n'est responsable de ce qu'elle a entendu, elle n'est responsable de ce qu'elle a vu, car « ce que nous voyons a une nature qui n'est pas celle que nous, nous voulons, mais celle qu'il se trouve lui-même avoir » (15); or le beau Pâris s'est présenté à ses yeux : « si l'œil d'Hélène par le corps d'Alexandre<sup>6</sup> a donné le désir et transmis à son âme l'avidité d'amour, quoi d'étonnant ? » (19) De toutes ces façons, Hélène est innocente d'avoir ce corps qui la fait coupable.

Mais pour Isocrate, Gorgias n'a produit là qu'une « défense », non un « éloge ». Décrivant toutes les raisons d'aimer, d'admirer et de louer Hélène, l'éloge culmine en renversant les conséquences de la prétendue faute, du drame au bienfait suprême : « Indépendamment des arts, des études philosophiques et des autres avantages que l'on peut faire remonter jusqu'à elle et jusqu'à la guerre de Troie, nous pouvons penser à juste titre qu'elle est cause du fait que nous ne sommes pas devenus les esclaves des barbares. Nous voyons les Grecs s'unir grâce à elle en un même sentiment, constituer une armée commune contre les barbares, et l'Europe dresser alors pour la première fois un trophée de victoire sur l'Asie.<sup>7</sup> » C'est ainsi en trahissant Sparte pour les beaux yeux d'un barbare qu'Hélène a fait la Grèce, en lui donnant cette *homonoïa*, « consensus » et « concorde » nécessaires à toute consistance politique.

### *L'ombre et le nom*

Si le discours sur Hélène est nécessairement double, c'est qu'Hélène est un objet double, explicitement, à tous les niveaux de mythe comme du récit épique ou tragique. Ainsi, Hélène a peut-être deux mères, Lédä, une femme, et Némésis, la Vengeance ; en tout cas, elle a deux pères, le mortel Tyndare et Zeus, roi des dieux, mais cygne pour l'occasion — si bien qu'Hélène est quelque peu animale, sortie d'un œuf, et quelque peu déesse.

N'étant jamais ce qu'elle est, elle n'est, non plus, jamais là où elle est : à Sparte, elle fuit vers Troie, à Troie son cœur est à Sparte. On peut appeler cela, d'abord, de la duplicité ; ainsi, lorsqu'au chant IV de

6. Autre nom de Pâris.

7. *Eloge d'Hélène*, 67, trad. Mathieu et Brémond revue, in *Discours I*, Paris 1972, p. 179.

l'*Odyssee*, elle raconte à Télémaque à quel point elle se réjouit, troyenne depuis vingt ans pourtant, lorsqu'Ulysse, qu'elle seule avait reconnu sous son déguisement et ses meurtrissures de mendiant, fit un grand massacre de Troyens : « Troie retentit du cri des autres femmes, mais moi, c'était de la joie que j'avais dans le cœur » (259-260). Elle vient de trahir des Troyens en promettant à Ulysse de ne rien révéler du plan des Achéens, mais, aussitôt après, elle trahit à nouveau dans l'autre sens : tournant autour du cheval où elle sait qu'ils se sont enfermés, elle invente le plus bouleversant des stratagèmes — nous y reviendrons — pour que les chefs grecs, Ulysse et Ménélas en tête, ne puissent résister à se découvrir.

Hélène est à ce point double qu'on a voulu croire depuis Stésichore qu'il y avait deux Hélène. La première, c'est Hélène corps et âme, la très fidèle femme de Ménélas, qui n'est jamais entrée dans Troie mais qu'Hermès a transportée sur un rivage d'Égypte où la protection du roi — qui certes ne pouvait s'empêcher de lui proposer un mariage régulier après un veuvage décent — lui a permis de conserver sa vertu : Hélène l'Égyptienne, celle d'Euripide, puis d'Hofmannsthal et de Claudel. La seconde, c'est Hélène de Troie, un « simulacre animé » (*eidolon*, Euripide, *Hélène*, 34, 683), fait d'un peu de « vent », de « souffle » ou de « ciel », « un funeste *agalma* fait de nuage » (705), qui fut enlevé par Pâris et partagea sa couche, pour qui seuls Grecs et Troyens s'entretuèrent, que Ménélas après dix ans de siège réussit à reconquérir et qui un beau matin « se dissipa » dans l'éther (605-606). Cette ombre d'Hélène, il faut plutôt dire avec Hélène que c'est : « Hélène », car « ce que défendit la valeur phrygienne, le prix de la lance pour les Grecs, ce n'est pas moi mais mon nom » (42-43). Le dédoublement d'Hélène est ainsi celui de la chose et du nom, et dans le cas d'Hélène — c'est là son destin paradigmatique — le nom paraît bien plus réel que la chose. Dans son nom, dont l'étymologie qui touche au cœur fait éponymie à la façon du *Cratyle*, peut se lire toute son histoire : « le nom d'Hélène, la femme mariée dans les lances, la disputée. N'est-ce pas en Hélène que perdue de navires (*helenas*) perdue d'hommes (*helandros*), perdue de ville (*heleptolis*), quittant le secret de voiles de grand prix, elle s'en alla portée par le souffle léger d'un zéphyr géant » (Eschyle, *Agamemnon*, 687-690, trad. P. Judet de la Combe)<sup>8</sup>. C'est bien par son

8. Ronsard, *Sonnets pour Hélène*, II, 9 : « Son nom grec vient de ravir, de tuer, de piller, d'emporter » (c'est l'exergue de l'article de N. Loraux) sait aussi entendre « un nom si fatal » comme un souffle rafraîchissant : « Ma douce Hélène, non, mais bien ma douce haleine » (I, 3).

nom en effet qu'Hélène se présente d'abord (« On me nomme Hélène », Euripide, *Hélène*, 22, et non pas : « Je suis Hélène » comme traduit Henri Grégoire dans Budé). Et c'est son fantôme aussi que préfère Ménélas ; ainsi lorsqu'Hélène vient de lui expliquer le stratagème des dieux et que : « le nom peut être en maints endroits, mais non le corps », Ménélas réplique : « adieu donc, parce que tu ressembles à Hélène », et lorsqu'elle s'exclame : « Je meurs ! t'ayant repris comme époux, je ne t'aurais plus », il répète : « c'est la grandeur de mes peines là-bas qui me persuade, et non toi » (587-593). Le corps d'Hélène est ainsi bien moins réel, pour son amant, pour son mari, pour la Grèce entière et pour nous-mêmes, qu'« Hélène », bien moins réel que son ombre et que son nom.

### *Entendre en Hélène toutes les femmes*

Hélène nomme donc ce dédoublement de la chose et du nom qui donne au nom une réalité plus tenace et plus efficace que celle de la chose : le ressort même du nominalisme — dites le nom, et vous aurez la chose, plus chose que la chose. Mais on peut aller plus loin. Hélène incarne la toute-puissance du discours, et dans le discours, la toute-puissance des sons de la voix, de la « phoné » purement sensible, audible, dans sa différence avec le sens porté par les mots noués à une référence préexistante et syntaxiquement agencés.

Le stratagème que l'Hélène d'Homère, en sa double trahison, invente pour faire sortir les rois grecs du ventre de leur cheval est une histoire invraisemblable, disent en général les homéologues, donc interpolée, et le vers 279 est affecté des crochets droits qui sont la guillotine philologique<sup>9</sup>. En fait, cette histoire ne se laisse interpréter que dans notre perspective, mais alors, elle est d'une pénétration bouleversante. Le blond Ménélas après avoir goûté de cette drogue égyptienne qui permet de se laisser aller au plaisir des discours, raconte, s'adressant à Hélène : « Par trois fois tu fis le tour de l'embuscade creuse en la touchant tout autour, tu appelas nom par nom les chefs des Danéens, imitant de ta voix la voix des épouses de tous les Argiens ». Et les guerriers n'y pouvant tenir se levaient pour sortir et pour répondre

---

9. Du scholiaste : « Tout à fait ridicule cette imitation des voix, et impossible », à Victor Bérard : « Quant au vers 279, il est pleinement incompréhensible ; comment Hélène pouvait-elle imiter les voix de chacune des reines achéennes, et pour quelle raison ? ».

lorsqu'Ulysse, expert en ruse et en discours, le seul à pouvoir la reconnaître, les retint, allant jusqu'à baillonner un récalcitrant de ses mains.

La voix d'Hélène a tout pouvoir sur les guerriers non seulement parce qu'elle les atteint au cœur de leur singularité en les nommant, mais aussi parce qu'en tant que son, elle sait faire être ce qui n'est pas. Le son, « ce plus imperceptible des corps » dont parlait Gorgias dans *Eloge*, est ce qu'il y a de plus démiurgique dans le discours, ce qui a véritablement de l'effet, de l'efficacité, ce qui produit la fiction, ou selon la très judicieuse orthographe lacanienne, la « fixation ». Hélène est l'équivalent général de toutes les femmes, comme le discours est l'équivalent général de toutes les choses ; maîtresse du son, elle les vaut toutes ; et puisque c'est en Hélène qu'on peut entendre toutes les femmes, il va de soi qu'à l'inverse, l'inconscient, nouveau docteur Faust, doive « voir Hélène en toute femme »<sup>10</sup>. Hélène nomme bel et bien la/une femme.

### *Le sophisme de la jouissance*

Hélène, le semblant de toutes les femmes y compris d'elle-même, fait entendre comment « la jouissance ne s'interpelle, ne s'évoque, ne se traque, ne s'élabore qu'à partir d'un semblant » (*Encore*, 85). Aussi n'y a-t-il pas à s'étonner, comme diraient les vieillards troyens, qu'on puisse à partir d'Hélène montrer le caractère fantômatique du rapport sexuel. En deux sens : jouir d'Hélène, c'est jouir d'un fantôme ; et la jouissance d'Hélène, au génitif subjectif, la jouissance féminine donc, est un fantôme de jouissance.

Jouir d'Hélène, c'est jouir qu'elle ne soit pas elle, qu'elle ne soit pas là. Car ce qui la constitue comme objet, ce qui constitue l'objet du désir et l'objet tout court, c'est qu'elle soit ratée : « Ça rate, c'est objectif, j'y ai déjà insisté ... L'objet est un raté, l'essence de l'objet, c'est le ratage » (*Encore*), Giraudoux le fait dire à Pâris avec ses mots de boulevardier subtil : « J'en ai assez des femmes asiatiques. Leurs étreintes sont de la glu, leurs baisers des effractions, leurs paroles des déglutitions ... Bref on est terriblement avec elles. Même au milieu de mes bras, Hélène est loin de moi », et : « l'absence d'Hélène dans sa présence vaut tout » (*La guerre de Troie n'aura pas lieu*, I, 4).

10. Freud, analysant sa superstition à lire 61 dans tous les nombres qui passent à sa portée, cite le vers de Goethe (*Faust* I, 260 2604) dans une lettre à Jung en date du 16-4-1909 (*Correspondance* I, p. 297) ; voir aussi le commentaire qu'en donne Nietzsche *Fragments posthumes*, 1870-1871, 7.

Quant à la jouissance féminine, ce n'est pas « un rêve — un doux rêve d'amour ». On n'en trouvera naturellement aucune trace ni dans le corpus ni sur le corps d'Hélène où tout glisse « mieux que l'eau sur les canards » (comme elle dit encore à Andromaque : « Et si mon teint était de plomb quand j'approche de Pâris, et mes yeux blancs et mes mains moites, vous pensez que Ménélas en serait transporté et les Grecs épanouis ? » *La Guerre*, II, 8).

Mais dans *Encore*, où c'est de cela qu'il est question, elle est abordée, me semble-t-il, au moyen d'une structure logique très précise, que Freud lui-même nomme « sophisme ». On sait que « A a emprunté à B un chaudron de cuivre ; lorsqu'il le rend, B se plaint de ce que le chaudron a un grand trou qui le met hors d'usage. Voici la défense de A : "Primo, je n'ai jamais emprunté de chaudron à B ; secondo, le chaudron avait un trou lorsque je l'ai emprunté à B ; enfin, j'ai rendu le chaudron intact" ». (*Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, trad. Marie Bonaparte et M. Nathan, Gallimard p. 99). Pour Freud, l'apparence de logique, caractéristique du sophisme est « destinée à couvrir la faute de raisonnement » qui consiste à ne pas envisager la somme de ces objections, chacune valable en soi seulement isolément. Cette structure de recul est caractéristique d'une procédure de défense et de réfutation. Elle est constitutive en particulier du *Traité du Non-être ou de la Nature* de Gorgias, où le sophiste démontre successivement que : « rien n'est, même si c'est, si c'est inconnaissable ; même si c'est et si c'est connaissable, on ne peut pas le montrer à autrui ». Il est très frappant que cet évanouissement progressif d'une négation massive, strictement inverse de l'épanouissement progressif d'une nature positive, caractérise aussi la façon dont Lacan aborde la jouissance féminine.

Rien n'est, ou : elle ne jouit pas. « Sil y en avait une autre, mais *il n'y en a pas d'autre que la jouissance phallique*<sup>11</sup> — sauf celle sur laquelle la femme ne souffle mot, peut-être parce qu'elle ne la connaît pas, celle qui la fait pas-toute. Il est faux qu'il y en ait une autre, ce qui n'empêche pas la suite d'être vraie, à savoir qu'il ne faudrait pas que ce soit celle-là », (*Encore*, 56). Si c'est, c'est inconnaissable ou : si elle jouit, elle n'en sait rien : « Il y a une jouissance à elle, à cet elle qui n'existe pas et ne signifie rien. Il y a une jouissance à elle dont peut-être *elle-même ne sait rien*<sup>11</sup>, sinon qu'elle l'éprouve — ça elle le sait. Elle le sait, bien sûr, quand ça arrive. Ça ne leur arrive pas à toutes ». Si c'est et si c'est connaissable c'est incommunicable ou : si elle jouit et si elle le sait, elle

11. C'est moi qui souligne.

ne peut pas le dire : « Ce qui laisse quelque chance à ce que j'avance à savoir que de cette jouissance, la femme ne sait rien, c'est que depuis le temps qu'on les supplie, qu'on les supplie à genoux, d'essayer de nous le dire, *eh bien motus*<sup>11</sup> ! On n'a jamais rien pu en tirer ... Si simplement elle l'éprouvait et n'en savait rien, ça permettrait de jeter beaucoup de clartés du côté de la fameuse frigidité » (*Encore*, 69).

Hélène est ainsi un objet qui en dit long sur l'objet : que c'est un effet, un raté, un semblant. C'est ce type de constitution de l'objectivité qui me paraît lier rigoureusement sophistique et analyse, en tout cas lacanienne.

### *Le prix du Pharmakon*

De la sophistique à la psychanalyse, la ressemblance extérieure n'est que trop frappante. Le plus scandaleux, aux yeux de la philosophie comme de l'opinion publique, est que sophistes ou psychanalystes vendent, et toujours trop cher, leur savoir faire discursif.

Ils monnayent, comme les « putains » à qui les compare Aristophane, ce qui ne devrait pas l'être et qui, à l'être, devient tout autre, non plus sagesse et savoir, mais habiletés et opportunistes. On pourrait montrer sans mal que l'argent est réellement symptôme d'une pratique analogue du discours, et analyser à partir de là un ensemble de stratégies qui condamnent sophistes et psychanalystes au rôle d'objet  $a$ , à la fois « chiure de mouche », et « sujet supposé-savoir ».

Le paiement et l'efficacité se garantissent l'un l'autre, et garantissent qu'il ne s'agit pas de dire la vérité, impayable dans tous les sens du terme, ni de faire passer l'autre d'une opinion fausse à une opinion vraie, car, comme le dit Protagoras par la bouche de Socrate qui en fait l'apologie, cela n'est « ni à faire, ni faisable ». Mais il s'agit de substituer « à un état moins bon un état meilleur » (*Théétète*, 166 e — 167 a), si bien que parler — et aujourd'hui, encore plus fort : se taire — se présente explicitement comme l'analogue d'une pratique médicale : ce type de discours a le statut d'un *pharmakon*, remède ou poison ; son efficacité est strictement *ad hominem* ; il ne saurait fonctionner qu'en saisissant le *kairos*, cette « occasion » si chauve par derrière, et il a même, historiquement, d'Antiphon à Aelius Aristide, travaillé à déchiffrer cet à-propos en pratiquant l'interprétation des rêves<sup>12</sup>.

12. Sur le *pharmakon* sophistique, cf. « Du mensonge à la fiction » et sur le *kairos*, cf. A. Tordesillas « La notion de *Kairos* dans la 1<sup>re</sup> et la 2<sup>e</sup> sophistique », in *Actes du Colloques « Qu'est-ce que la sophistique ? »*, à paraître.

*La bêtise du discours m'êtré*

Cette piste thérapeutique et mondaine me paraît renvoyer à une position, mettons théorique, que la lecture d'*Encore* permet d'explicitier. « D'une façon générale, écrit Lacan, le langage s'avère un champ beaucoup plus riche de ressources que d'être simplement celui où s'est inscrit, au cours du temps, le discours philosophique » (*Encore*, 33). Pour une fois, il s'agit de « refiler quelque chose à la métaphysique » au lieu de « prendre dans sa mangeoire » (56). Quel est ce plus ? Benveniste l'énonce avec la plus grande simplicité : on est dans un « langage qui agit autant qu'il exprime » (« Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne », in *Problèmes de linguistique générale*, 77). Non seulement le langage « exprime » : dit ce que je vois, dit ce qui est (phénoménologie, onto-logie), mais il « agit » : il est capable en bon *pharmakon* de transformer l'autre ou moi-même, et il est capable aussi, comme le personnage et le stratagème d'Hélène nous l'ont fait comprendre, de créer, de produire un effet-monde.

Lacan, comme la sophistique, articule cette activité du langage en deux temps : un temps critique par rapport à la philosophie, et un temps positif, où s'éclairent quelques formules clefs. Dans les deux textes qui me paraissent les plus explicites de ce point de vue, *Encore* (1972-1973) et la conférence du deuxième Congrès de Rome (1-11-1974)<sup>13</sup>, il s'en prend d'abord à Parménide, et, très précisément, aux deux thèses qui fondent l'ontologie et donnent au discours philosophique sa physionomie des siècles à venir. La première est que « l'être est et le non-être n'est pas » : « C'est bien parce qu'il était poète que Parménide dit ce qu'il a à dire de la façon la moins bête<sup>14</sup>. Autrement, que l'être soit et que le non-être ne soit pas, je ne sais pas ce que ça vous dit à vous, mais moi, je trouve ça bête. Et il ne faut pas croire que ça m'amuse de le dire » (*Encore*, 25). La seconde, c'est l'identité, ou la co-appartenance de l'être et du pensé : « je pense donc je suis... C'est quand même mieux que ce que dit Parménide. L'opacité de la conjonction du *noein* et de l'*einai*, il n'en sort pas le pauvre Platon »<sup>15</sup> (*Rome* 546). Et, à propos d'Aristote : « Sa faute est d'impliquer que le

13. *Lettres de l'E.F.P.*, n° 16, 542-567.

14. La formulation parménidienne, poétique, des deux routes de la pensée est : « L'une que est et que n'est pas (possible de) n'être pas... L'autre que n'est pas et qu'est nécessaire que ne soit pas » (28 B2 D.K.).

15. Cf. 28 B3 D.K. : « C'est le même que penser et être », et la façon dont l'Etranger interprète Parménide dans le *Sophiste* auquel Lacan renvoie alors.

pensé est à l'image de la pensée, c'est-à-dire que l'être pense » (*Encore*, 96). Ces deux thèses ensemble font qu'il est impossible de dire et de penser ce qui n'est pas, et l'ontologie s'y auto-définit comme le dire de ce qui est; elle apparaît ainsi simplement comme une pétition de principe : « le discours de l'être suppose que l'être soit, et c'est ce qui le tient » (*Encore*, 108).

Tel est exactement, moins la dénégation de l'amusement à le dire, le point de départ du *Traité du non-être* de Gorgias. Gorgias y montre que l'ontologie de Parménide lorsqu'on lui applique à elle-même ses propres principes, qui deviendront ceux d'identité et de non contradiction, produit son propre renversement. Par exemple, si l'on ne peut ni dire ni penser ce qui n'est pas, alors il suffit que je dise et que je pense que « des chars luttent en pleine mer pour que des chars, effectivement, luttent en pleine mer (9) ». Seule l'ontologie fonde le lieu commun sophistique de l'impossibilité du mensonge et du faux. L'ontologie fait comme si l'être qu'elle avait à dire était déjà là, et n'a plus dès lors à se soucier que de l'adéquation. Gorgias fait comprendre qu'elle ne peut tenir sa position et occuper dès lors toute la scène, que parce qu'elle oublie, non pas l'être, mais qu'elle-même est un discours<sup>16</sup>.

### *L'être est un fait de dit*

Face à l'ontologie, la thèse sophistique et la thèse lacanienne ne font qu'un : l'être est un « effet de dire », « un fait de dit » (*Encore*, 107). C'est exactement sur ce point, en ce positionnement, que Lacan me paraît devoir être dit sophiste. Bien entendu, les sophistes à la différence de Lacan, furent bien plus exclusivement des praticiens, pédagogues et orateurs, qu'ils ne laissèrent de réflexions sur leur pratique. Par ailleurs, on l'a déjà senti, c'est toujours aussi à regret que Lacan constate qu'il n'est pas parménidéen, platonicien, aristotélicien, heideggérien, philosophe. Enfin, cela va de soi, Lacan dispose d'autres concepts, en particulier ceux de la subjectivité et ceux de la linguistique. Mais si les deux mondes sont malgré tout comparables, c'est justement et pour faire bref, parce que les sophistes et Lacan ont le même autre, le régime philosophique « normal » du discours. Indiquons simplement que la définition la plus adéquate de ce régime normal est à construire à partir du livre Gamma de la *Métaphysique* d'Aristote, où la démonstration du

16. Sur le *Traité du non être*, et le rapport Parménide-Gorgias, cf. *Si Parménide* (Lille, 1980).

principe de non-contradiction ne se soutient que de la confusion expresse entre « dire » et « signifier quelque chose qui ait le même sens pour soi-même et pour autrui ». Cette identification est explicitement élaborée par Aristote comme parade à la sophistique. Il est donc au moins plausible qu'un régime anté-aristotélien et un régime post-aristotélien comme la psychanalyse puissent communiquer dans leur non, voire leur anti, aristotélisme.

Pour expliciter cette position qu'on peut nommer d'un terme de Novalis, « logologique », je tâcherai de mettre côte à côte citation lacanienne supposée plus familière au lecteur analyste et citation sophistique.

L'être est un fait de dit : cela signifie tout simplement qu'« il n'y a aucune réalité prédiscursive. Chaque réalité se fonde et se définit d'un discours » (*Encore*, 33). Il faut inverser le sens du sens, qui ne va pas de l'être au dire mais du dire à l'être, ou, dans les termes du *Traité du non-être* de Gorgias : « Ce n'est pas le discours qui indique le dehors, mais le dehors qui vient révéler le discours » (Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII, 85). Ainsi « la réalité », « le dehors », l'être en un mot, loin d'être antérieur, se conforme, toujours dans l'après-coup, au discours qui en a effectué la prédiction, et il tient son existence, comme Hélène, cette concrétion fétichisée de souffle, seulement d'avoir été discoursu.

Une série de propositions négatives s'ensuit, qui affectent de naïveté les discours scientifiques traditionnels. Par exemple, la « cosmologie » : « est-ce qu'il n'y a pas dans le discours analytique de quoi nous introduire à ceci que toute subsistance, toute persistance du monde comme tel doit être abandonné » (*Encore*, 43) ; la « physique » : « en quoi cette nouvelle science concerne-t-elle le réel ? » (*Encore*, 96), et, dans le même sac aristotélien, le « behaviourisme » (96) ; enfin, « l'histoire » qu'on peut extrapoler de « l'histoire du christianisme », où « il n'y a pas un seul fait qui ne puisse être contesté », et où toute la vérité est d'être « dit-mention, la mention du dit » (97) : en somme pour minoriser la vérité comme elle le mérite, il faut être entré dans le « discours analytique » (96). Cette série de négations culmine dans la formule : « il n'y a pas de langage de l'être », et Lacan peut enfin désamorcer la proposition ontologique fondamentale en l'affectant d'un indice d'énonciation, caractéristique de la procédure doxographique : « l'être est, comme on dit, et le non-être n'est pas ». On conclura sur la puissance de la logologie elle-même : « Je me distingue du langage de l'être. Cela implique qu'il puisse y avoir fiction de mot. Je veux dire à partir du mot » (107).

Ces quelques citations pourraient aussi bien servir à décrire l'hétérodoxie sophistique à travers la série des rejets qui l'ont constituée.

Le sophiste s'occupe du non-être ; il prétend tout savoir — il connaît mieux le monde, la nature, l'histoire que les spécialistes eux-mêmes ; enfin il ne se soucie pas de vérité mais son domaine, c'est le *pseudos*, le mensonge, le faux, la fiction. Il faudrait ici pour bien faire verser au dossier tout Platon, et beaucoup d'Aristote. Mais aussi, pour pouvoir percevoir l'efficacité de cette logologie ainsi déterminée comme en creux, il faudrait, positivement cette fois, envisager tout un ensemble de doctrines et de pratiques qui ne prennent, me semble-t-il, tout leur sens, que dans cette perspective. Ainsi cette autre physique, parfaitement scandaleuse aux yeux d'Aristote que fut l'atomisme, et qui serait à interpréter, avec son modèle de la lettre, comme une « mise en monde » du discours ; puis l'histoire elle-même qui, à travers Hérodote et Thucydide, se présenta d'abord non comme la description de la réalité passée mais comme un assemblage d'opinions et de discours ; enfin, beaucoup plus tard, la fiction romanesque telle qu'elle s'est élaborée, après le triomphe de l'éducation rhétorique, au moment de la seconde sophistique. Tout cela ne saurait être ici qu'à peine suggéré.

### *Le signifié est l'effet du signifiant*

Que l'être soit un fait de dit invite à prendre des précautions en ce qui concerne la signification. La précaution élémentaire qui engagerait à réfléchir sur la spécificité de l'écrit, est sans doute de « distinguer la dimension du signifiant ». « Distinguer la dimension du signifiant ne prend relief que de poser que ce que vous entendez, au sens auditif du terme, n'a avec ce que ça signifie, aucun rapport » (*Encore*, 31). Et de même que la logologie ne procède pas de l'être au dire mais du dire à l'être, on n'ira pas du signifié au signifiant, mais à l'inverse : « Le signifié, ce n'est pas ce qu'on entend. Ce qu'on entend, c'est le signifiant. Le signifié, c'est l'effet du signifiant » (34).

Les sophistes n'ont pas, comme les Stoïciens, utilisé ce type de terminologie. Par contre, il est très manifeste que leur critique de l'ontologie s'appuie sur l'autonomie d'un discours défini comme son, en termes d'entendre et d'écouter — la voix d'Hélène : « De même que la vue ne vient pas à connaître les sons de la voix, de même l'ouïe n'entend pas non plus les couleurs mais des sons, et celui qui dit dit, mais non pas une couleur ni une chose... Car pour commencer, il ne dit pas une couleur, mais un dire. De sorte qu'il n'y a ni à concevoir ni voir de la couleur, pas plus que du bruit, il n'y a que de l'entendre » (*Traité du non-être*, 10).

La psychanalyse, comme la sophistique, fait bruire le signifiant, ce

pourquoi Lacan lacanise, et Gorgias, ses contemporains le disaient avec non moins d'hainamoration, « gorgianise ». En effet, la grande ressource du signifiant, c'est de brouiller la certitude du sens — depuis Aristote, sens unique, « l'un-sens » — en jouant sur l'équivoque : « L'interprétation... n'est pas interprétation de sens, mais jeu sur l'équivoque. Ce pourquoi j'ai mis l'accent sur le signifiant dans la langue » (*Rome*, 552). On pourrait relire, pour censurer *L'Étourdit*, les *Réfutations Sophistiques* d'Aristote où, après avoir déploré le péché originel de la langue — il y a moins de mots que de choses, et l'on parle en somme comme avec des cailloux que l'on rapporte au compte —, il traque l'équivoque caractéristique des sophismes. Les sophismes qui tiennent à des confusions dans la pensée sont faciles à réfuter en utilisant les catégories ontologiques, logiques et physiques en définissant ; mais contre ceux qui tiennent seulement à l'élocution (*lexis*), par exemple à l'accent, à l'enchaînement et à la division des syllabes et des mots, au débit de la voix, les purs jeux de signifiant donc, Aristote ne peut rien qu'un simple retour à l'envoyeur, et une relégation dans, justement, l'insignifiance. Insignifiance que le mot d'esprit sait bien pourtant rendre parlante.

Comprenons à quel point toutes ces thèses sont liées. La fiction de mot signe la rupture avec la philosophie (« Comment vous sortir de la tête l'emploi philosophique de mes termes, c'est-à-dire l'emploi ordurier ? » *Rome*, 544), donc la nouvelle situation du discours (dans les sons) et de la pensée (« dans les peauciers du front », comme chez le hérisson, *Rome*, 544). Disparaît l'objet subsistant et substantiel, au profit de l'effet et de l'efficacité de cet effet : « L'objet *a* ... c'est l'objet dont justement il n'y a pas d'idée (c'est ce qui justifie mes réserves ... à l'endroit du présocratisme de Platon) ... Le symbolique, l'imaginaire et le réel, c'est l'énoncé de ce qui opère effectivement dans votre parole, quand vous vous situez du discours analytique, quand analystes vous l'êtes. Mais ils n'émergent, ces termes, vraiment que pour et par ce discours » (*Rome*, 546-7). C'est ainsi que Gorgias, pensant en sophiste avec ses gestes, ses trouvailles et ses allitérations, fit en sorte qu'Hélène soit innocente et la nature, ce qui pousse et ce qui croît, du non-étant.

### *Pour le plaisir/ en pure perte*

C'est encore à la fiction de mot qu'il faut réfléchir, je crois, pour poser un dernier problème : celui de l'éthique. Lacan le signale dans *Encore* : « La fiction à partir du mot... c'est de là que je suis parti quand j'ai parlé de l'éthique » (107). Dans son intervention de Rome, il dessine une

bipartition entre la position qu'il faut bien, en vertu de son nom même, qualifier de philosophiquement morale : celle du *Da-Sein*, qu'il occupait lui-même alors ; et celle de l'analysant, qui se définit d'avoir à dire n'importe quoi : « Il se jouit de quelque chose ... parce que tout indique, tout doit même vous indiquer que vous ne lui demandez pas du tout simplement de « daseiner », d'être là comme moi je le suis maintenant, mais plutôt et tout à l'opposé de mettre à l'épreuve cette liberté de fiction de dire n'importe quoi » (558). D'un côté donc « l'être-de-là », « le là-de-l'être », son « berger », l'homme de Parménide à Heidegger via Aristote ; de l'autre, le discours pur, ivre, hybristique, dont Aristote ne sait s'il caractérise une plante (d'ailleurs : que fait exactement le lis des champs ? se demande Lacan, 556), ou bien un dieu, mais qui en tout cas relègue le sophiste, et il faudrait y ajouter l'analysant, hors de la communauté philosophico-humaine. Faute de pouvoir décrire ici la *Métaphysique* d'Aristote, je me contenterai de citer la condamnation de Heidegger lorsqu'il commente « le principe de contradiction en tant que principe de l'être » : « Au gré d'affirmations contradictoires que l'homme est capable de produire tout à loisir au sujet d'une seule et même chose, il sort lui-même de sa propre essence pour passer dans la non-essence : il rompt tout rapport à l'étant en tant que tel » (*Nietzsche*, I, 468, trad. Klossowski). Où l'on voit le motif des réticences de Lacan qui, pour être analysant, n'en est pas moins homme. Mais on ne saurait douter qu'il prenne plus souvent le parti de « lalangue où la jouissance fait dépôt » (556), et ne partage de ce fait là vantardise des premiers sophistes : « Moi je me fais fort de faire dire dans une phrase à n'importe quel mot n'importe quels sens » (55). Avec encore une fois le remords qui fait qu'à jouir on n'a pas le cœur gai : « J'ai le sentiment que le langage, c'est vraiment ce qui ne peut avancer qu'à se tordre et à s'enrouler, à se contourner d'une façon dont je ne peux pas dire que je ne donne pas ici l'exemple. Il ne faut pas croire qu'à relever le gant pour lui, à marquer dans tout ce qui nous concerne à quel point nous en dépendons, il ne faut pas croire que je fasse ça tellement de gaieté de cœur. J'aimerais mieux que ce soit moins tortueux » (560). Ce qui le conduit à conclure : « Pardon d'avoir parlé si longtemps » (567).

Aristote faisait la distinction entre les anciens physiciens, pleins de bonne volonté mais égarés dans l'aporie du sensible, et qui s'empêtraient dans la contradiction pour dire plus adéquatement le devenir, et les sophistes irréductibles : eux, on ne peut pas les persuader, mais il faut user à leur égard de « violence », car il faut « réfuter ce qu'il y a dans les sons de la voix et dans les mots ». Cette violence est d'ailleurs parfaitement inopérente, ils continuent, imperturbables, à énoncer les

« Fais-moi voir ce que *tu sais* se passer derrière cette porte entr'ouverte... »

La haine, s'il est possible là de la décrocher de l'amour, n'est pas l'agressivité. Pas d'invective, pas d'apostrophe, *pas de prise, plus de mots*. Dans cette perspective, on peut situer un court fragment d'analyse, laquelle n'est plus en cours. Le patient est psychologue amateur en ce sens que, pour passer professionnel, il doit présenter, soutenir son mémoire. C'est comme ça que cela se dit. Il ne s'y résout pas. Jusqu'alors, et donc jusqu'à l'approche du terme, de leur terme, il a plutôt suivi ses études qu'il ne les a menées. Ce qu'il a pu entrevoir du métier de psychologue en institution ne le tente pas. En attendant, il est maître d'internat, pour manger ; cela lui convient, pour l'instant, dit-il ; métier vide, pion dans un bahut. Les choses de la psychanalyse, de façon un peu vague, l'intéressent vivement et l'attirent bien qu'il ne lise pratiquement jamais. Des mois passent d'un marasme ; angoisse, inhibition ; il dit buter sur les deux conditions requises pour la confection du mémoire : *un sujet* et un *lieu* de stage, et finira par confondre les deux écueils en une même formulation ; il dit : « Je n'ai pas de plan de travail. » Expression qui vient comme enclavée dans un dire ordinairement simple (et parfois émaillé, ainsi que là, d'obscurités). Impression de défense secondaire mais aussi d'adresse à l'analyste comme s'il prenait la pose et la gardait à la demande du peintre.

Du temps passe ; il campe, il pose avec des intonations sur un air de « si tu me cherchais tu me trouverais... mais pourquoi donc ne me cherches-tu pas ? » Sa défense, c'est qu'il n'y comprend rien. Rien ne vient d'autre que l'énoncé de la panne : « je n'ai pas de plan de travail ».

Un jour, l'analyste exprime son interrogation *comme à lui-même* : « plan de travail, qu'est-ce à dire ? » C'est-à-dire comme « qu'est-ce qui se dit là ? » et non comme « que dit-il ? », et encore moins comme « que dites-vous ? » Le patient éclate en rires avec des ponctuations complexes où il y a de l'exclamation et de l'interrogation : « c'est que je n'ai pas de table ». De celui auquel il avait imputé le savoir, l'analyste était devenu, pour lui, celui qui l'avait ; tout amateur qu'il était (celui qui aime), le patient semblait comme fixé dans une contemplation de cet autre-là présent — imaginaire — le professionnel. L'analyste interroge ailleurs et met en jeu l'Autre : le signifiant table passe la barre de la censure et, se détachant, entraîne tout ce qui pour lui, l'analysant, vient au « se mettre à table... », « passer à table ».

Lacan écrit : « Si l'analyste sait qu'il ne lui faut pas répondre aux appels si insinuants soient-ils, il sait moins bien que ce qu'il répond est moins important en la matière que la place d'où il répond. Car il ne peut se contenter de la précaution d'éviter d'entrer dans le jeu du sujet dès

lors que le principe de l'analyse de la résistance lui commande de l'objectiver<sup>12</sup>. »

L'analyste était installé par l'analysant en position d'avoir le savoir ; l'analyste s'interroge à l'écoute du « il y a une pensée ». Il matérialise de son côté ce qui fonde la règle fondamentale : non « je pense » ou « il pense », mais bien « il y a une pensée ». L'analyste se révèle là comme n'étant pas celui qui avait la table. Il a pu se mettre aussi à cette table qu'il n'avait pas. La table n'est bien qu'un support — comme la fabrique Francis Ponge : « Pour avoir une véritable table, il suffit d'ôter à véritable son insupportable véri, à insupportable son insupportable insupport. Table n'est qu'un support, à peine plus que ce suffixe attribuant à quiconque la possibilité d'être selon quelque radical que ce soit : oui cet able (pour nous ici : *haïssable, aimable, présentable*), cet able appuyé seulement à cette colonne, le T, qui pictographiquement la désigne. »

---

12. *Ecrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 346.



## La certitude anticipée du perdurable

1945 : c'est la fin de la guerre : les prisonniers encore vivants sont libérés.

1945 : un texte : *Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée*<sup>1</sup>. Lacan y propose un mode de libération des prisonniers qui ne dépende que d'un temps logique composé de trois dimensions de temps, l'instant de voir, le temps pour comprendre et le moment de conclure.

Un prisonnier peut être sorti de prison sans pour autant être libre ; il y a des libérations conditionnelles. La prison dont Lacan propose de sortir est celle où les individus ont été enfermés pour préparer la guerre, c'est la prison des masses, dont Freud a décrit le fonctionnement dans ses articles inclus dans *Psychologie des masses et analyse du moi*. La masse est une « somme d'individus qui ont mis un seul et même objet à la place de leur idéal du moi et se sont en conséquence dans leur moi identifiés les uns aux autres »<sup>2</sup>. De telles masses se dissolvent dans la panique.

Lacan quant à lui propose une formation collective qui serait fondée sur la reconnaissance des liens temporels qui unissent les individus dans leur désir de « s'en sortir ». Lacan ne veut pas réformer le monde. Il reconnaît que son sophisme a du mal à fonctionner à mesure que la collectivité s'accroît. Ce dont Lacan se préoccupe c'est de la sortie de la prison qu'est l'analyse. C'est de la fin de l'analyse. C'est de l'analyse du transfert. Chez Freud aussi il s'agit de cela puisqu'il compare l'état

---

1. Lacan, *Ecrits*, Le Seuil, Paris, 1966.

2. Freud, *Essais de psychanalyse*, Payot, Paris, 1981, p. 181.

amoureux — et il peut s'agir de l'amour de transfert — à l'hypnose et l'hypnose à une formation de masse à deux.

Le problème est posé : à l'analyse du transfert comme dissolution d'un lien hypnotique, dissolution qui se fait dans la panique, Lacan réplique : ce transfert s'est tissé avec des liens temporels et la résolution n'aura pas lieu sans prise en compte des temps.

Cette interprétation du texte de Lacan se confirme de la référence explicite qu'il fait à la fin de son article, au travail de Freud sur la *Massenpsychologie* et de la place du *Temps logique* dans les *Ecrits* : « puisse-t-il retentir d'une note juste entre l'avant et l'après où nous le plaçons ici, même s'il démontre que l'après faisait antichambre pour que l'avant pût prendre rang »<sup>3</sup>. L'avant c'est *La causalité psychique*, écrit en 1946, soit après le *Temps logique*. L'après c'est *L'intervention sur le transfert*, qui date de 1951. Ce renversement de l'ordre de lecture par rapport à l'ordre d'écriture est adéquat au propos de l'article. D'autre part, en précédant l'article sur le transfert, le *Temps logique* en constitue la référence sans laquelle on ne saurait expliquer que : « le transfert n'est rien de réel dans le sujet sinon l'apparition dans un moment de stagnation de la dialectique analytique des modes permanents selon lesquels il constitue ses objets »<sup>4</sup>.

Que la référence du temps logique soit essentielle à l'analyse du transfert et en tant précisément qu'elle le fait sortir de l'hypnose se démontre d'un contre-exemple : celui de l'homme aux loups. On sait que contrairement à ce qu'il préconise par ailleurs Freud fixa de façon anticipée un terme à l'analyse de l'homme aux loups. Voici ce qui se produisit : « Tout ce qui me permet de comprendre sa névrose infantile émane de cette dernière période de travail pendant laquelle la résistance disparut provisoirement et où le patient fit preuve d'une lucidité à laquelle on n'atteint d'ordinaire que dans l'hypnose »<sup>5</sup>. » A cause de cela l'analyse de l'homme aux loups n'a en fait jamais été finie.

La problématique est la même pour la fin d'une séance d'analyse : d'où le terme de séances ponctuées, celles courtes ou longues dont le terme n'est pas mesuré à l'avance mais joue sur l'existence de plusieurs dimensions temporelles. C'est pourquoi dire qu'elles sont à durée variable est faux car cela reflète le préjugé que le temps n'a qu'une dimension.

L'effet hypnotique de la séance non ponctuée est une conséquence de ce que le temps soit réduit à une seule dimension temporelle, celle de la

3. Lacan, *op. cit.*, p. 197.

4. *Ibid.*, p. 225.

5. Freud, *Cinq psychanalyses*, P.U.F., Paris, 1967, p. 328-9.

durée. Ce rétrécissement du champ des dimensions temporelles, ces ceillères, sont propices à l'hypnose tout comme la concentration sur le bouchon de carafe. Par là est induite une vision comportementaliste de la séance d'analyse, divisée en périodes mesurées sur cette durée ; c'est ce qui apparaît à la lecture d'un schéma du déroulement d'une séance d'analyse aux U.S.A. paru récemment<sup>6</sup>.

### *L'ordre de la durée*

Nous devons ici mettre les points sur les i, tellement notre méconnaissance d'une pluralité de dimensions temporelles est massive. Le temps conçu du seul point de vue de la durée domine notre sens commun. La logique, la science physique (sauf peut-être la physique quantique) n'ont fait que renforcer cette optique. Le temps à une dimension c'est : la succession ; la diachronie ; le passé, présent, avenir ; c'est un temps ordonné, linéaire ou cyclique ; en conséquence il est mesurable. C'est un mouvement continu, son cours est réversible pour la pensée tout au moins, il y a une symétrie du passé et de l'avenir par rapport au présent.

Pourtant nous avons l'intuition qu'il doit exister objectivement d'autres dimensions temporelles. Si on évoque le passé ou l'avenir on le fait à partir du présent. Nulle substance n'est à attribuer au passé où à l'avenir en tant que tels. Ils sont posés par rapport à une énonciation présente. Pour les stoïciens la seule faute morale était de ne pas obéir à l'impératif du présent. La cicatrice, disaient-ils, est signe non pas qu'un tel a été blessé mais qu'il est ayant été blessé ; la blessure au cœur n'est pas signe qu'un tel devra mourir mais qu'il est devant mourir<sup>7</sup>. La synchronie entre l'énoncé et l'énonciation, la synchronie entre celui à qui le sujet adresse son message et celui à qui il le destine représentent une division du sujet qui est irréductible et que l'interprétation analytique doit prendre en compte. Celle-ci ne doit pas seulement être juste quant au contenu mais juste quant au moment où elle est énoncée et ce moment ne se repère pas seulement selon une diachronie mais aussi en fonction de la synchronie d'un clivage du sujet.

La synchronie est une deuxième dimension temporelle. Elle est nécessaire à maintenir pour tout abord structural. Certes la langue la

---

6. Paru dans le *New York Times* du 17 avril 1984, et reproduit dans *Littoral* 14, p. 58.

7. Cité par V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris, 1979, p. 44 et p. 168.

reconnaît. Cependant l'objectivité comme telle de cette dimension temporelle est fugitive et elle a subi un singulier destin qui l'a fait sortir du temps pour se localiser dans l'espace et dans cette dimension hors-temps qu'on appelle éternité.

L'exemple le plus illustre d'une impuissance rencontrée à maintenir la synchronie comme dimension temporelle à part entière est celui de Kant. Pour lui, au départ, simultanéité et succession sont les deux déterminations du temps, lequel est une intuition pure, a priori. Mais du fait même que le temps est une intuition pure, une condition de possibilité, il y a une nécessité d'en affirmer l'unicité. Et à ce niveau l'unicité de sa dimension c'est la succession. En cela Kant est bien newtonien car pour Newton : « le temps absolu vrai et mathématique en lui-même et de sa propre nature coule uniformément sans relation à rien d'extérieur et d'un autre nom est appelé Durée »<sup>8</sup>. La simultanéité quant à elle va pour Kant servir à définir l'objectivité de l'espace : « des espaces différents ne sont pas successifs mais simultanés »<sup>9</sup>. En effet la simultanéité rend compte d'une distance mesurable : soit une droite AB qui glisse le long d'une règle. Si on peut fixer A et B en même temps on peut alors mesurer la longueur AB. C'est pourquoi Bergson a pu affirmer : « le trait d'union entre espace et durée est la simultanéité qu'on pourrait définir comme l'intersection du temps avec l'espace »<sup>10</sup>. Où se confirme que le temps est identifié à la durée. Kant envisageait la simultanéité un peu de la même façon : « Bien que le temps n'ait qu'une dimension, l'ubiquité du temps en vertu de laquelle tout ce qui est pensable selon les sens est en un temps ajoute à la quantité des événements une seconde dimension en tant qu'il sont rattachés en quelque sorte au même point du temps. Car si l'on présente le temps par une droite infinie et les simultanés en un moment quelconque par des lignes qui lui sont appliquées avec ordre, la surface ainsi engendrée représentera le monde phénoménal aussi bien en tant que substance qu'en tant qu'accident »<sup>11</sup>.

A partir de cet appui qui est pris sur la vision géométrique de l'espace, la synchronie — qui est nommée simultanéité, et c'est un glissement sémantique qui n'est pas sans conséquences, comme cela est indiqué déjà par l'étymologie différente des deux termes — la synchronie ne servira plus qu'à conforter la notion d'éternité, comme

8. Cité par Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Idées, Callimard, Paris, 1973, p. 196.

9. Kant, *Critique de la raison pure*, P.U.F., Paris, 1971, p. 61-2.

10. Bergson, *Durée et simultanéité*, Alcan, Paris, 1922.

11. Kant, *Dissertation de 1770*, Vrin, Paris, 1976, p. 61 note.

par exemple en témoigne Saint-Bonaventure : « si l'on dit que l'éternité signifie une existence sans terme, il faut répondre qu'on n'épuise pas par là le sens du mot éternité ; car celui-ci ne veut pas seulement dire interminabilité mais aussi simultanité ; et comme par le mode de l'interminabilité, il faut entendre une circonférence intelligible, sans commencement et sans fin ; ainsi par le mode de la simultanité, il faut entendre la simplicité et l'indivisibilité qui sont les modes du centre ; et ces deux choses sont affirmées à la fois de l'être divin parce qu'il est à la fois simple et infini ; et c'est ainsi qu'il faut comprendre la circularité dans l'éternité »<sup>12</sup>.

Qu'est-ce que l'éternité ? C'est le temps religieux par excellence. Le temps de la plénitude de l'être, d'une totalité à quoi il ne manque rien. C'est un temps stationnaire, permanent, stable, comme une image, sans début ni fin, sans succession, sans destruction, non mesurable. C'est une durée pure où rien n'arrive car depuis toujours tout y est déjà. « Elle est présence simultanée et immédiate du tout au tout »<sup>13</sup>.

Ce temps hors-temps est une escroquerie<sup>14</sup>.

La consistance de l'éternité vient de cet échec à soutenir la synchronie — c'est-à-dire un rapport temporel non ordonné — comme dimension temporelle à part entière.

Par renversement cette notion se présente comme modèle temporel, être par excellence du temps. Au point que le Philosophe se demande s'il faut placer les temps passé, présent, futur parmi les êtres ou les non-êtres.

Or cette escroquerie qui a nom d'éternité n'est pas absente de la référence analytique. Elle a pu être alimentée par les ambiguïtés du texte de Freud, comme lorsqu'il écrit : « les processus du système *Ics* sont intemporels, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas ordonnés dans le temps, ne sont pas modifiés par l'écoulement du temps, n'ont absolument aucune relation avec le temps »<sup>15</sup> ; ou encore dans la *Traumdeutung* : « c'est une particularité proéminente des processus inconscients qu'ils demeurent indestructibles. Dans l'inconscient il n'y a rien qui finit, rien qui passe, rien qui soit oublié »<sup>16</sup> ?

Cette indestructibilité du désir, de l'inconscient, recouvre-t-elle la notion d'éternité ? Si oui cela aboutirait à une ontologie du désir. La nature de l'amour de transfert, qui est mise en acte de l'inconscient,

12. Cité par G. Poulet, *Les métamorphoses du cercle*, Champs Flammarion, p. 27.

13. K. Pomian, *L'ordre du temps*, Gallimard, 1984, p. 243.

14. Lacan, séminaire *Les non dupes errent*, 11 déc. 73, inédit.

15. *Métopsychoanalyse*, « L'inconscient », Idées, Gallimard, Paris, 1968, p. 97.

16. *L'interprétation des rêves*, P.U.F., Paris, 1967, p. 491.

est-elle celle d'un amour éternel ? Cela voudrait dire que le transfert est un amour religieux, tel par exemple que Kierkegaard le développe dans *Vie et règne de l'amour*<sup>17</sup>.

Il y en a qui le souhaitent et pas des moindres. Qui d'ailleurs pourrait prétendre ne pas en avoir rêvé ?

La question que je pose est la suivante : si on admet que l'éternité comme catégorie est le signe d'un échec à soutenir l'opération temporelle de la synchronie, alors : comment soutenir objectivement cette dimension synchronique, toujours écrasée en définitive au profit de la durée ?

Nous avons là-dessus un début de réponse à partir de Lacan : compter une troisième dimension temporelle en plus des deux autres déjà connues, la diachronie et la synchronie.

S'il s'avère possible, à l'examen de la réponse que nous tirons de Lacan, de soutenir objectivement la dimension synchronique, est-ce que cela fait échec à l'escroquerie de l'éternité ? Est-ce que la prise en compte d'un nouage — lequel ? — de plusieurs dimensions temporelles dans l'analyse est bien une condition pour que l'amour de transfert ne s'enlise pas dans l'amour éternel ? Ou encore : quelle est la nature de cette indestructibilité du désir si ce n'est pas celle de l'éternité ?

### *Un amour éternel*

J'ai choisi deux exemples où cette question de l'amour éternel a été poussée assez loin. Assez loin pour qu'on puisse introduire le terme de fantasme qui va être ce qui fait le lien entre l'amour et le sexuel. L'amour : la division du sujet entre les positions d'éraïste et d'éromène, plus la division par l'amour et la haine. Le sexuel : l'impossibilité d'écrire le rapport sexuel au sens où l'entend Lacan, à savoir trouver l'application, la fonction qui, comme dans l'annuaire des P.T.T. entre les habitants et leurs adresses, fasse correspondre à chacun d'un ensemble des hommes une chacune d'un ensemble des femmes.

Si le fantasme est ce lien par lequel se réalise apparemment une économie des dimensions temporelles, nous avons donc là l'objet pour présenter une indestructibilité des dimensions temporelles, d'après le raisonnement selon lequel si ces dimensions temporelles existent, irréductibles, pour que le fantasme fasse croire qu'on puisse s'en passer il a fallu qu'il les utilise.

---

17. *Vie et règne de l'amour*, Aubier, Paris.

Il s'agit d'abord de la pièce de F.G. Lorca : *L'amour de Don Perlimplin avec Bélise dans son jardin*<sup>18</sup>. Sur les conseils de sa servante, DP (Don Perlimplin) décide sur le tard (il a 50 ans) de se marier. Il est angoissé parce que, enfant, il avait appris qu'une femme avait étranglé son mari. Il n'a jamais connu de femmes ; ses livres lui suffisaient. La jeune fille qu'on veut lui faire épouser, Bélise, semble, elle, plus portée à l'amour ; elle chante : « amour, amour

le soleil entre mes cuisses  
nage comme un poisson d'or ».

L'affaire est rapidement conclue avec la mère de Bélise : DP est un beau parti, il a des terres et de l'argent. DP tombe réellement amoureux de Bélise et lui avoue l'amour effréné de son corps quand il l'a vue par le trou de la serrure mettre sa robe de mariée. La nuit de noces, alors que DP dort, cinq hommes viennent coucher avec Bélise, sous l'œil de Lutins. DP ne tardera pas à se rendre compte de la tromperie de sa femme. C'est alors que la pièce de Lorca devient mise en scène d'un stratagème que le spectateur ne comprendra qu'à la fin. Il y a là un effet de « scène sur la scène » qui, me semble-t-il, est une dimension spécifiquement théâtrale.

DP se déguise en jeune homme avec une cape rouge et s'arrange pour que Bélise tombe amoureuse de ce jeune homme : en passant sous son balcon, en lui envoyant des lettres où il célèbre son corps. Puis DP organise une rencontre entre ce jeune homme et Bélise, la nuit dans le jardin. A l'heure du rendez-vous DP surprend Bélise attendant le jeune-homme et lui annonce qu'il va tuer ce jeune homme. Il sort. Bélise se lamente. Revient le « jeune homme » caché dans sa cape, blessé à mort. Bélise se précipite. Le jeune homme se découvre : Bélise voit qu'il s'agit de DP. Mais au moment où le « jeune homme » se découvre en tant que DP, il se met à parler en tant que jeune homme à la cape rouge :

« *Perlimplin (se découvrant)* : Ton mari vient de me tuer avec ce poignard d'émeraudes.

*Il montre le poignard planté dans sa poitrine.*

*Bélise (épouvantée)* : Perlimplin !

*Perlimplin* : Il s'est sauvé dans les champs et tu ne le reverras jamais plus..... Perlimplin m'a tué...<sup>19</sup> »

Bélise n'entend pas cette division que Perlimplin met en scène et c'est

18. Callimard, Paris, 1955.

19. Lorca, *op. cit.*, p. 366.

pour cela même qu'elle y succombe complètement, qu'elle réalise le vœu de Perlimplin : elle le réalise à la mesure de sa méconnaissance. Bien que DP parle au nom du jeune homme, Bélise l'ayant reconnu s'adresse à celui qui répondait au nom de DP et quand DP meurt, c'est bien la mort de son mari qu'elle pleure. Mais là où DP a réussi son coup, c'est que Bélise, bien qu'ayant reconnu son mari et pleurant sa mort, se demande en même temps ce qu'est devenu le jeune homme : « Mais où est le jeune homme à la cape rouge ? Dieu du ciel où est-il ? » Elle va l'attendre le reste de sa vie. Comme le dit sa servante, DP peut dormir tranquille car il a réalisé son fantasme : que Bélise lui reste fidèle pour l'éternité, reste fidèle à cette création de son imagination à lui, à cette image de lui, dont elle est tombée amoureuse, dont elle va attendre le retour. Cette image à laquelle DP donne vie pour l'éternité par son suicide.

Dans cette dernière scène, en même temps que DP « se découvre », il s'irréalise et parle d'un autre lieu, celui du jeune homme. Dans un chassé-croisé Bélise s'adresse à celui qu'elle voit mais fixe son amour sur celui qu'elle ne voit pas, celui qui se trouve au lieu d'où parle DP, le justifiant ainsi de parler de ce lieu alors même qu'elle méconnaît qu'il parle de là.

Le fantasme soutient une certitude autant qu'un délire surtout quand il est partagé. Ici la certitude de compter sur l'éternité pour satisfaire le désir. Mais cette certitude s'engendre de façon temporelle, elle est anticipée. Elle intervient à la rencontre de la conjonction de deux limites : celle de aimer-être aimé et celle du sens sexuel.

Perlimplin est confronté à cette impossibilité d'être aimé de la place même où lui aime, où lui peut énoncer son amour. D'où sa mascarade ; la cape est l'enrobage, l'étoffe de son image. En se suicidant, en agressant son moi, il vise à faire perdurer l'image comme aimable. Il le fait par amour, pour autant que le sacrifice soit un signe d'amour. Il le fait par amour et pour l'amour : c'est-à-dire pour la réunion du lieu d'où il aime avec celui d'où il est aimé. Bien sûr la mort ne garantit pas cette réunion et la division persiste ; même si Bélise continue à attendre le jeune homme, lui ne pourra plus dire son amour de cette place. C'est en quoi le ratage que représente le fait d'intégrer l'éternité dans son fantasme est aussi le signe de la simultanéité d'une division inhérente au fantasme lui-même.

Tout l'être de DP bascule dans l'image. DP en tant que défunt ne cessera pas d'aimer Bélise d'un « amour infini ». La mort vient éterniser l'amour. Il y a tentative de résolution de la « discordance primordiale entre le moi et l'être » et « toute résolution de cette discordance par une coïncidence illusoire de la réalité avec l'idéal résonnerait jusqu'aux

profondeurs du nœud imaginaire de l'agression suicidaire narcissique »<sup>20</sup>.

Le fantasme que cet acte suicidaire met en scène consacre en même temps et définitivement l'impossibilité du rapport sexuel, qu'il anticipe avec une référence appropriée au déchiffrage :

« *Perlimplin* : Eh bien, puisque tu l'aimes tant, je ne veux pas qu'il t'abandonne. Et, pour qu'il soit tout à toi, je me suis persuadé que le mieux à faire était de plonger ce poignard dans son cœur charmant. Qu'en dis-tu ?

*Bélise* : Au nom du ciel, *Perlimplin* !

*Perlimplin* : Une fois mort tu pourras le caresser toujours, ton joli amoureux, sans redouter qu'il cesse de t'aimer. Lui t'aimera de l'amour infini des défunts, et moi je serai délivré de l'obscur cauchemar de ton corps magnifique... (*L'étreignant*) Ton corps!... que jamais je ne pourrai déchiffrer!!!<sup>21</sup> »

Le corps de l'autre reste Autre symbolique radicalement, d'une altérité sans commune mesure de jouissance. DP n'a rencontré qu'une pulsion partielle, le voyeurisme.

C'est dans l'imminence du rapport castratif que l'objet du fantasme donne un support au sujet qui à ce moment défaille. L'intégration au fantasme de l'éternité, de ce hors-temps, est le prix payé par la méconnaissance de la dimension temporelle dans laquelle le fantasme se constitue.

On peut s'étonner qu'aujourd'hui encore rappeler que le fantasme a une structure temporelle apparaisse comme une nouveauté. Dès 1958, dans son séminaire *Le désir et son interprétation* Lacan avait exploré les ressorts du fantasme pour insister sur sa structure synchronique (il s'agit là d'un pléonasme) : « dans le fantasme ( $\$ \diamond a$ ), l'objet *a*, élément réel du sujet est ce qui intervient pour supporter ce moment au sens synchronique où le sujet défaille pour se désigner au niveau d'une instance qui est celle du désir » et : « au moment où le sujet s'évanouit devant la carence du signifiant qui répond de sa place au niveau de l'Autre, il trouve son support dans cet objet »<sup>22</sup>. Cet objet est l'élément venant de l'imaginaire qui supplée au signifiant manquant (symbolique) et entre dans le fantasme de façon réelle.

Pour DP, cet objet qui choit et auquel il s'identifie réellement, c'est le cadavre.

20. Lacan, *Ecrits*, op. cit., p. 187.

21. Lorca, op. cit., p. 365.

22. *Séminaires des 13 mai et 20 mai 1959*, inédits.

L'aventure de Kierkegaard avec Régine pourrait s'éclairer d'une comparaison avec celle de Perlimplin.

C'est masqué, aussi, par une série de pseudonymes que Kierkegaard s'est adressé à sa lectrice, unique : Régine. Le renoncement à Régine, par la rupture de ses fiançailles avec elle, est pour lui un signe d'amour qu'il lui adresse. Cet amour de la jouissance duquel il s'exclue, va de pair avec la promotion de Régine pour l'éternité. Non seulement il lui dédie son œuvre, lui lègue sa fortune comme s'il avait été marié avec elle, mais surtout il veut par son sacrifice immortaliser le nom de Régine : « je peux lui donner une idée de l'importance qui lui revient et qui restera en mémoire après sa mort ; une idée de l'immortalité du nom qu'elle porte »<sup>23</sup>. L'écrit de Kierkegaard est littéralement le corps, mort, qu'il voue à Régine.

### *Le temps freudien du fantasme*

En resserrant la problématique autour du fantasme, nous trouvons un point d'appui.

Dans la forme la plus achevée de fantasme que Freud nous ait léguée, celle de *Un enfant est battu*, il faut reconnaître que si une dimension temporelle est présentée, c'est celle de la diachronie puisque Freud établit et reconstitue trois formulations du fantasme qui se succèdent dans le temps.

D'autre part, comme cela se vérifie dans la clinique, par ce fantasme le sujet se voue à soutenir la jouissance du père ; il se sacrifie par amour du père. C'est à cet endroit que ce fantasme, pour Freud, rencontre un point aveugle : car l'Œdipe tel que Freud en fait la théorie, a aussi pour conséquence d'éterniser le père. Comme l'a souligné à plusieurs reprises Lacan : « c'est dans ce rapport à l'Autre, le père tué, au-delà de ce trépas du meurtre originel, que se constitue cette forme suprême de l'amour. C'est le paradoxe non du tout dissimulé, même s'il est élidé par ce voile aux yeux qui semble toujours accompagner de Freud la lecture — ce temps est inéliminable —, qu'après le meurtre du père surgit pour lui-même si ceci ne nous est pas suffisamment expliqué, c'est assez pour que nous en retenions le temps comme essentiel dans ce qu'on peut appeler la structure mythique de l'Œdipe, cet amour suprême pour le père, lequel fait justement de ce trépas du meurtre originel la condition

---

23. S. Kierkegaard, *Lettres à Régine Olsen*, Editions Tisseau, Bazoges-en-Pareds, 1949, p. 158.

de sa présence désormais absolue. La mort en somme jouant ce rôle se manifestait comme pouvant seule le fixer dans cette sorte de réalité, sans doute la seule comme absolument perdurable, d'être comme absent »<sup>24</sup>. Et ailleurs : « Freud fait tout tenir sur la fonction du père. Le nœud bo n'est que la traduction de ceci : c'est comme on me le rappelait hier soir, l'amour et par-dessus le marché l'amour qu'on peut qualifier d'éternel, c'est ce qui se rapporte à la fonction du père, qui s'adresse à lui au nom de ceci que le père est le porteur de la castration<sup>25</sup>. »

Puisque ce fantasme *Un enfant est battu* est au service de l'amour du père et que l'amour du père est par la théorie indépassable car principiel et éternisé, il devient assurément difficile, à l'intérieur de la théorie freudienne, de se libérer des contraintes propres à ce fantasme. Pour le dire autrement, à l'intérieur de la théorie freudienne on ne sort pas de la solution masochiste<sup>26</sup>.

C'est précisément pour trouver une solution autre que nous suggérons de prendre appui sur un nouage de plusieurs dimensions temporelles étant donné que nous faisons un lien entre l'éternisation du père à laquelle aboutit Freud et l'échec d'une mise en jeu d'une pluralité de dimensions temporelles.

Il nous faut revenir ici sur l'affirmation de Freud selon laquelle l'inconscient ne connaît pas le temps. En fait il ne connaît pas la destruction qu'opère le temps de la durée. Mais tout indique chez Freud que l'inconscient connaît très bien le temps puisqu'il passe son temps à inverser l'ordre des souvenirs par rapport aux événements réels. Dans *Psychopathologie de la vie quotidienne* Freud a mis en évidence la particularité de la relation temporelle entre le souvenir de couverture et le contenu recouvert par lui ; le déplacement peut être récurrent, anticipant ou simultané<sup>27</sup>. La dernière phrase de la *Traumdeutung* ne montre-t-elle pas aussi que l'inconscient a une fonction nodale vis-à-vis du temps : « cet avenir pris comme présent par le rêveur est structuré par le désir indestructible à l'image de ce passé »<sup>28</sup>. C'est le désir qui fait tenir ensemble passé, présent, avenir, dans un ordre qui n'est ni linéaire ni continu.

Enfin c'est bien par une référence au temps que se constitue le désir inconscient qui se manifeste dans les symptômes et le fantasme. Un temps très tôt nommé par Freud : l'après-coup.

24. Séminaire *L'identification*, 21 mars 62, inédit.

25. Séminaire *Le sinthome*, 11 mai 76, inédit.

26. Cf. *Les non dupes errent, séminaire du 18 déc.* 73, inédit.

27. *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Payot, Paris, chap. 4.

28. *L'interprétation des rêves*, op. cit., passage retraduit.

Or, ce temps de l'après-coup ne s'étalonne pas sur la durée (malgré ce qu'indiquent les traductions de Freud en français où *nachträglich* est traduit : différé). Le temps de l'après-coup est un temps où s'articule véritablement une synchronie entre le présent et le passé, la reviviscence et la trace mnésique.

On peut montrer, me semble-t-il, au niveau du fonctionnement de ce temps selon Freud qu'il y a une élision dont une conséquence fut le retour au niveau du père de l'idée d'éternité.

Freud fut le premier à trouver une nomination qui nouait deux temps : la diachronie et la synchronie des traces mnésiques et leur reviviscence sous forme de souvenirs ou de fantasmes. Mais il s'avère que en rester à un nouage de deux temps seulement est insuffisant pour empêcher une projection de cette synchronie sur l'axe de la diachronie. Dans une note de son texte sur *L'homme aux loups*, Freud considère qu'il faudrait compter un troisième temps à l'après-coup. Celui où *L'homme aux loups* comprend consciemment en analyse ce qu'il avait compris inconsciemment à 4 ans, à l'époque du rêve. Mais Freud ajoute aussitôt : « qu'à juste titre l'analysé ne tient pas compte de ces trois phases temporelles et situe son moi actuel dans la situation depuis longtemps résolue. Nous le suivons sur ce terrain car une observation correcte de soi-même et une interprétation juste doivent permettre au résultat d'être comme si la distance existant entre la deuxième et la troisième phase temporelle pouvait être négligée »<sup>29</sup>. De toutes façons cette troisième phase mesure une durée, elle n'est donc pas un temps nouveau par rapport à ceux qui se nouent déjà dans l'après-coup.

### *Compter trois temps*

Pourtant, et nous l'avons exposé dans de précédents articles, nous devons bien compter non pas deux mais trois temps dans l'après-coup. Cela ressort à partir du moment où on étudie le temps grammatical de cet après-coup, à savoir le futur antérieur, « l'aurez-su » comme l'appellent Damourette et Pichon : « on choisit comme point d'observation un instant de l'avenir (1) et de ce point on considère l'événement en question comme antérieur à cet instant (2). Quant à la position chronologique de l'événement considéré par rapport au présent du réel du « moi-ici-maintenant » (3), elle n'est nullement marquée par

---

29. *Cinq psychanalyses*, op. cit., p. 356.

l'emploi de « l'aurez-su »<sup>30</sup>. Par exemple dans la phrase : « elle est fort distraite, elle pensait à mille choses, elle aura cru manger du poulet », l'événement est passé.

Si on reste à cette dénomination de passé, présent, avenir — répartitoire qui est critiqué par plusieurs grammairiens — on constate que le futur antérieur :

— en brise la continuité et instaure un hiatus entre ces temps, comme dans la phrase qui clôt la *Traumdeutung* et que nous avons citée,

— en bouleverse l'ordre et plus que ça même, instaure entre eux un rapport qui n'est précisément plus un rapport d'ordre : le futur antérieur noue de façon synchronique le passé, le présent et l'avenir, de façon telle qu'ils sont équivalents entre eux du point de vue de l'ordre chronologique, de la durée : le passé peut être après le présent et le présent après le futur.

Ainsi nous tirons une première conclusion : ce n'est qu'à partir de la reconnaissance de trois temps, noués d'une certaine façon (boroméenne pour anticiper sur la suite de ce travail) que se met à exister la synchronie comme dimension temporelle à part entière.

Pendant nommer ces trois temps passé, présent, avenir, est d'une certaine façon rester trop prisonnier de la vision diachronique du temps, même si on en bouleverse l'ordre.

Déjà Saint Augustin avait amorcé un pas en nommant les temps par des noms de noms : pour lui les termes de passé, présent, futur étaient impropres et il fallait leur substituer : la mémoire, qui est le présent du passé, la vision qui est le présent du présent et l'attente qui est le présent du futur<sup>31</sup>.

Son entreprise ne pouvait pas aboutir car il n'opérait pas un nouage de trois termes.

C'est justement cela qu'effectua Lacan en 1945, avec le temps logique. Il y a :

1) *l'instant de voir* : il est inaugural, c'est comme un tableau ; il est sur le plan de la synchronie ; le sujet qui s'y manifeste est celui impersonnel de « l'on sait que ».

2) *le temps pour comprendre* : il se déroule dans la diachronie ; il suppose un temps de méditation chez l'autre ; il introduit la forme de l'autre réciproque, du transitivisme.

Enfin le troisième temps, dont ce fut l'invention de Lacan de l'introduire comme dimension temporelle à part entière :

30. Cf. notre article « Comme est dit du père », *Littoral* 11/12 fév. 84.

31. *Les confessions*, Points, Editions Pierre Horay, Le Seuil, 1982, Livre 11, p. 317.

3) *le moment de conclure* : il surgit sur le mode subjectif d'un temps de retard sur les autres et se présente logiquement comme l'urgence du moment de conclure ; c'est l'émergence du je psychologique qui se dégage du transitivity spéculaire par l'appoint d'une tendance éveillée comme jalousie ; le je se définit par la subjectivation d'une concurrence avec l'autre ; le jugement assertif se manifeste par un acte qui anticipe sur sa certitude ; c'est le temps de la hâte, de la scansion suspensive ; c'est l'objet *a* qui la thétise (la hâte). A ce temps affleure la forme ontologique de l'angoisse reflétée dans l'expression grammaticale : « de peur que »<sup>32</sup>.

De là nous tirons notre deuxième conclusion : l'après-coup sera notre opérateur temporel, en tant qu'il est nouage de trois dimensions temporelles irréductibles : l'instant de voir, le temps pour comprendre, le moment de conclure.

On comprend mieux dès lors pourquoi cet opérateur temporel n'a pas pu pleinement jouer chez Freud, pourquoi en particulier il n'a pas pu faire se dissoudre l'idée d'éternité. C'est qu'il manquait au nouage de l'après-coup chez Freud la reconnaissance du troisième temps qui lui est lié : celui du moment de conclure. Cela peut se vérifier dans le cas de L'homme aux loups : l'après-coup y est un nœud d'instant de voir et de temps pour comprendre mais sans moment de conclure.

L'instant de voir c'est cette impression lors du regard sur le coït des parents que l'enfant éprouve à un an et demi et à laquelle il ne peut réagir de façon satisfaisante, qu'il ne comprend pas. La compréhension vient après-coup, à l'époque du rêve, à 4 ans, parce que entre-temps il y a eu le développement sexuel de l'enfant et les séductions qu'il a subies. Le temps entre un an et demi et quatre ans est celui de la durée du temps pour comprendre. Les conditions étaient remplies au moment du rêve pour le nouage au troisième temps, celui du moment de conclure. La veille du rêve — qui est la veille du jour de son anniversaire et de Noël en même temps — l'enfant était, dit Freud, dans un état d'attente tendue, anxieuse donc, de ce jour qui devait lui apporter sa double ration de cadeaux. Il anticipait la réalisation de ses souhaits. Les conditions étaient remplies pour que ce rêve fasse interprétation conclusive. Ce ne fut pas le cas puisque on sait que loin d'apaiser l'angoisse, le rêve va la perpétuer par le biais de la phobie.

Le moment de conclure n'eut pas lieu non plus par la suite lors de l'analyse du rêve avec Freud. C'est d'ailleurs bien cette impossibilité de

---

32. Les caractéristiques de ces trois temps, que nous avons rassemblées ici, sont réparties entre : *Le Temps logique, L'identification (16 mai 62), Séminaire : Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse (13 janvier 65), Encore, Le Seuil, p. 47.*

conclure qui a fini par faire symptôme, au point que Freud ait décidé lui-même de fixer un terme à son analyse. A la place du terme que L'homme aux loups aurait dû trouver, à la place du terme qui aurait permis le nouage effectif du moment de conclure. De sorte que L'homme aux loups signait encore à la fin de sa vie des cartes postales de son rêve. Ce qui est bien le signe que pour lui son rêve n'a pas été interprété.

Cela démontre a contrario l'absence de nouage de trois temps ; l'après-coup est resté un nouage d'instant de voir et de temps pour comprendre qui s'est prolongé de façon symptomatique, pour l'éternité.

Pour dévier le cours de ce qui, dans la théorie freudienne du fantasme se dirige vers l'éternité, la jouissance du père éternel, nous proposons de lire le fantasme *Un enfant est battu* à l'aide de cet opérateur, l'après-coup en tant qu'il noue trois dimensions temporelles.

Nous nous autorisons de cette lecture du fait que nous reconnaissons au fantasme une structure temporelle, synchronique, que nous pouvons identifier à celle exprimée par le futur antérieur. Car comme le dit Lacan commentant la synchronie du fantasme sur le graphe, « au fond même du fantasme il y a un « il l'aura voulu »<sup>33</sup>.

Ainsi pour le fantasme *Un enfant est battu*, on ne considérera plus que les trois formulations sont trois formulations échelonnées selon la durée, la succession, qui, dans l'interprétation de Freud remonte le cours des générations jusqu'aux temps immémoriaux du meurtre originel du père, mais on considérera que ces trois formulations doivent être lues synchroniquement, comme structure du temps du fantasme.

Le deuxième temps du fantasme, *je suis battu par le père*, est ce point virtuel du futur, d'observation, d'anticipation, de vœu d'où le sujet considère l'événement en question, le souvenir qui se rattache à la première phase — *le père bat l'enfant que je hais* — antérieure à celle qui représente le sujet pour le présent : *un enfant est battu*.

Au moyen des trois nominations temporelles de Lacan, cela conduit aux équivalences suivantes : la troisième phase de Freud (*un enfant est battu*) sera le premier temps pour nous : celui de l'instant de regard. C'est un temps qui fait tableau, le tableau de la scène du fantasme. Le sujet qui s'y exprime est le sujet de l'on impersonnel. Le sujet \$ n'est plus qu'un « on », un « on bat ». Il devient instrument phallique en tant qu'il est ici instrument de son annulation, confronté à l'objet *a*, un enfant originel, sans détermination de sexe, une sorte d'extrait de l'objet comme le dit Lacan. Ce temps est la matrice d'une hypothèse celle par laquelle le sujet va s'interroger sur son désir.

33. *L'identification*, 9 mai 62, inédit.

La première phase de Freud (*le père bat l'enfant haï par moi*) sera pour nous le deuxième temps : le temps pour comprendre.

Il correspond à la mise en place de l'Autre telle qu'elle s'exprime par l'élaboration secondaire<sup>34</sup> : des morceaux de vu, d'entendu sont rassemblés en prenant en compte la compréhensibilité. Le sujet est dominé par l'identification spéculaire. Cependant l'émergence à cette phase de l'appoint d'une tendance éveillée comme jalousie va appeler le troisième temps. La deuxième phase de Freud (*je suis battu par le père*) sera ce troisième temps : le moment de conclure. Il surgit sur le mode subjectif d'un temps de retard du fait de la concurrence avec l'autre, et ce temps de retard donne un caractère d'urgence à la formulation : vite, que mon père me batte de peur que, battant mon frère, ce ne soit lui qu'il préfère (... battre).

Selon Freud, cette phase est reconstruite par l'analyste : autrement dit, elle correspond à une nécessité logique déductive ; elle est inconsciente car elle marque la place d'une énonciation du désir (battre), lequel est inarticulable comme tel sinon par le lien de son articulation.

En introduisant la dimension de la hâte dans le fantasme et en la faisant équivaloir à la formule de la deuxième phase, nous rendons compte du fait qu'en clinique cette deuxième phase puisse s'énoncer comme telle. Cette interprétation peut aussi servir d'introduction à la valeur positive du « battre » dans l'analyse, en tant qu'il peut être moment de nouage ou de rupture de réel, de symbolique, d'imaginaire.

Enfin en découle aussi que l'amour du père éternel, qui est l'élément nœud pour Freud, qui engendre une certitude, s'avère dépendre en dernière instance des seules dimensions temporelles qui le nouent et que le fantasme a précisément pour fonction d'anticiper cette certitude.

L'indestructibilité du désir est la répétition de ce nœud temporel où le fantasme répond à une défaillance pour le sujet à se nommer au niveau d'une instance, celle du désir.

---

34. Cf. l'« E.S. », *Littoral* 10, oct. 83.

## Allogène

### ARGUMENT

Lors de ses causeries à Saint-Anne sur *Le Savoir du Psychanalyste*, le 3 février 1972, Lacan s'interroge sur la nomination « bâtarde » de « quadripode » et, gêné de ne point trouver le mot qui désigne cette formation hybride composée à la fois d'une racine grecque et d'une autre latine en appelle instamment au public pour lever l'oubli... ça ne lui revient pas...

Faire retour sur ce lieu allogène de l'énonciation de Lacan — la maldonne de la sexuaton, l'unade, l'Une-Bévue — c'est interroger la perpétuation de la théorie analytique dans sa transmission, voire son *hainamoration* : suit-elle résolument, fatalement, un cycle sinusoïdal d'amour ou de haine qui se cristalliserait sur une formule homophonique du type « Tu es mon maître », ou laisse-t-elle quelque chance à une lecture du « réel » en jeu, dès lors que vient en position maîtresse, l'effet de cristal de la langue ?

On tiendra ici pour exemplaire la façon dont Lacan lit Freud, quand, notamment, il fait *père-mutation* du mytheme œdipien à travers le mathème des Quatre Discours : on essaiera de montrer qu'il fait passer le texte analytique du forfait œdipien à la démesure du réel, à l'excessant du « il n'y a pas de rapport sexuel ». Il pourra alors se permettre de mettre l'un-comptable au pied du mur... Mais cette combinaison « allopatte » ne représente qu'un moment dans la genèse de ses conceptions, un temps de mi-dire et de mi-prise du réel en souffrance, puisqu'il aura recours, par la suite, à l'écriture nodale. Cet oubli de Lacan nous rappelle que le lire, suppose de repérer dans son œuvre, le travail incessant de l'allogène, l'exigence d'une « allogénéthique »...

## CONSÉQUENCES

Allogène n'est pas hétérogène. Dans la *Poétique*, Aristote s'interroge sur la constitution de l'espace tragique comme unité de lieu. Afin d'en établir la règle chronologique — le commencement, le milieu, la fin —, il utilise tour à tour, les termes grecs « *allos* » et « *étéros* » qui servent à délimiter le champ des événements surgissant ou se succédant dans une pièce.

« *Allos* » semblerait plutôt marquer l'émergence radicale du un dans son étrangeté, dans une différence qui ne présuppose rien — par opposition à « *autos* » désignant le même — alors qu'*étéros* se situerait, lui, comme deuxième supposant déjà le « un » du semblable (*omoios*).

Plus récemment, dans notre histoire, ce type de nomination qualifiée de combinaison hybride par notre aire culturelle, a donné lieu à résistance voire protestation avant d'être admise couramment :

Au premier congrès aéronautique international (1889), Monsieur Labrousse déclare :

« Je proteste contre l'adoption des mots aéronef et aéronat dérivant de aer grec et des mots latins navis, natatio, pour désigner des appareils plus lourds que l'air et des ballons dirigeables allongés. Je vois là une faute de français contraire à l'usage, qui n'admet pas, dans la formation des composés, la fusion d'une racine grecque et d'une racine latine. »

Prendre en compte cette formation allogène de l'inscription théorique, c'est sortir d'une lecture mimétique ou d'une spéculation en miroir (que ce soit, du reste, la figure du reflet ou de l'inversion), l'ouvrir paradoxalement à la religiosité d'une dé-liaison. Lire, relire suppose de considérer que toute écriture laisse à désirer. Ne pas laisser s'installer le champ de l'énoncé dans une rassurante autochtonie, le mettre à l'exil, le soumettre à migration.

Par sa mi-prise même du « réel », toute écriture peut prêter à méprises interprétatives.

Une exigence allogénéthique entraîne le souci de ne pas écarter ce qui gêne, fait boîtierie, aporie dans la genèse des conceptions ; de remonter, également, aux conditions de leur production et de leur engendrement. En somme, l'énonciation du désir théorique, qui n'est pas sans faire nœud avec la théorie du désir : « L'énonciation inconsciente est ce qu'est le désir en tant que manque du 1 » (*D'un Autre à l'autre*).

## UNE LECTURE HORS PÈRE...

Au fond, dans la descendance théorique, le mythe d'Œdipe — sans lequel la psychanalyse relèverait du délire — a pu donner lieu à plusieurs types de lecture :

- une lecture amoureuse — à la limite incestueuse — servile qui en reconduit et perpétue les fondements, laissant Freud en position de supposé savoir ;

- une lecture haineuse, qui en perpètre le meurtre théorique, prend le contre-pied, se situe aux antipodes, met Freud et Lacan à l'épreuve d'une désupposition de leur savoir. C'est le cas, probablement, de *l'Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari : en avançant la schizo-analyse, en glorifiant la déterritorialisation schizophrénique, ils tentent de faire passer les intensités éclatées du corps du psychotique, ses identifications délirantes pour une subversion du Nom-du-Père. En cela-même, ils ratent en quoi, dans le texte psychotique, fait retour une version du père en souffrance, la question de son réglage dans le « *réel du symbolique* » de la langue ;

- à cette « exécution » hainamoureuse de la théorie, Lacan propose de substituer un autre espace où se suspende ce premier instant hâtif d'une hainamoration de lecture pour déboucher sur *l'hainamatoire* d'un autre temps pour comprendre, voire conclure.

Cette lecture que l'on pourrait appeler « *chaînœud* » ou « *nœudi-paienne* », cette opération ne porte pas sur le meurtre du père théorique mais sur la mise en pièces textuelle de son écrit, la mise en « deux-meure » du jeu de ses signifiants, de ses lettres, dans leurs chaînes, leurs nœuds, leurs paires ordonnées. La fracture du texte ne se fait qu'au prix de la dette à ces écritures-déjà exposées, la considération de leur facture, la reconnaissance de leur « pâte ». Par un autre tour d'écriture...

Cette formulation nous inviterait plutôt à déchiffrer toute écriture comme les couches successives d'un palimpseste.

Ainsi, les Quatre Discours donnent au territoire œdipien une autre tournure ; par là-même Lacan situe le savoir de Freud à une place d'insu-position. Ce mathème déplace l'articulation imaginaire/symbolique du mythe, en opérant, par le jeu de petites lettres, une réduction de la version du père à l'échelle du réel de la jouissance : la notation de l'objet a troué le jeu de la paire signifiante  $S_1 S_2$ , bordant le champ de la jouissance et débordant du même coup le symbolique pour marquer son point d'irréductible (a vient à fonctionner en contre-point de la pierre

angulaire du Nom du Père, comme pierre de touche, rebut du jeu signifiant, chute du rébus littéral).

Il faut suivre pas à pas la genèse et la construction de ce schéma avec les commentaires de Lacan qui l'accompagnent :

« Complétons d'abord ce qui fut à deux pieds... »

$S_1 - S_2$  qui, déjà, est déplacement de l'algorithme linguistique saussurien  $\frac{S}{s}$  puisqu'il ex-centre autrement la barre et la division du sujet.

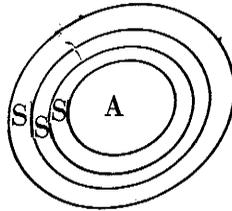
« ... puis à trois pieds... »

$$\frac{S_1}{\emptyset} \rightarrow S_2$$

« ... donnons lui son quatrième... »  $\frac{S_1}{\emptyset} \rightarrow \frac{S_2}{a}$

Cette écriture, d'abord, règle le jeu du signifiant sur un rapport d'indexation :  $S_1$  le signifiant-maître,  $S_2$  le savoir (Lacan ne cessera pas, du reste de revenir sur cette ordination).

L'introduction de  $a$ , ensuite, tire sa nécessité d'une aporie de la théorie des ensembles : en effet,  $S_2$  le savoir ne peut désigner à la fois un élément de l'ensemble et en représenter la classe (l'inscription  $a$  marque ce trou au lieu de l'Autre, la répétition infinie des  $S$  n'arrêtant jamais le recul de  $A$ ). Ce schéma extrait du séminaire : *D'un Autre à l'autre* en figure la structure.



On pourrait dire, enfin, que le pari lacanien de cette écriture travaille autour du pari de Pascal dont Lacan se plaît à remarquer à plusieurs reprises, qu'on en a retrouvé la trace « sur une feuille de papier plié en quatre qui n'est pas passé à écrit définitif ». Il réinterprète donc la question du gain ou de la perte, par rapport à l'existence ou l'inexistence de Dieu, en termes de déperdition de la jouissance et mise en jeu de l'objet perdu ( $a$ ) comme plus-de jouir (cf. *D'un Autre à l'autre*).

A	0	$\infty$
$\bar{A}$	a	0

Si la jouissance à la théorie n'est pas-toute, il faut alors considérer le jeu de ses différentes écritures comme un réseau, un treillis de gains et de pertes au regard des opérations qu'elles permettent d'effectuer.

« Ce que lui a demandé la chimère, il aurait pu y avoir beaucoup d'autres réponses ; quatre pattes, deux pattes, trois pattes, il aurait pu dire : c'est le schéma de Lacan. »

L'envers de la psychanalyse.

Par ce tournant des Quatre Discours, l'oracle des théories passe à l'écrit de la théorie. Cette légende qui fait quadrillage du champ de la jouissance, inscrit sur une autre échelle la distance de l'écrit à la parole. La nostalgie œdipienne se brise en algèbre du réel, au rythme de sa souffrance, de son algorithme. L'enflure du mythe, sa structure de fiction tournent à la raréfaction d'une écriture : lettres, grammes « pulvérulents » pèsent le poids de l'impossible, en pulvérisant, étirant aux quatre coins le triangle œdipien qui se tétraédrise. Virulente opération qui s'inscrit dans la turbulence des Quatre Discours. La psychanalyse se dépoussière et ça sent la poudre... Lacan n'y va pas par quatre chemins... Là où, du reste, la légende hésite à dire si le défilé où Œdipe tue son père Laios comporte trois ou quatre embranchements.

Bifurcation radicale où la lettre grecque  $\lambda$ , marquant la lignée boîteuse de Labdacos père de Laios tout autant que la ligature d'Œdipe, vire au mathème en forme de  $\chi$ , lequel fait littéralement détour en chicane, chimère, tourniquet du rapport sexuel. C'est bien là que l'Œdipe de Freud fait tracas et chicane pour Lacan : de ce rêve de Freud, Lacan en produit la *rév-olution*.

### L'ENTRÊVE FREUD/LACAN

Lacan, sans relâche, s'interroge tout au long de son œuvre, sur le dit Œdipe : qu'est-ce qui fait entrave ? quoi y comprendre, y entraver ?

Il est singulier de constater que c'est la formule chimique de la triméthylamine qui fit « solution de continuité » pour Freud, dans le rêve inaugural de l'Injection faite à Irma, en inscrivant le renvoi au sexuel comme cause, mais sans pour autant préjuger de sa structure (le chiffrage autour du trois laissant encore à désirer... réel traumatique ? symbolique œdipien ?)

Il est non moins étonnant de repérer que ces quatre petites lettres produites par Lacan, dans une combinatoire rotative, peuvent fonctionner, à cette époque, comme gain, franchissement interprétatif, dit-solution de l'Œdipe freudien. Mais, là encore, cette écriture laissera place à de la perte puisque Lacan reprendra autrement la question de la jouissance, du Nom du Père et de l'objet a autour d'une approche nodale.

Il y a, également, la façon dont Lacan commente certains rêves rapportés par Freud, notamment autour du père (« Père ne vois-tu pas que je brûle », « Il ne savait pas qu'il était mort »). On pourrait dire que Lacan en accentue le passage au réel : le vœu œdipien n'apparaissant que comme mi-lieu interprétatif, étape intermédiaire du rêve, souvenir-écran du nœud radical du désir, alibi, défense contre sa forme abyssale, énigmatique. Le sujet, par la mort de son père, est désormais affronté à la mort et à son désir, ce dont jusque-là, la présence du père le protégeait. Cela amènerait à déconstruire la représentation linéaire, diachronique de l'évolution de l'œuvre lacanienne — une coupure épistémologique localisée tardivement autour du réel — puisque cette notion est déjà au travail dans les premiers séminaires autour de la question du père (cf. *La relation d'objet, Le désir et son interprétation*).

#### DU NÉCESSAIRE FREUDIEN À L'IMPOSSIBLE LACANIEN :

Dans *L'Objet de la Psychanalyse*, Lacan s'interroge sur sa lecture de Freud : « repenser Freud, voilà ma méthode », et associant sur l'étymologie grecque, poursuit : « c'est une voie reprise par après. »

Il avance alors l'exigence topologique d'une lecture qui tiendrait sa nécessité d'une structure de double-tour (cf. la bande Mœbius). Mais cet après-coup ne saurait en aucun cas se réduire à un retour au point de départ ou à un simple redoublement. L'Œdipe de Freud pourrait donc être regardé dans la torsion d'un double tour, d'un envers et d'un endroit : si la bande œdipienne dé-limite l'espace de la loi, elle laisse en pleine débandade l'aloï du rapport sexuel (c'est ce qui choit dans le regard d'Œdipe). « L'Œdipe — dit Lacan — n'enseigne pas du tout sur ce que c'est d'être un homme et une femme, ne renseigne pas sur ce choix-là ».

L'écriture de mouche des quadripodes réduit en poussière « un moi si sûr ». Écriture ténue, d'une compression détonnante, tentant d'appriivoiser, moucheter l'impossible.

Lacan lit le mythe comme limite de l'impossible : a, S<sub>1</sub>, S<sub>2</sub>,  $\oint$ ,

chiffrent une autre assise du champ de la jouissance qui inscrit le bancal et laisse place encore au travail de l'hybride.

On peut s'asseoir dessus, mais ce n'est pas de tout repos si on s'imagine assis sur un tétraèdre posé sur la pointe... »

*Le Savoir du Psychanalyste.*

Supplique, assise suppliante de l'insu qui borde le sujet, fait sa pliure : c'est la réplique d'Œdipe-Roi, déjà en lui-même, tragique mise en abîme de l'insu.

« Tu es à ton insu lié d'un nœud infâme avec ce que tu chéris le plus au monde. »

« Tu es un enfant supposé, tu n'es qu'un bâtard. »

« Tu ne vois pas dans quel abîme tu es tombé »

*Œdipe-Roi.*

Ces graphes, donc, épingle et chevillent le corps du mythe, ses zones imaginaires — les pieds, l'articulation des chevilles, les yeux crevés avec les aiguilles de Jocaste — à la combinatoire de quatre lettres et de quatre places faisant trou du réel. Lacan prend la formation du mythe au pied de la lettre, une mal-formation d'Œdipe impuissant à dire l'impossible du rapport sexuel. Si « le retour du refoulé c'est l'écrit » (... *Ou pire*) on peut alors considérer que Lacan inscrit, par la permutation des quarts de tour, ce que le mythe d'Œdipe foule encore aux pieds, la structure de la jouissance qu'il refoule.

Écriture exorbitante qui déplace la trajectoire œdipienne : son étrangeté d'homme déchu, errant se radicalise pour tout vivant en « *exil* » du rapport sexuel. La thèse de Lacan est d'appareiller le pédoncule de la jouissance en interprétant l'Œdipe comme un résidu de prothèse orthopédique devant l'abîme du « il n'y a pas de rapport sexuel ».

Si l'on osait mimer la formation allogène d'un néologisme psychotique, on pourrait dire qu'il « *apaparaye* » sa formulation. Il dissémine, mine, minéralogise le mythe. La chambre de la scène primitive ou des parents combinés dérive vers la chambre à air de la loi torique et l'aléa du combinatoire. Cette écriture produit une mise en abîme du texte freudien, non par pure spécularité de l'image renvoyé par un autre miroir, mais par translation, père-mutation du corps mythique d'Œdipe en lettres qui bordent un réel impossible : c'est l'écart du tour lacanien, supplémenté par le virage interne aux quatre discours et le tournage de ces termes autour des places.

$S_1 \rightarrow S_2$  Le discours du maître inscrit le virage bancaire du savoir de § a l'esclave, soustrait, confisque au profit du maître.

$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$  Le discours de l'hystérique se positionne comme recherche d'un signifiant-maître et de son savoir.

Les places sont celles de :

<u>agent</u>	<u>autre</u>
vérité	production

Les termes sont :

$S_1$  : Le signifiant maître

$S_2$  : Le savoir

$\$$  : le sujet

a : le plus de jour.

$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$  Dans le discours analytique, c'est l'association libre qui est mise en position maîtresse.

$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$  Enfin, le discours universitaire place le savoir au poste de commandement.

Le discours analytique, qui résulte de cette structure rotative, propose un dé-tournement de la fonction du maître et de l'opération du plus-de-jour : l'objet a n'est plus recouvert mais fonctionne à découvert ; en position d'agent voire « *d'exposant* », de « *raison* » du dé-placement de la jouissance.

#### COMBINATOIRE ET ÉCRITURE :

J. Allouch a montré (« Les trois petits points du retour à... » Littoral n° 9) comment, dans le champ de la discursivité, le montage des Quatre Discours faisait réplique à la typologie des formations textuelles proposées par Foucault. Si nous considérons que toute écriture est une formation allogène dont l'inscription fait condensation et déplacement d'autres champs théoriques (linguistique, logique, mathématiques, topologie, philosophie...), il faut également examiner comment la construction des quadripodes fait interférence avec l'approche anthropologique du mythe élaborée par Lévi-Strauss (cf. La structure des mythes : pages 227-255 — *Anthropologie Structurale*).

En manipulant les différentes séquences et versions du mythe comme une partition, il en dégage une toute autre portée : ce jeu de tensions, d'harmonie et de dysharmonie, de contradiction dans les événements l'amène à proposer du mythe d'Édipe l'interprétation suivante.

« Il exprimerait l'impossibilité où se trouve une société qui professé de croire à l'autochtonie de l'homme (ainsi Pausanias, VIII, XXIX, 4 : le végétal est le modèle de l'homme) de passer, de cette théorie, à la

reconnaissance que chacun de nous est réellement né de l'union d'un homme et d'une femme... »

Ce qui n'est pas, du reste, sans faire écho à cet « excès de réel » psychotique produisant des délires de filiation cosmologiques, des conceptions machiniques de l'origine, des théories minéralogiques de la descendance. Ce qui fait retour, là encore, étant la tension théorique autour du Nom du Père... (sa défaillance, ses suppléances).

Lévi-Strauss poursuit :

« ... On s'est souvent demandé pourquoi les mythes, et plus généralement la littérature orale, font un si fréquent usage de la duplication, triplification ou quadruplication d'une même séquence. Si on accepte nos hypothèses, la réponse est facile. La répétition a une fonction propre, qui est de rendre manifeste la structure du mythe... Tout mythe possède donc une structure feuilletée qui transparait à la surface, si l'on peut dire, dans et par le procédé de la répétition... »

S'il est vrai que l'objet du mythe est de fournir un modèle logique pour résoudre une contradiction (tâche irréalisable quand la contradiction est réelle)... le mythe se développera comme en spirale, jusqu'à ce que l'impulsion intellectuelle qui lui a donné naissance soit épuisée.

La *croissance* du mythe est donc continue, par opposition avec sa *structure* qui reste discontinue. Si l'on nous permet une image risquée, le mythe est un être verbal qui occupe, dans le domaine de la parole, une place comparable à celle qui revient au cristal dans le monde de la matière physique. Vis-à-vis de la *langue*, d'une part, de la *parole*, de l'autre, sa position serait en effet analogue à celle du cristal : objet intermédiaire entre un agrégat statistique de molécules et la structure moléculaire elle-même. »

L'écriture des « quadripodes », quadriphonique dans le feuilletement répété mais rotatif des petites lettres, donnerait quatre positions à la structure, et tenterait de cristalliser la ré-partition de la jouissance comme bordant le champ de l'impossible.

Le croisement avec ce texte rendrait alors moins énigmatique la formule de Lacan sur « l'effet de cristal de la langue » : la portée d'une interprétation pourrait être entendue comme tour, tournure faisant effet de cristal pour la parole de l'analysant, mi-lieu, mi-prise, coupure dans la discontinuité d'une équivoque signifiante, pour ouvrir une autre partition de l'objet a, une autre ré-partition des lettres et des bords d'impossibilité.

De ce parcours, il résulte le double-tour d'une question : qu'en est-il de notre rapport au père théorique, dans un travail de lecture et de transmission ? (Freud, Lacan, Freud lu par Lacan).

Et qu'en est-il de la théorie du père à travers les écritures successives du discours analytique ?

S'il y a quelque chance d'outre-passer un rapport d'hainamoration au père, c'est peut-être à la condition de cette double exigence : la père-sistance, dans les formules de la sexuation de l'inscription du père comme *nécessité* — il a fonction d'introduire à la castration — ne peut pas faire *cécité* sur l'impossible du rapport sexuel. Cette écriture :  $\exists x.\Phi x$  fait, là encore, brisûre, dans le réel de la lettre, du mythe de *Totem et Tabou*. Qu'il faille le père... C'est du manque que le falloir vire à la nécessité. Alors, Lacan « *hold-up* »-t-il le père freudien ? En tout cas, il ne demeure soutien qu'au prix de ne pas en être dupe...

« IL N'Y A PAS DE RAPPORT TEXTUEL... »

Cette question du père s'inscrit encore dans une écriture composée de lettres (Quatre Discours, formules de la sexuation). Il faudrait, alors, démontrer la limite de ces formalisations, repérer ce qui entraîne le recours à une écriture borroméenne, la sortie d'une logique de la concaténation — d'ordre et de mesure — à une nodalisation des appartenances, une modalisation des catégories : Réel/Symbolique/Imaginaire.

Il faudra aussi dire quelles incidences cliniques — notamment sur la question de la forclusion psychotique et de sa relève — peut avoir la version du Nom du père paradoxalement réduite et étendue au nouage de l'objet a selon les *trois* registres (il n'occupe plus, en effet, la position de variable discrète, séparée, discontinue appartenant exclusivement au champ du symbolique comme dans la première théorie des psychoses...).

Qu'il faille la théorie... Prendre la mesure de ses nécessaires enchaînements s'éprouve à la démesure d'impossible qu'elle déchaîne.

## « Mésalliance et amour de transfert »

Deux questions prévalent dans la manière dont Freud articule le problème du transfert, l'une concernant son authenticité, et l'autre, l'amour de transfert, se conjoignant dans cette interrogation : l'amour de transfert est-il un amour authentique ? Singulière question, en ce qu'elle laisserait supposer un objet qui serait justifié d'être « cause » de l'amour. Freud, certes, ne s'y trompe pas, nous amenant ainsi à penser qu'une autre question, sur laquelle il bute, doit être à l'œuvre dans celle-ci et nouée à celle de l'amour. Est nouée à l'amour, en effet, cette énigme que lui pose sa femme (Que veut la femme ?), celle qui n'est « pas toute » au sens où elle n'a pas seulement affaire à la fonction phallique, mais où elle a rapport également, d'être dans le rapport sexuel radicalement l'Autre, au signifiant de cet Autre, en tant que, comme Autre, il ne peut rester que toujours Autre. C'est ce point, que Lacan écrit  $S(\bar{A})$ , que Freud n'arrive pas à articuler, qui est à l'œuvre comme énigme dans l'interrogation posée sur l'amour de transfert. Point de butée à sa théorisation, comme cet autre qu'il nommera le « roc de la castration »<sup>1</sup>. Freud en appellera alors à la biologie comme pouvant seule dire ce qu'il en serait de cet Autre sexe, « symbolisé par le corps »<sup>2</sup>.

Si l'amour porte l'énigme de la femme, l'énigme d'une jouissance qui serait radicalement Autre (cherchée notamment à travers ladite

---

1. « Analyse finie et infinie », S. Freud, *Studienausgabe, Schriften zur Behandlungstechnik, « Die endliche und unendliche Analyse »*, Fischer, Frankfurt am Main, GW XVII.

2. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre XX, « Encore », Paris, Seuil.

jouissance « vaginale »), au-delà du principe de plaisir, c'est aussi par là qu'il fait obstacle, voire écran, à ce que Freud puisse élaborer cet autre point où l'amour débouche sur la haine, et qu'il finit par recouvrir du terme d'ambivalence. Or, dans ce terme que Freud reprend de Bleuler<sup>3</sup> pour des raisons qui ne sauraient être séparées de sa demande à Jung et de la place que tient Bleuler dans leur correspondance<sup>4</sup> comme lieu de résistance à la théorie sexuelle, le « bi » de « bi »-valence est comme un écho du « bi » de « bi »-sexualité (où Freud interroge Fliess sur la sexualité féminine et son rapport au biologique), et, dans la prégnance de la lettre, par ce qu'il tente de nommer de l'énigme de la femme, occulte ce point où l'énamoration débouche sur l'hainamoration.

C'est ainsi que de la haine de transfert Freud fait peu état dans ses écrits. Ce n'est qu'en 1909, avec « l'homme aux rats » que cette question commence à être traitée. Freud y écrit à ce propos<sup>5</sup> : « Il fait rage dans notre énamoré (*Verliebten* : celui qui est en-amouré, pris dans la passion amoureuse) un combat entre amour et haine, qui valent pour la même personne, et ce combat est présenté (*dargestellt*) plastiquement (*plastisch*) dans l'action (*Handlung* : action, acte, mais aussi manipulation) contraignante (*zwanghaft*), également significative symboliquement, d'écarter la pierre du chemin sur lequel elle [la femme aimée] doit passer, et puis de revenir (*rückgängig machen* : annuler, résilier) à nouveau sur cet acte d'amour, de reposer la pierre... La signification de tels actes en deux temps (*zweizeitig*) réside dans la présentation du conflit de deux sollicitations (*Regungen* : ce qui met en mouvement ; traduit habituellement par « motion ».) antagonistes (*gegensätzlich*), à peu près de même importance, pour autant que j'aie pu en faire l'expérience jusqu'à ce jour, toujours de l'antagonisme de l'amour et de la haine... Au lieu, comme cela arrive régulièrement dans l'hystérie, de trouver un compromis qui, *en une présentation*<sup>6</sup>, suffit aux deux antagonistes — deux mouches d'un coup — ici, les deux antagonistes sont satisfaits, chacun pris isolément (*jeder einzeln*), naturellement pas sans que la tentative ait été faite d'établir entre les deux, hostiles l'un à

3. Bleuler a proposé ce terme dans un essai publié dans le premier numéro du *Zentralblatt für Psychoanalyse*, en 1910 : « Conférence sur l'ambivalence ».

4. S. Freud — C. Jung, « *Correspondance* », NRF, Gallimard. Par exemple, livre II, lettres 188F, 193J, 194F, 214F, 218F, 231F...

5. S. Freud, *Cinq psychanalyses*, Paris, P.U.F., « *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose* », Fischer, GW VII (p. 413).

Toutes les traductions sont des retraductions faites par nous.

6. Souligné par nous, comme pour la majorité des termes français de la traduction.

l'autre, une sorte de nouage<sup>7</sup> (*Verknüpfung*) logique — souvent avec violation de toute logique. »

D'emblée, la haine se pose face à l'amour et dans son rapport à lui, ici, dans les termes d'un « combat » qu'ils se livreraient, termes produits par la névrose obsessionnelle, à la différence de l'hystérie qui réussirait un « compromis » (comme elle le fait pour la bisexualité... cf. « Les fantasmes hystériques et la bisexualité »). Ce qui va se produire alors, c'est le refoulement de la haine au profit de l'amour. Cependant, le mécanisme du déplacement, typique de la névrose obsessionnelle, rend celui-ci précaire et nécessite un combat incessant... d'où la compulsion aux doutes, la rumination... Et Freud ajoute : « *Nous connaissons trop peu la nature de l'amour* pour prendre ici une décision précise ; en particulier, le rapport de son *facteur négatif* aux composantes sadiques de la libido, est complètement non-éclairci... » compliquant de ce fait, un pur et simple antagonisme amour-haine. Car, si Freud, en parlant de « facteur négatif » de l'amour, fait référence à la haine, cette dernière se trouve distincte des composantes sadiques de la libido, puisque se pose le problème de leurs rapports, et devient alors un des versants (négatif) de quelque chose qui serait « l'amour », qui aurait donc aussi un versant positif, mais dont la nature resterait à préciser. L'antagonisme se situerait là entre « positif » et « négatif » de l'amour. Comme exemple de ceci dans le registre du transfert sur le médecin, Freud donne ce rêve de l'homme aux rats où celui-ci veut présenter à Freud ses condoléances pour la mort de sa mère et où, par la peur de rire, il préfère écrire une carte avec deux lettres « p.c. » (pour condoléances) ; « mais ces lettres se métamorphosent pendant qu'il écrit en "p.f." (pour féliciter) ». L'antagonisme, par le biais de la lettre, devient métamorphose, c'est à dire changement de forme, d'aspect. L'amour se métamorphose en haine... En est-il pour autant différent, voire contradictoire ? Car, « p.f. », pour « féliciter » Freud de la mort de sa mère, peut tout aussi bien être une lettre d'amour : pour Freud... la mort de sa mère ! Peut-être est-ce le plus grand vœu d'amour que puisse faire, pour lui, l'homme aux rats ?

On le voit, « antagonisme », « facteur négatif », « métamorphose », « ambivalence », et même la dualité Eros-Thanatos dans ce qui s'en engendrerait de sadisme, aucun de ces termes ne vient répondre à la question du rapport amour-haine d'une manière satisfaisante.

Dès lors, il apparaît nécessaire de remettre ses pas dans les traces de Freud pour pouvoir suivre son travail sur le transfert.

---

7. On remarquera ici le terme de « nouage » logique, renvoyant à la « mésalliance » ou « faux nouage ».

Si, à la différence de Breuer, Freud a accepté d'entendre ce qu'il va nommer « transfert », c'est que, parallèlement, il élaborait une théorie des névroses qui lui donne les termes avec lesquels mettre cette distance sans laquelle le discours de l'hystérique engendre la fuite (dans l'interrogation qu'elle produit sur l'amour) ou le rejet (de l'impuissance qu'elle questionne). C'est ainsi que dans les « Etudes sur l'hystérie »<sup>8</sup>, où Freud utilise pour la première fois le terme de « transfert », se trouve associé à celui-ci le terme français de « mésalliance », équivalent donné à *falsche Verknüpfung*, littéralement « faux nouage ». Le transfert est obstacle à la cure par la perturbation du rapport de « la »<sup>9</sup> malade au médecin, intervenant dans trois cas principaux. C'est le troisième cas qui, ici, nous intéresse : « Lorsque le malade s'effraie devant le fait qu'elle transfère sur la personne du médecin des représentations embarrassantes surgissant du contenu de l'analyse... *Le transfert sur le médecin se fait par faux nouage*. Il me faut donner ici un exemple : l'origine d'un certain symptôme hystérique était chez une de mes patientes le souhait caressé il y a de nombreuses années et aussitôt expulsé dans l'inconscient, que l'homme avec lequel elle avait eu, à cette époque, une conversation, la saisisse hardiment et lui impose un baiser. Un jour, donc, après la clôture d'une séance, un tel souhait surgit dans la malade à propos de ma personne ;... C'était tout d'abord le contenu du souhait qui était entré en scène dans la conscience de la malade, sans les souvenirs sur les circonstances accessoires qui pouvaient situer ce souhait dans le passé ; le souhait maintenant présent fut noué par la contrainte associative (*Assoziationszwang*) régnante dans la conscience, à ma personne qui peut légitimement préoccuper la malade, et lors de cette *mésalliance* — *que j'appelle faux-nouage* — se réveille le même affect qui a, en son temps, poussé la malade à l'expulsion de ce souhait défendu<sup>10</sup>. » C'est alors que surgit la résistance.

On pourrait croire réglé avec ces deux termes de « faux »-nouage et mésalliance, le problème de l'authenticité du phénomène de transfert. Or, c'est justement l'inverse : ce sont eux qui vont appeler la question sur la « vraie amour ».

8. S. Freud-J. Breuer, *Etudes sur l'hystérie*, Paris, P.U.F., *Studien über Hysterie*, S. Fischer, GW I. Voir traduction proposée par *La Transa* de « *Zur Psychotherapie der Hysterie* », dans les bulletins n° 4 et 6.

9. A propos du transfert, Freud passe au féminin.

10. « A propos de la psychothérapie de l'hystérie », in *Etudes sur l'hystérie* ; *La Transa*, bulletin n° 4.

L'emploi que Freud, à la même époque, fait de ces deux termes dans ses autres écrits, mérite donc de s'y arrêter quelque peu. Sa théorie concernant les névroses est celle de la défense. Ainsi, dans l'Esquisse<sup>11</sup> et le Manuscrit H<sup>12</sup>, par exemple, Freud fait référence à un mode pathologique de la défense, posant, de ce fait, une défense normale ; ce mode pathologique consiste alors en un « mésusage » de mécanismes psychiques normaux, tels la projection, la substitution... et cela, aux fins de la défense. Le motif, c'est la défense.

Parce qu'il y a inconciliabilité (*Unverträglichkeit*) avec la masse régnante des représentations, une représentation (généralement « sexuelle ») est intentionnellement refoulée hors de la conscience, inhibée et passée sous silence (*verdrängen, hemmen, unterdrücken*) ; mais, comme la volonté d'oubli échoue, cette représentation est alors transformée de forte en faible, c'est-à-dire que l'affect qui lui était attaché s'en trouve retiré et est 1) soit converti (transposé dans le corporel), 2) soit déplacé sur une autre représentation, elle, non-inconciliable. C'est à propos de ce deuxième mécanisme que Freud parle de « faux-nouage ». C'est donc à propos du mécanisme qu'il donne comme typique de la représentation obsessionnelle, le déplacement, c'est-à-dire la fonction métonymique, qu'il emploie dans « Les psychonévroses de défense »<sup>13</sup> le terme de « faux-nouage ». De même, dans « Obsessions et phobies », c'est encore à propos de la représentation obsessionnelle que Freud écrit : « ... C'est cette *mésalliance* de l'état émotif et de l'idée associée qui rend compte du *caractère d'absurdité* propre aux obsessions<sup>14</sup>. » L'absurdité de la représentation obsessionnelle tient à son déplacement, qui est un faux-nouage ou mésalliance. L'amour de transfert, d'être lui aussi une mésalliance, doit-il être, de même, qualifié d'absurde, c'est-à-dire contraire à la raison, au sens commun, voire discordant ? C'est bien là tout le problème posé par le transfert.

Ce n'est que dans la postface de « Dora »<sup>15</sup> que Freud reprend la

11. S. Freud, « Esquisse d'une Psychologie scientifique », in *La naissance de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., « *Aus den Anfängen der Psychoanalyse* », Fischer, « *Entwurf einer Psychologie* ».

12. S. Freud ; in *Naissance de la Psychanalyse*, *ibid.*, Envoyé à Fliess le 24-1-1895.

13. S. Freud, « Sur les psychonévroses de défense », in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, P.U.F., « *Die Abwehr-neuropsychosen* », S. Fischer, GW I, 1894.

14. S. Freud, « Obsessions et phobies », in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, P.U.F., S. Fischer, GW I, paru en 1895, écrit en français.

15. S. Freud, *Cinq psychanalyses*, Paris, P.U.F., « *Bruchstück einer Hysterie-Analyse* », S. Fischer, GW V, 1905.

discussion sur le transfert : « [pendant la cure]... la productivité de la névrose n'est nullement éteinte, mais s'exerce dans la création d'une sorte particulière de formations de pensée (*Gedankenbildungen*), le plus généralement inconscientes, auxquelles on peut attribuer le nom de « transferts »... Ce sont des rééditions, reproductions de sollicitations et fantasmes qui doivent être éveillés et rendus conscients durant l'avancée de l'analyse, avec une substitution caractéristique de ce genre, de la personne du médecin à une personne antérieure. » Ces rééditions ou reproductions se font soit telles qu'elles, soit revues et corrigées. Dans ce texte, Freud ne parle plus de « faux-nouage », mais de « reproduction » ; si le transfert est un « faux », c'est comme l'est une reproduction face à l'original. Un « original », c'est un ouvrage de la main de l'homme dont il est fait des reproductions (cf. « copie conforme à l'original »). « Authentique » serait alors à poser par rapport à « apocryphe » (qui ne serait pas de l'auteur auquel on l'attribue). On voit donc qu'un original n'existe pas en soi, mais par un nom d'auteur : manuscrit, signature ; où l'on retrouve l'emploi du terme de « mésalliance » (« mariage avec une personne considérée comme inférieure par la naissance ». « Un *nom* illustre, mais *mésallié* »). Par quel nom pourrait être authentifié un amour ? Assurément la question de l'authenticité du transfert ne porte pas sur l'amour, mais sur l'objet de cet amour et le « faux » nouage, c'est la substitution de « personne ». L'analyste ne serait pas le véritable objet d'amour, ne serait pas « l'original », amenant, logiquement, la recherche de l'objet « originel ». Freud poursuit : « Toute une série d'événements psychiques vécus antérieurement ne devient pas vivante en tant que *passée*, mais en tant que *relation actuelle* à la personne du médecin. « L'analyste se trouve là face au poids de l'histoire dans les relations actuelles, poids que Freud retrouve dans la vie amoureuse de l'être humain et le choix d'objet : la « quête » de l'objet est toujours une « re-quête » : « Tandis qu'est fixé le primat des zones génitales par les processus de la puberté..., il s'accomplit, du côté psychique, la quête (*Findung*) de l'objet pour laquelle un travail préparatoire a été fait depuis la plus tendre enfance. Lorsque la toute première satisfaction sexuelle était encore liée à l'absorption de nourriture, la pulsion sexuelle avait un objet sexuel en dehors du corps propre, dans le sein maternel. Seulement, elle l'a perdu plus tard, peut-être juste à l'époque où il devint possible à l'enfant de former la représentation globale de la personne à qui appartenait l'organe lui dispensant la satisfaction. La pulsion sexuelle devient alors, en règle générale, autoérotique et ce n'est qu'après le surmontement de la période de latence que se rétablit le rapport originare. Ce n'est pas sans fondement que la succion de l'enfant au sein de la mère est devenue modèle pour toute relation

d'amour. La quête de l'objet est, à proprement parler, une re-quête<sup>16</sup>. » Toute relation d'amour rétablirait donc le rapport originaire, serait une requête de l'objet a<sup>17</sup>. Qu'en advient-il alors de la personne globale, de l'autre de l'amour ?

Que tout amour porte le poids de l'histoire ne permet plus une quelconque différenciation de l'amour de transfert. Aussi Freud va-t-il parler, dans « Pour un dynamique du transfert »<sup>18</sup> d'une insertion psychique, ou plus précisément, d'une « mise en série » (*Einreihung*), plutôt que d'une substitution. En effet, chaque individu a sa manière personnelle de vivre sa vie amoureuse (du fait de son histoire) et le transfert suivra celle-ci. L'énamoration de transfert devient à priori tout autant, ou tout aussi peu, justifiée que n'importe quelle autre énamoration, de ce qu'elle surgit de la demande d'amour (insatisfaite) : « Les particularités du transfert sur le médecin par lesquelles il dépasse la mesure et la manière de ce qui se laisse justifier objectivement et rationnellement, sont compréhensibles par ceci que ce ne sont pas seulement les représentations conscientes en attente [la demande d'amour]<sup>19</sup> mais aussi celles inconscientes ou retenues, qui ont établi ce transfert. » Ce qui différencierait l'amour de transfert de l'amour authentique serait sa démesure : l'amour de transfert dépasse la mesure de ce qui pourrait se laisser justifier objectivement. Où peut bien se situer cette objectivité ? Du côté de l'objet ? Or, de ce côté-là, on vient de le voir, ce qui est trouvé, c'est le fantasme, §◇a, à savoir ce à quoi a affaire tout être s'inscrivant dans la part « homme » des êtres parlants, c'est-à-dire sous la bannière de la fonction phallique. Freud nous laisse avec cet embarras, qui est bien le sien face à l'amour. Et il termine cet article en ces termes : « Les sollicitations inconscientes ne veulent pas être remémorées, comme la cure le souhaite, mais elles tendent selon cela, à se reproduire conformément à l'absence de temps et à la capacité d'hallucination de l'inconscient... Le patient veut *agir* ses passions, sans prendre égard à la situation réelle... » Agir (*Agieren*) au lieu de se souvenir. Ce qui va produire une nouvelle articulation de la notion de « reproduction » : le transfert n'est plus une reproduction, mais il y a reproduction *dans* le transfert, ce qui n'en fait pas forcément une

16. S. Freud, « *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* », S. Fischer, GW V, 1905. « Trois essais sur la théorie du sexuel ». Traduction *La Transa*, numéro spécial du bulletin.

17. Cf. Lacan, séminaire *Encore*, Seuil, p. 114.

18. S. Freud, « La dynamique du transfert », Paris, P.U.F., « *Zur Dynamik der Übertragung* », Fischer, GW VIII, 1912.

19. Rajouté par nous.

équivalence. Ceci, Freud va l'élaborer plus précisément dans « Remémorer, répéter et perlaborer »<sup>20</sup> : « Nous remarquons bientôt que le *transfert* n'est lui-même qu'un *fragment de répétition* et que la répétition est le transfert du passé oublié, pas seulement sur le médecin, mais également sur tous les autres domaines de la situation actuelle. L'analysé s'adonne à la contrainte de répétition qui se substitue à l'impulsion (*Impuls*) à se souvenir, pas seulement dans la relation personnelle au médecin, mais également dans toutes les autres activités et relations simultanées de sa vie, par exemple lorsqu'il choisit un objet d'amour durant la cure... » C'est donc tous les domaines de la vie qui sont pris dans la répétition, et l'énamoration, que l'objet en soit l'analyste ou quiconque d'autre, est elle aussi soumise à cette répétition qui remémore par l'agir. C'est ainsi que Freud en vient à dire que « laisser répéter veut dire provoquer un fragment de vie réelle (*real*) ». Mais la question à l'œuvre dans celle de l'amour de transfert n'en est pas réglée pour autant et Freud écrit alors l'article « Remarques sur l'amour de transfert »<sup>21</sup>, traitant essentiellement de l'authenticité de l'énamoration de transfert. Cet article se présente avant tout comme un avertissement aux analystes : même si l'amour de transfert n'est, fondamentalement, pas différent de l'énamoration, il ne faut pas y répondre pour que l'analyse puisse être efficiente ! Il s'agirait donc d'une éthique de l'analyste plus que du problème de l'authenticité de l'amour de l'analysante : « L'analyste ne doit jamais perdre de vue son objectif, à savoir que la femme gênée dans sa capacité d'*amour* par des fixations infantiles, parvienne à une libre disposition de cette *fonction inestimablement importante*, qu'elle ne l'épuise pas dans la cure, mais la tienne à la disposition pour la vie réelle...<sup>22</sup> » Que l'amour soit une fonction « inestimablement importante », il n'y a pas à en douter ; il n'en découle pas pour autant que l'analyste ait à se donner comme objectif que la femme parvienne à la libre disposition de cette fonction, sauf à rendre la femme dépositaire de celle-ci, et à faire de l'amour un idéal « de » la femme : celle qui saurait aimer... comme une femme ! La phrase suivante, cependant, invite le lecteur à la prudence, en faisant appel à la contrepartie de toute idéalisation par le biais d'une métaphore : « Il [l'analyste] ne doit pas jouer avec elle la scène de la

20. S. Freud, « Remémoration, répétition et élaboration », in *La technique psychanalytique*, Paris, P.U.F., « *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten* », Fischer, GW X, 1914.

21. S. Freud, « Observations sur l'amour de transfert », in *La technique psychanalytique*, Paris, P.U.F., « *Bemerkungen über die Übertragungsliebe* », Fischer, GW X, 1915.

22. *Ibid.*

course de lévriers, dans laquelle un chapelet de saucisses est offert comme prix et qu'un plaisantin perturbe en jetant une unique saucisse dans le champ de course. Les chiens tombent dessus et oublient la course et le chapelet s'offrant au loin pour le vainqueur. » Où l'amour se réduit à la carotte qui fait avancer l'âne et l'objet d'amour à un objet de satisfaction, quasiment de consommation. L'analyste ne doit pas satisfaire sa patiente pour qu'elle puisse continuer sa course en vue de l'obtention du chapelet ! Mais il ne s'agit pas non plus de s'y tromper : cet article a pour fonction première de mettre en garde les analystes... contre la tentation de répondre à l'amour. Ainsi, les arguments apportés contre l'authenticité de l'amour de transfert, sont-ils, en fait, des arguments « pour » ne pas y répondre : 1) la déclaration d'amour de l'analysante est une mise à l'épreuve de l'analyste, à savoir que s'il lui venait à l'idée d'y répondre, il n'aurait en retour que des remontrances ; l'analysante lui en ferait reproche ; 2) mais il ne s'agit pas non plus de passer sous silence (*unterdrücken*) cet amour : « avec des façons de parler sublimes, on obtient peu de choses contre les passions » ; la morale que pourrait faire l'analyste ne changera rien à l'amour de l'analysante ; 3) et puis, il faut priver les malades, « car besoin de nostalgie sont des forces pulsantes pour le travail ». Ne pas répondre aux malades pour qu'elles puissent continuer à parler d'amour. Puis vient cet argument, d'une autre nature : « Si les avances de la malade trouvaient réponse, elles auraient atteint ce à quoi tendent toutes les malades dans la cure, à *agir* quelque chose, à *répéter* dans la vie ce qu'elle doit seulement *remémorer*, reproduire comme matériel psychique... », qui a été traité dans « Remémorer, répéter et perlaborer », ce qui entraîne pour l'analyste l'obligation de « tenir le transfert d'amour, le traiter comme quelque chose de non réel, comme une situation qui traverse la cure, qui doit être redirigé sur ses origines inconscientes et amener le plus secret de la vie amoureuse de la malade à la conscience. » Laisser la malade parler d'amour pour que se dise le secret de la vie amoureuse. A partir de là, Freud refait un tour sur « authenticité ou non ? ». Bien que l'énamoration de transfert soit une forme de la résistance et se soutienne de répétitions de réactions antérieures, l'énamoration devenant manifeste dans la cure analytique peut-elle effectivement être qualifiée de « non réelle » ? D'une part, dit Freud, la résistance n'a pas créé cet amour, elle l'a trouvé, et d'autre part, s'il est vrai que cette énamoration consiste en rééditions de traits anciens et répète des réactions infantiles, ceci est par ailleurs le caractère essentiel de toute énamoration. A quoi reconnaîtra-t-on alors l'authenticité d'un amour ? « A sa capacité de réalisation, à son utilité en vue de l'obtention du but amoureux ? » Mais sur ce point, l'amour de transfert ne cède le

pas à aucun autre : on a l'impression que l'on pourrait tout obtenir de lui. (D'avancer ce « tout » évite à Freud de préciser ce que serait ce but amoureux.) Pour conclure finalement que : « On n'a aucun droit de contester à l'énamoration apparaissant dans le traitement analytique, le caractère d'un amour "véritable"... »

On pourrait croire la question réglée. Mais, dans la conférence sur « Le transfert »<sup>23</sup>, Freud reprend la discussion sur la justification ou non de l'amour de transfert : « ... Nous voulons dire un transfert de sentiments sur la personne du médecin, parce que nous ne croyons pas que la situation de la cure puisse justifier une naissance de tels sentiments... C'était prêt dans les malades et est transféré, à l'occasion du traitement analytique, sur la personne du médecin. » Le transfert n'est qu'« un » transfert (un déplacement). Cela ne suffit cependant pas à établir une différence entre l'amour de transfert et l'amour, c'est pourquoi le phénomène du transfert dit négatif, pour lequel il y aurait, par contre, assurance qu'il n'y a pas de justification réelle, est mis en place de preuve : « Que des sentiments hostiles envers le médecin méritent le nom d'un « transfert », on ne peut en douter, car la situation de la cure ne donne assurément aucune raison à sa genèse ; la conception nécessaire du transfert négatif nous assure ainsi que nous ne nous sommes pas égarés dans l'appréciation sur le transfert positif ou tendre. » Les sentiments hostiles venant généralement plus tard que les tendres et derrière eux, ne seraient-ils pas, au contraire, justifiés par ceci, dont l'émergence est rendue possible justement par la situation analytique, que tout amour, de ce qu'il rate l'être qu'il vise, débouche sur la haine<sup>24</sup> ? Vérité du transfert que Freud rate. Il la rate de se trouver pris par cette énigme que lui pose là femme au travers de cet amour démesuré, déraisonnable qui se dit dans l'amour de transfert, qui est bien celle d'une jouissance dont la femme ne peut rien dire d'autre que sa « déraison ». Comment ferait-il alors pour en trouver la justification ?

C'est ce dé-raisonnable de l'amour, en ce qu'il supporte l'énigme d'une jouissance autre, qui noue la vérité à la question que lui pose là femme. Bien qu'ayant entendu la sexualité comme « perverse polymorphe », Freud se heurte à la fonction phallique et est empêché d'entendre « qu'il n'y a pas de rapport sexuel par ce que la jouissance de l'Autre prise comme corps est toujours inadéquate — perverse, d'un

23. S. Freud, « Le transfert », in *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, « Die Übertragung », in *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Fischer, CW XI, 1916.

24. Cf. Lacan, *Séminaire Encore*, Seuil, p. 133.

côté, en tant que l'Autre se réduit à l'objet a — et de l'autre, folle, énigmatique »<sup>25</sup>. S'il y a « més-alliance » c'est bien celle qui est au cœur de toute relation homme-femme, car, du côté de l'homme, le sujet n'a jamais affaire, en tant que partenaire, qu'à l'objet a, c'est-à-dire qu'il n'atteint son partenaire sexuel, que par l'intermédiaire de ceci qu'il est la cause de son désir et n'atteint donc, en fait de partenaire, que le fantasme. Quant à la femme, sa jouissance se partage entre la fonction phallique, la conduisant à faire l'homme, ce que l'hystérie exemplifie, et être de ce fait « homosexuelle » (Freud l'indique quand il dit que quantité de femmes aiment selon le type masculin<sup>26</sup>), et ce rapport qu'elle a à l'Autre qui fait sa jouissance radicalement Autre, même si elle ne sait rien en dire. Le rapport sexuel manque toujours le partenaire. Et ce n'est pas ce que Freud dit du « plein amour d'objet » qui contredira cela : « La comparaison de l'homme et de la femme montre alors que ressortent des différences fondamentales, bien que naturellement, pas régulières, dans leur rapport au type de choix d'objet. Le plein amour d'objet selon le type par étayage (*Anlehnung* : prenant appui sur) est, à proprement parler, caractéristique pour (*für*) l'homme. » Or suivant ce type on aime : 1) la femme qui nourrit ; 2) l'homme qui protège. C'est dire que la femme n'est objet d'amour qu'en tant que la mère, et l'homme en tant qu'il y en a un, le père, qui dit non à la fonction phallique, c'est-à-dire qu'il est objet relativement à la castration. « C'est une autre tournure que prend le développement dans le type de la femme le plus fréquent, vraisemblablement le plus pur et le plus authentique (*echt* : vrai, authentique)<sup>27</sup>. » C'est le type narcissique : on aime ce que l'on est soi-même, ce que l'on a été soi-même, ce que l'on voudrait être soi-même..., posant sans détour le problème de comment on peut aimer un autre. Quelle rencontre peut bien produire ces deux types d'amour ? Cet amour de soi que Freud donne pour authentique de la femme, n'est-ce pas ce rapport qu'elle a à l'Autre auquel l'homme n'a pas accès ?

Ce point n'en reste pas moins énigmatique pour Freud. Dans « Analyse finie et infinie »<sup>28</sup> Freud conclue sur ce qui continue à lui faire question : « ... l'une [question] est caractéristique de l'homme, comme l'autre de la femme. Malgré la diversité du contenu, il y a quelque chose

25. *Ibid.*, p. 131.

26. S. Freud, « Pour introduire le narcissisme », in *La vie sexuelle*, Paris, P.U.F., « Zur Einführung des Narzißmus », Fischer, GW X, 1914.

27. *Ibid.*, GW X, p. 155.

28. S. Freud, « Die endliche und unendliche Analyse », Fischer, GW XVII, 1937.

qui est commun aux deux sexes. Ces deux thèmes sont : pour la femme, le *pénisneid* (tendance positive à la possession d'un organe génital masculin) ; pour l'homme, le hérissément contre son attitude passive envers un autre homme, sa récusation de la féminité (*Weiblichkeit*), ce qui vient du complexe de castration. On a souvent l'impression qu'avec l'envie du pénis et la protestation masculine, on serait parvenu à travers toute la couche psychologique à un "roc naturel", et ainsi, à la fin de son activité. » Freud se heurte à ce « roc » du « dire que non » à la fonction phallique, mais à côté de la castration, résiste l'énigme du « pas-toute » à l'endroit de cette fonction phallique : « La récusation de la féminité ne peut certes être rien d'autre qu'un fait biologique, un fragment de cette grande énigme de la sexualité<sup>29</sup>. »

---

29. *Ibid.*

# LA TRANSa

---

## BULLETINS

---

*Sont déjà parus*

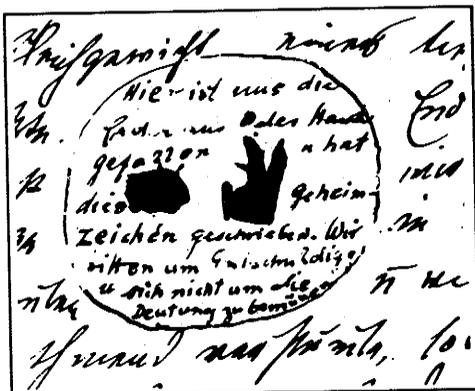
- n° 1 : Rêve de l'injection faite à Irma ». « Lettres à Fliess »
- n° 2 : « La prise en considération de la présentabilité ». « Du mécanisme psychique de l'oubli » (1898), inédit, épuisé
- n° 3 : « Sur le rêve » (I). « Oubli d'un nom de langue étrangère » (épuisé)
- n° 4 : « Sur le rêve » (II). « Psychothérapie de l'hystérie » (I) (Etudes sur l'hystérie)
- n° 5 : « Sur le rêve » (fin). « Le motif du choix des coffrets ». « Psychothérapie de l'hystérie » (II)
- n° 6 : « Moyens de présentation du rêve » (chap. VI de l'interprétation du rêve) (I). « Psychothérapie de l'hystérie » (fin)
- n° 7 : « Moyens de présentation du rêve » (fin). « Se souvenir, répéter et parler »

---

*A paraître*

---

- n° 8 : « Le transfert » (27<sup>e</sup> conférence). « Le bloc magique »
- n° 9 : « Das Unheimliche » (I). Incidentes et extraits du chapitre I de l'interprétation du rêve
- n° 10 : « Das Unheimliche » (fin). Condensation et déplacement (chap. VI de l'interprétation du rêve).



---

## ABONNEMENT

---

Abonnement pour 4 numéros : **250 F**

à retourner à La transa, 9 rue Félix Ziem,  
75018 Paris.

---

## NUMEROS SPECIAUX

---

- **Trois Essais sur la théorie de la sexualité - 180 F**
- **Psychopathologie de la vie quotidienne**
- **Au-delà du principe de plaisir**
- **L'Interprétation du rêve**

éditions bilingues

# littoral

a déjà publié...

N° 1 juin 1981 : **Blasons de la phobie.** La visite (C. Misrahi, P. Thèves), Du déplacement au symptôme phobique (E. Porge), Le lieu-dit (G. Le Gaufey), Difficultés des théories de l'angoisse chez Freud (N. Kress-Rosen), Le pas-de-barre phobique (J. Allouch), La vérité parle, le savoir écrit (P. Julien), A propos de deux portraits de St. Jérôme lisant (J. Hébrard), Une présentation de la coupure : le nœud borroméen généralisé (M. Viltard). *Traduction* : La lettre 52 de S. Freud à W. Fliess. (épuisé)

N° 2 octobre 1981 : **La main du rêve.** Peindre les sons et parler aux yeux (S. Hart), Jeux d'écriture dans la civilisation pharaonique (P. Vernus), Le trait de la lettre dans les figures du rêve (M. Viltard), Les procédés de figuration du rêve (M. Safouan), Un concept de Freud : *Die Rücksicht auf Darstellbarkeit* (D. Arnoux), Quand... « la plupart des rêves vont plus vite que l'analyse » (F. Biégelman-Barroux), La vérité parle, le savoir écrit [II] (P. Julien), Le regard suspendu (D. Chauvelot), L'invention de la lettre (D.G. Laporte), Freud avec Börne (J. Fourton). *Traductions* : Quelques suppléments à l'ensemble de l'interprétation des rêves (S. Freud), Note sur l'histoire de la technique psychanalytique (S. Freud), L'art de devenir un écrivain original en trois jours (L. Börne).

N° 3/4 février 1982 : **L'assertitude paranoïaque.** Le « règne de la parole » de Brisset et l'étymologie spéculative (F. Nef), Sur la théorie médiévale de la *suppositio* (A. de Libera), Abord de l'hallucination (E. Porge), Spinoza en épigraphe de Lacan (R. Misrahi), Du discord paranoïaque (J. Allouch), La folie à deux, Du schéma R au plan projectif (J. Lafont), Ce que le paranoïaque ne réussit pas (G. Le Gaufey), Un lieu commun à la paranoïa et à la psychanalyse (P. Alerini), Jean-Jacques ou Jean-Baptiste (B. Saint Girons), « Des trésors aveuglants d'authenticité » (C. Amirault).

N° 5 juin 1982 : **Abords topologiques.** Une écriture de contours (J.C. Terrasson), Note sur la trinité (P. Julien), De l'écriture nodale (E. Porge), Séances mathématiques (P. Soury), Lire autrement que quiconque (M. Viltard), Du discord paranoïaque II (J. Allouch), L'écriture de l'araignée divinatrice (C.H. Pradelle), Comment j'ai lu certains de mes livres (F. Wilder), La structure comme lieu de forçage symbolique (J. Bourdiau), Un nom propre pour la psychanalyse (J. Poulain-Colombier), G. Ifrah : « Histoire universelle des chiffres » (L. Bazin), P.L. Assoun : « Introduction à l'épistémologie freudienne » (G. Le Gaufey).

N° 6 octobre 1982 : **Intension et extension de la psychanalyse.** Kant avec Sade (T. Marchaisse), Du discord paranoïaque III (J. Allouch), Remarques sur *Das Ding* dans l'« Esquisse » (J.P. Dreyfuss), Séances mathématiques II (P. Soury), J.M. Olivier : « L'autréamont le texte du vampire » (R. Brossard), Didi Huberman : « L'invention de l'hystérie ».

N° 7/8 juin 1983 : **L'instance de la lettre.** La « conjecture de Lacan » sur l'origine de l'écriture (J. Allouch). Écriture du rêve et écriture hiéroglyphique (P. Vernus). Le nom propre et la lettre (P. Julien). ... d'une syntaxe sociale (S. Stoianoff-Nenoff). Effet de surprise et ponctuation (J. Poulain-Colombier). Freud et la ville éternelle (S. Sésé-Léger). Le nom brille (M. Guibal). ... auteur non identifié (A. Fontaine). Les écritures volantes (B. Saint Girons). Divination et persécution à Bangoua (C.H. Pradelles). Écriture et divination chez Vico (A. Pons). Littéralement et dans tous les sens (B. Cassin). Une phobie de la lettre : la dyslexie comme symptôme (E. Porge). La *vis* de la lettre (F. Wilder). Un trou de mémoire (G. Le Gaufey). Le sujet de l'écriture ou le partenaire silencieux (A.M. Christin). Bien écrire (M. Viltard). La lettre interdite (J. Bourdiau).

N° 9 juin 1983 : **La discursivité.** Qu'est-ce qu'un auteur (M. Foucault). Les trois petits points du « retour à... » (J. Allouch). Le discours mystique. Histoire et méthode (A. de Libéra F. Nef). La feinte mystique (G. Le Gaufey). Y a-t-il un discours de la mystique ? (P. Julien). Exorbitantes sœurs Papin (Dossier). Spinoza contre les herméneutes (A. Comte-Sponville). Les silences de la lettre (A. Fontaine).

N° 10 octobre 1983 : **La sensure.** La censure du rêve (S. Freud). L'E.S. (Erik Porge). Un nom dans la kabbale (C.H. Drouot). Du Matamore au Cid : schéma d'une crise de l'autorité (C. Poletto). La cible du transfert (G. Le Gaufey). Visite à fossier (J.Y. Pouilloux). Poursuite et statue (M. Loeb). La moitié de Poulet (J. Macé). Le tore et la mise en jeu de la dissymétrie (A.M. Ringenbach).

N° 11/12 février 1984 : **Du père.** Religion et paternité (J. Moingt). Y a-t-il un irréductible du sinthome (M.M. Chatel). Père, ne vois-tu donc pas que tu brûles ? (G. Le Gaufey). Du père incorporé au sinthome (J.J. Moscovitz). Double filiation et identités (M.L. Pradelles de Latour). Pas l'Un sans l'Autre, ou : la jouissance qu'il ne fallait pas (I. Diamantis). A propos d'adoption (J. Attal). L'amour de Fromm (M.F. Sosa). Une femme a dû le taire (J. Allouch). Ainsi, *issit* le père (J. Baril). La parenté trobriandaise reconsidérée (C.H. Pradelles de Latour). D'où nous vient la théorie psychanalytique ? Du père ? (C. Dorner). L'amour du père chez Freud (P. Julien). D'un qui dit non (B. Casanova). Un cas de mélancolie (J.P. Dreyfuss). Version du père et publication (C. Toutin). L'autre et le lieu (A.M. Christin). Transcrire sa père-version : Bruno Schulz (P. Hassoun). Comme est dit du père (E. Porge). Imaginaire de la procréation et insémination artificielle (D. David). Les mécomptes du Père Noël ou le complexe d'Enoch (J.J. Rassial). Remarques concernant le langage dans les perversions (D. Cromphout). « Jean-Jacques, aime ton pays » (B. Saint Girons). L'artiste peintre et la question du père (J. Fourton). Père dans le réel — père symbolique — père réel (A. Didier-Weil). Mémoires (C. Simatos).

N° 13 juin 1984 : traduction de Freud, transcription de Lacan. Sur le sens antinomique des mots primitifs (S. Freud). A propos du *Gegensinn* (E. Legroux). Marie Bonaparte, une femme entre trois langues (M. Viltard). A travers les langues (C. Toutin). Au-dessus des fragments d'un langage plus grand (M. Cresta). L'édition des *Ecrits* en espagnol (M. Pasternac). Sur la transcription (D. Arnoux). La place du lecteur (D. Cerf-Bruneval). Transcription et ponctuation (D. Hebrard). Lacan censuré (J. Allouch). Quelques problèmes de l'établissement des séminaires de J. Lacan (G. Taillandier). Fabrique du cas I. Fabrique du cas II. Récréations topologiques (D. Arnoux).

N° 14 novembre 1984 : Freud Lacan : quelle articulation ? Freud déplacé (J. Allouch). Lacan, Freud : une rencontre manquée (P. Julien). L'étrange altérité de l'expérience (D. Lévy). Représentation freudienne et signifiant lacanien (G. Le Gaufey). M. Duras ou le ravissement du réel (J.L. Sous). De l'amitié (A. Mizubayashi). Premiers pas (J.Y. Pouilloux). Amas sans complexe (F. Davoine). Le plan projectif (S. Barr). La dissymétrie, le spéculaire et l'objet a (A.M. Ringenbach).

**Vous trouverez**

# littoral

*A Angers* : Richer, 6, rue Chaperonnière. — *A Aix-en-Provence* : Vents du Sud, 24, rue Espariat. — *A Bordeaux* : La machine à lire, 13, rue de la Devise ; Mimésis, 5 bis, rue de Grassi. — *A Clermont-Ferrand* : Les Volcans, 80, boulevard de Gergovia. — *A Grenoble* : Arthaud, 23, Grande-Rue. — *A Lille* : Le furet du Nord, 15, place Général-de-Gaulle. — *A Lyon* : Librairie des Nouveautés, 26, place Bellecour. — *A Montpellier* : Sauramps, Verrière du Triangle. — *A Nancy* : Librairie des Arts, 18, trottoirs Here ; Agence de presse, 38, rue St-Dizier. — *A Nantes* : Vent d'Ouest, 5, place du Bon-Pasteur. — *A Nice* : La Sorbonne, 23, rue de l'Hôtel-des-Postes. — *A Paris* : Le livre à venir, 10, rue Tournefort (5<sup>e</sup>) ; L'arbre voyageur, 55, rue Mouffetard (5<sup>e</sup>) ; Librairie générale et universitaire, 5, rue Malebranche (5<sup>e</sup>) ; St-Michel Sorbonne, 20, rue de la Sorbonne (5<sup>e</sup>) ; Presses Universitaires, 49, boulevard St-Michel (5<sup>e</sup>) ; Lipsy, 25, rue des Ecoles (5<sup>e</sup>) ; Lire Elire, 16, rue de Santeuil (5<sup>e</sup>) ; Autrement dit, 73, boulevard St-Michel (5<sup>e</sup>) ; Bonnier Lespiaut, 41, rue de Vaugirard (5<sup>e</sup>) ; Le divan, 37, rue Bonaparte (6<sup>e</sup>) ; La Hune, 170, boulevard Saint-Germain (6<sup>e</sup>) ; Du regard, 41, rue du Cherche-Midi (6<sup>e</sup>). — *A Rouen* : Sedac Armitière, 5, rue des Basnage ; Van Moe, 20, rue Thiers. — *A Strasbourg* : FNAC, place Kléber ; Facultés Boucharlat, 2, rue de Rome. — *A Toulouse* : Ombres blanches, 48, rue Gambetta ; Privat, 14, rue des Arts.